

SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ
(EDITH STEIN)

OBRAS COMPLETAS

BAJO LA DIRECCIÓN DE
JULEN ÚRKIZA Y FRANCISCO JAVIER SANCHO

Vol. III

ESCRITOS FILOSÓFICOS

(Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)

Traducidos del alemán por
Alberto Pérez, OCD
José Mardomingo
Constantino Ruiz Garrido

Revisión desde los textos originales
Julen Urkiza, OCD

COEDITORES

Editorial Monte Carmelo
Editorial de Espiritualidad
Ediciones El Carmen

9

PRÓLOGOS

Nota introductoria 569
 Prólogo [1] 571
 Prólogo [2] 574
 Prólogo [3] 575

10

LA FENOMENOLOGÍA

[Intervenciones de Edith Stein
 en la jornada de estudios de la sociedad tomista]

Nota introductoria 579
 (Intervenciones de Edith Stein...) 581

11

SER FINITO Y SER ETERNO

ENSAYO DE UNA ASCENSIÓN AL SENTIDO DEL SER

Nota introductoria 589
 PRÓLOGO 604
 III. INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN DEL SER 610
 § 1. Introducción preliminar a la doctrina sobre acto y potencia en santo Tomás de Aquino 610
 § 2. la cuestión del ser a través del tiempo 612
 § 3. Dificultades de la expresión lingüística 616
 § 4. Sentido y posibilidad de una "filosofía cristiana" 622

II. ACTO Y POTENCIA EN CUANTO MODOS DE SER 641
 § 1. Exposición según "De ente et essentia" 641
 § 2. El hecho del propio ser como punto de partida para la investigación 645
 § 3. El propio ser como actual y potencial. Temporalidad 648
 § 4. Unidades de vivencias y su modo de ser; devenir y ser ... 653
 § 5. Estructura y condiciones de ser de la unidad de vivencia 656
 § 6. El "yo puro" y sus modos de ser 657
 § 7. El ser del yo y el ser eterno 664
 III. SER ESENCIAL Y SER REAL 670

b. *Característica personal. Genus, species, individualidad del hombre* 514
 i. *Cosmos espiritual. Desarrollo humano y desarrollo de la humanidad* 523
 j. *Exposición sumaria del ser humano* 525
 CONCLUSIÓN: SER Y NO SER, ESPÍRITU Y MATERIA, ACTO Y POTENCIA 529

7

LA SIGNIFICACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA PARA LA VISIÓN DEL MUNDO

Nota introductoria 539
 Introducción: VISIÓN DEL MUNDO Y FILOSOFÍA 541
 III. ¿QUÉ ES LA FENOMENOLOGÍA? 544
 a) Aspectos históricos 544
 b) La fenomenología de Husserl 546
 c) Contraposición entre Husserl y Scheler 549
 d) Contraposición de Husserl y Heidegger 551

III. LA SIGNIFICACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA PARA LA VISIÓN DEL MUNDO 552
 1. Significación material 552
 a) *La imagen del mundo de los tres filósofos* 552
 b) *Influencia sobre la imagen del mundo de la época* 553
 2. Significación formal 555
 CONCLUSIÓN: LA VISIÓN CATÓLICA DEL MUNDO Y LA VISIÓN MODERNA DEL MUNDO 556

8

CONOCIMIENTO, VERDAD, SER

Nota introductoria 559
 1. ¿Qué es conocimiento? 560
 2. ¿Qué es el ser? 561
 3. Conocimiento y ser 561
 4. ¿Qué es la verdad? 565

| | |
|---|-----|
| 2. Forma pura y forma esencial (εἶδος y μορφή) esencial individual; esencia real; esencia, potencia y acto; πρώτη οὐσία en cuanto cosa originaria | 761 |
| 3. El concepto de forma según Aristóteles (primer ensayo) | 771 |
| 4. El concepto aristotélico de materia (primer ensayo) | 775 |
| 5. Materia y forma - potencia y acto | 780 |
| 6. Naturaleza, materia y forma | 784 |
| 7. Devenir natural | 786 |
| 8. La nutrición como ejemplo de una "formación" de "materias" | 788 |
| 9. Elementos y materia prima. Ambivalencia del concepto aristotélico de materia | 790 |
| 10. El concepto de materia según Aristóteles y Platón | 792 |
| 11. Tentativa de una clarificación objetiva: materia [formada], materia, masa pura | 793 |
| 12. Concepción atomística y dinámica | 798 |
| 13. La materia en la estructura del mundo exterior: Graduaciones de materias y de las formaciones | 801 |
| 14. Los modos fundamentales de la ocupación del espacio | 804 |
| 15. Elementos y combinaciones | 806 |
| 16. Formación como determinación peculiar de la materia y como configuración de una "hechura" | 809 |
| 17. La estructura formal de la cosa. ("Forma" en el sentido de la "ontología formal") | 810 |
| 18. La cosa como sustrato (ὑποκείμενον) y soporte (ὑπόστασις). Forma - contenido. Universal - particular (género - especie) | 813 |
| 19. Materia, forma esencial y formas accidentales | 818 |
| 20. Materia y cosa, materia y espíritu | 822 |
| § 4. Resumen de la discusión sobre el concepto de forma | 824 |
| 1. De nuevo sobre el concepto aristotélico de forma | 824 |
| 2. Distinción entre la forma pura y de la forma esencial (εἶδος y μορφή) | 829 |
| 3. Forma pura y forma esencial en cuanto causas | 830 |
| 4. Forma y materia en la concepción aristotélica del mundo y en la nuestra | 835 |
| 5. Relación de forma y materia en el estado "originario" y en el de "caída" | 836 |
| 6. Formas de diferente fuerza de configuración. Primer grado: formas configurantes de la materia | 839 |
| 7. Forma pura y forma esencial de las hechuras materiales. Su sentido simbólico. Esencia como "misterio" .. | 841 |
| 8. Segundo grado: seres vivientes. Cuerpo vivo - alma - espíritu como formas fundamentales del ser real | 847 |

| | |
|---|-----|
| § 1. Temporalidad, finitud, infinitud, eternidad | 670 |
| § 2. Esencia (εἶδος) y ser esencial | 671 |
| § 3. Esencialidad, concepto y esencia | 677 |
| § 4. La esencia y su objeto; esencia, "el quid completo y el quid esencial"; cambio y transformación de la esencia | 682 |
| § 5. Esencia individual y esencia general | 685 |
| § 6. Ser verdadero y ser esencial | 690 |
| § 7. Esencia y núcleo de la esencia; esencialidad y quiddidad (μορφή) | 694 |
| § 8. Acto y potencia - ser esencial | 699 |
| § 9. El ser esencial y el ser real de las cosas | 703 |
| § 10. Los universales | 705 |
| § 11. Defensa ante falsas interpretaciones del "ser esencial" | 711 |
| § 12. Ser esencial y ser eterno | 713 |
| IV. ESENCIA - ESSENTIA, Οὐσία-SUSTANCIA, FORMA Y MATERIA | 729 |
| § 1. "Esencia", "ser" y "ente" según "De ente et essentia". diferentes conceptos de "ser" y de "objeto" (estados de cosas, privaciones y negaciones, "objetos" en sentido más estricto) | 729 |
| § 2. Intento de una explicación del concepto οὐσία | 733 |
| 1. Categorías como modos de ser y géneros del ente: "sustancia" y "accidente" | 733 |
| 2. πρώτη y δευτέρα οὐσία | 735 |
| 3. Algunas discusiones en torno a οὐσία de la "Metafísica" de Aristóteles | 736 |
| 4. Significado fundamental de οὐσία. La cosa sensible como πρώτη οὐσία su composición de forma y materia | 741 |
| 5. τὸ τί ἦν εἶναι y esencia | 743 |
| 6. Materia, forma y cosa singular (ἄλη, μορφή y τὸδε τί) | 744 |
| 7. Esencia, universal y género (τὸ τί ἦν εἶναι, καθόλου, γένος) | 745 |
| 8. Diversos significados de οὐσία y su común consistencia de sentido: (existencia, realidad cósmica, determinación del quid y ser esencial, en cuanto diversas "preeminencias de ser") | 752 |
| 9. Género, especie y determinación esencial | 756 |
| 10. τί εἶναι y ποῦν εἶναι (determinación del quid y del así) | 757 |
| 11. Sumario sobre los diferentes significados de οὐσία y de ὄν | 758 |
| § 3. forma y materia | 759 |
| 1. τί y ποῦν τί εἶναι y ποῦν εἶναι | 759 |

| | | |
|------|--|------|
| § 2. | Las determinaciones trascendentales y el "sentido pleno" del ser | 930 |
| § 3. | Unidad del ser y pluralidad del ente - Ser propio del ente singular | 932 |
| § 4. | El ser primero y la "analogía entis" | 934 |
| 1. | Sentido de la analogía entis en Aristóteles y Tomás | 934 |
| 2. | Coincidencia del quid y del ser en Dios | 936 |
| 3. | El nombre de Dios: "Yo soy" | 940 |
| 4. | La "división" del ser en la creación | 944 |
| 5. | Comparación entre la relación del Creador con la creación y la relación de las personas divinas entre sí | 945 |
| 6. | El Verbo divino y la creación | 948. |
| 7. | Distinción entre ser eterno y ser temporal, ser esencial y ser real, ser real y ser posible, forma y contenido | 950 |
| VII. | IMAGEN DE LA TRINIDAD EN LA CREACIÓN | 951 |
| § 1. | Persona e hipóstasis | 951 |
| § 2. | Persona y espíritu | 956 |
| § 3. | El ser-persona del hombre | 959 |
| 1. | El ser humano en cuanto cuerpo vivo, alma y espíritu. Característica de la vida espiritual del hombre | 959 |
| 2. | Vida del yo y ser corporal-anímico | 960 |
| 3. | Cuerpo vivo, alma, espíritu. "Castillo interior" | 965 |
| 4. | Yo, alma, espíritu, persona | 968 |
| § 4. | Aclaración ulterior del concepto de espíritu: espíritu en cuanto ser y vida (idea y fuerza) | 972 |
| § 5. | Los espíritus puros creados | 974 |
| 1. | Posibilidad del tratamiento filosófico de la angelología | 974 |
| 2. | La doctrina del Areopagita acerca de los ángeles | 978 |
| 3. | La posibilidad de espíritus puros | 984 |
| 4. | La posibilidad de espíritus superiores (esto es, sobre-humanos) | 985 |
| a) | Conocimiento superior | 986 |
| b) | Unidad de la vida | 987 |
| c) | Unidad de la fuerza | 988 |
| 5. | Realidad y posibilidad, potentia oboedientialis. Naturaleza, libertad y gracia. El mal | 990 |
| 6. | Forma y materia. Esencia y soporte de la esencia en los espíritus puros | 999 |
| 7. | El reino de los espíritus celestes y su papel mediador | 1002 |
| § 6. | Sentido y plenitud, forma y materia, contraste y relación de imagen entre el creador y la creación | 1007 |

| | | |
|-------|--|-----|
| 9. | El alma de las plantas | 848 |
| 10. | El desarrollo de los seres vivos | 849 |
| 11. | Forma, materia y esencia. Unidad de la forma esencial. Forma y acto | 852 |
| 12. | Determinación de género y de especie de los seres vivos. Capacidad de reproducción | 859 |
| 13. | Autocconfiguración y reproducción; individuo y especie; vida propia y forma esencial del individuo | 861 |
| § 5. | Conclusión de las investigaciones sobre forma, materia y óvula | 868 |
| 1. | Conexión entre los diversos ámbitos del ser. Forma - materia, acto -potencia en la naturaleza inanimada y en la naturaleza animada | 868 |
| 2. | El ser vivo en cuanto óvula. Óvula - sustancia - essentia - esencia | 872 |
| IV. | EL ENTE EN CUANTO TAL (LOS TRASCENDENTALES) | 877 |
| § 1. | Retrospectiva y perspectiva | 877 |
| § 2. | Forma y contenido | 879 |
| § 3. | "Algo", categorías y "ente" | 882 |
| § 4. | Los trascendentales (resumen introductorio) | 884 |
| § 5. | El ente en cuanto tal (ens, res) | 885 |
| § 6. | El ente en cuanto uno (unum) | 889 |
| § 7. | El ente en cuanto algo (aliquid) | 890 |
| § 8. | Intento de una concepción formal de lo verdadero, bueno y bello | 892 |
| § 9. | Los binomios de conceptos: "contenido - formal", "concerniente al pensamiento - objetivo" | 893 |
| § 10. | Intento de una comprensión más profunda de la verdad (verdad lógica, ontológica, trascendental) | 894 |
| § 11. | Verdad del juicio | 899 |
| § 12. | Verdad artística | 901 |
| § 13. | Verdad divina | 906 |
| § 14. | Verdad trascendental, ser divino y ser creado | 908 |
| § 15. | Bondad divina y bondad creada | 909 |
| § 16. | Relación entre verdad y bondad | 912 |
| § 17. | Ser, bien y valor | 914 |
| § 18. | "Sentido pleno" de lo bueno y verdadero | 917 |
| § 19. | Belleza en cuanto determinación trascendental | 918 |
| VI. | EL SENTIDO DEL SER | 924 |
| § 1. | Componente común del sentido de todo ser finito y diversos modos de ser (ser esencial, existencia, ser real y en pensamiento) | 924 |

10. *Propiedad específica, peculiaridad y ser individual del hombre* 1086

§ 3. Reflexiones sobre el sentido del ser individual humano fundado en base a su relación con el Ser Divino 1089

1. *La vocación del alma a la vida eterna* 1089

2. *Comparación entre la "singularidad" de los hombres y de los ángeles* 1091

3. *Unidad del género humano. Cabeza y cuerpo un solo Cristo* 1095

Apéndice I: EL CASTILLO INTERIOR 1113

I. Análisis de la obra de santa Teresa 1113

II. "Las Moradas" a la luz de la filosofía moderna 1130

Apéndice II: LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER. SER Y TIEMPO 1137

A. Reproducción de la línea argumentativa 1138

1. *El análisis preparatorio del ser ahí* 1139

2. *Ser ahí y temporalidad* 1146

B. Toma de postura 1158

1. *¿Qué es el ser ahí?* 1158

2. *¿Es fiel el análisis del ser ahí?* 1160

3. *¿Es suficiente el análisis del ser ahí como base para plantear adecuadamente la pregunta por el sentido del ser?* 1178

- Kant y el problema de la metafísica 1182

- De la esencia del fundamento 1193

- ¿Qué es la metafísica? 1195

APÉNDICES

III. Traducciones 1203

III. Apuntes de obras filosóficas y teológicas 1209

III. Índice bíblico 1215

IV. Índice de nombres 1217

§ 7. La imagen de la Trinidad en las cosas corpóreas inanimadas ??? 1014

§ 8. La imagen de la Trinidad en los seres vivos impersonales 1017

§ 9. La imagen de Dios en el hombre 1017

1. *El alma humana comparada con las formas inferiores y con los espíritus puros* 1019

2. *Grados del conocimiento de sí* 1023

3. *Esencia, fuerzas y vida del alma* 1025

4. *Lo íntimo del alma* 1032

5. *Poder, deber y vida interior* 1035

6. *La imagen de Dios en el alma y en todo el hombre entero (primer planteamiento)* 1036

7. *La imagen de Dios en la natural vida espiritual del hombre* 1045

8. *La imagen sobrenatural de Dios por la inhabitación de Dios en el alma* 1047

9. *Espiritu y alma* 1050

10. *La triple forma dinámica del alma. Cuerpo, alma, espíritu* 1052

§ 10. Diferencia de la imagen de Dios en las criaturas racionales (ángeles y hombres) y en el resto de la creación 1054

§ 11. Diferencia de la imagen de Dios en los ángeles y en los hombres 1057

VIII. SENTIDO Y FUNDAMENTO DEL SER INDIVIDUAL 1060

§ 1. Cosa individual, individualidad y unidad (Ser individual y ser uno) 1060

§ 2. Confrontación con la doctrina tomista sobre el fundamento del ser individual 1062

1. *El ser individual de las cosas materiales* 1062

2. *La estructura formal de la cosa (materia, forma, subsistencia, existencia)* 1062

3. *Subsistencia y autonomía total (subsistencia et positum = hipóstasis)* 1065

4. *Subsistencia, subsistente (sustancia) y esencia individual* 1067

5. *La materia en cuanto fundamento del ser individual. Objeciones contra esta concepción* 1074

6. *Subsistencia, ser individual y existencia en cosas corpóreas materiales y en objetos ideales* 1079

7. *El ser individual de los espíritus puros creados* 1083

8. *El fundamento de la diversidad de contenido en las cosas espaciales-materiales* 1084

9. *Relación entre esencia específica y esencia individual en los seres vivos inferiores al hombre* 1084

Metaphysik ["Importancia de un concepto substancial del ser para una metafísica teística"], en: "Catholica", fascículo I, 1932). La fiel descripción de aquello supremo con lo que tropieza el análisis reflexivo, muestra no mera actividad del yo, sino al yo, a su acto y a algo que no es él mismo y no ha sido creado por su arbitrariedad. Husserl estudió agudamente la contraposición entre actividad y pasividad en toda la vida de la conciencia y especialmente en la percepción de las cosas externas. La percepción de las cosas está motivada por diversidad de actos que se entreveran, y que hacen que la misma y única cosa aparezca ante nosotros en matices perspectivistas incesantemente nuevos. Las intenciones, que están dirigidas hacia las cosas, se basan en un cambiante "material hilético", datos de la sensación, que están previamente dados para la percepción, que motivan el transcurso de la misma y que motivan la intención que los domina. El enjuiciamiento de este material hilético me parece a mí de gran importancia para la cuestión acerca del idealismo. Un idealismo del tipo del de Berkeley⁹ queda excluido por el estudio del carácter intencional de la percepción. Un idealismo trascendental afín al kantiano, que entiende la estructura del mundo exterior como formación del material sensible por obra de categorías, aparece en el mejor de los casos como una posible interpretación del contenido fenoménico, sin que pueda ofrecer una prueba de la relatividad de la existencia del mundo exterior. A la cuestión acerca de la procedencia del material perteneciente al yo y, no obstante, ajeno al yo, él seguirá siendo deudor de una respuesta. Conserva un resto de irracionalismo. Y, finalmente, habrá que decir que él no hace justicia a los fenómenos: la plenitud de esencia y de existencia, que en toda genuina experiencia irrumpe en el sujeto experimentante y sobrepasa en la conciencia todas las posibilidades de captación, contradice a la reducción de la misma a una simple donación de sentido procedente del sujeto. Y, así, a mí me parece precisamente que el fiel análisis de los datos de la realidad conducen a descartar la reducción trascendental y a regresar a la actitud de la aceptación del mundo en la fe.

9 George Berkeley (Disert Castle 1685 - 1753 Oxford); representa el idealismo subjetivista en su forma más acentuada. Edith cita la obra *A Treatise concerning the principles of Human Knowledge* [Tratado sobre los principios del conocimiento humano], (Dublín, 1710); véanse también otras obras como: *An essay towards a new theory of vision* [Ensayo sobre una nueva teoría de la visión], (Dublín, 1709); *Three Dialogues between Hylas and Philonous* [Tres diálogos entre Hylas y Filonous], (Londres, 1713); *Alciphron*, (Londres, 1732); *Siris*, (Londres, 1744); etc. (Véase el comentario de Edith en OC, II, pp. 725-726).

NOTA INTRODUCTORIA

a) Marco histórico.

aa) Proceso de redacción

En primer lugar conviene tener muy en cuenta lo expuesto en la Nota introductoria a "Acto y potencia"; pues la relación entre esta obra y la de "Ser finito y ser eterno" es muy íntima. Edith, después de su año de noviciado y profesión (21-IV-1935), recibió del P. Provincial el mandato de preparar el manuscrito "Acto y potencia" para la imprenta. Sin embargo, ella constataba su deficiente formación escolástica, razón que fue presentada al Provincial insistió en su deseo de llevar adelante esa tarea; pero el Provincial insistió en su deseo de que preparase el manuscrito para su publicación¹. Inmediatamente comenzó la revisión de "Acto y potencia"; ya el día 21 de mayo comunicaba a su amiga Hedwig que estaba trabajando en la revisión del mismo; se dio tan intensa y profundamente a esta tarea que nació una nueva obra, de tal manera que de la primera ("Acto y potencia") no quedaría redaccionalmente casi nada².

Conocemos todo el proceso de redacción gracias a las cartas de Edith. Hacia el 20 de mayo de 1935 comenzó Edith la gran revisión "Acto y potencia"³. Al mes siguiente pedía a su amiga religiosa Petra Brining oraciones para "una gran tarea", que intentará cumplir por obediencia⁴. Primero revisó algo el texto; la primera idea era arre-

1 Cf. Cta 474 (a Jacques Maritain, 16-IV-1936), OCI, p. 1167.

2 Cf. Cta 452 (a Hedwig Conrad-Martius, 21-V-1935), OCI, pp. 1136-1137; véase también Cta 456 (a Hedwig, 9-VII-1935), OCI, p. 1143.

3 Cf. Cta 452.

4 Cf. Cta 455 (23-VI-1935), OCI, p. 1142.

Pero cuanto más avanzaba la revisión se reafirmó en la necesidad de una nueva redacción. Y comenzó a escribir de nuevo⁹. Pues como decía a Hedwig Conrad-Martius del texto anterior no quedaría nada en pie, ya que lo encontraba deficiente, y añade: "Ojalá consiga escribir en su lugar algo que merezca la pena"¹⁰. Podría ser el mes de julio de 1935 cuando comenzó la nueva redacción.

En agosto del mismo año, el filósofo A. Koyré visitó a Edith en Colonia, y la Carmelita le entregó "el primer capítulo del gran opus"; para Edith fue un aliciente el ánimo infundido y el interés mostrado por Koyré, pues Edith no quería "ocuparse en ello, si no vale la pena"¹¹.

Para septiembre estaba ya redactada gran parte de la obra, pues la da a Ruth Kantorowicz para copiarla a máquina¹².

A su amigo filósofo Martin Grabmann ya le comunicaba a primeros de febrero de 1936 que estaba "trabajando en la nueva redacción de la obra Acto y Potencia", y que se trataba de "una total transformación"; y hasta le da el título y el lugar donde pensaba publicar: "El nuevo título será Ser finito y ser eterno. El libro debe aparecer en la colección 'Christliches Denken' en Pustet (Salzburgo)", pero aún necesitaba "mucha ayuda del Espíritu Santo para madurarlo bien"¹³.

Dos meses más tarde, en una interesante carta al filósofo Jacques Maritain, le da detalles del lugar de la impresión y del título entero de la obra: "Preparo un volumen para la colección 'Christliches Denken': Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser"¹⁴. Para mayo de 1936 el trabajo estaba hecho, excepto el segundo apéndice, sobre la filosofía existencial de Heidegger, pues se lo entregó a Alois Dempf para que lo leyera; éste quedó muy contento de la obra, y para Edith esta opinión fue un tranquilizante, pues el teólogo encontraba "muy exacto el tratamiento de las cuestiones escolásticas"¹⁵.

9 Cf. Cta 516 (a Roman Ingarden, verano de 1937), OC I, pp. 1222-1223.

10 Cta 456 (a Hedwig Conrad-Martius, 9-VII-1935), OC I, p. 1143.

11 Cta 466 (a Hedwig Conrad-Martius, 17-XI-1935), OC I, p. 1155.

12 Cta 464626 (a Ruth Kantorowicz, 17-XI-1935), OC I, p. 1150.

13 Cta 469 (a Martin Grabmann, 2-II-1936), OC I, p. 1161. Se trataba de la biblioteca (que no la colección) *Christliches Denken* ("Pensamiento cristiano"), trasladada a Salzburgo (Anton Pustet), fue publicada por la abadía benedictina de Seckau.

14 Cf. Cta 474 (a Jacques Maritain, 16-IV-1936), OC I, p. 1167.

15 Cta 483 (a Hedwig Conrad-Martius, 920-VIII-1936), OC I, p. 1179.

glar el texto de "Acto y potencia" y darlo a la imprenta. Prueba de ello es el prólogo que existe escrito de su mano y fechado el 20 de mayo de 1935:

"A esta tarea las siguientes investigaciones constituirán tan sólo una aportación muy modesta. Así lo vi ya claramente, cuando las escribí hace cuatro años. Hoy, cuando las emprendo de nuevo en obediencia a mis superiores, a fin de preparar otra vez estos estudios para la imprenta, lo veo con mayor claridad aún. Edmund Husserl⁵ me formó en el pensamiento filosófico. Yo fui madurando en su escuela, antes de que llegara a conocer el mundo de ideas de Tomás de Aquino. La traducción de las *Quaestiones de veritate*⁶ me permitió asimilarme íntimamente una parte tan grande de ese mundo de ideas, que llegó a ser inevitable una confrontación interna entre él y la forma fenomenológica del pensar.

Un primer resultado de esa confrontación —no mucho más que un programa de trabajo— fue mi pequeña aportación a la miscelánea de homenaje a Husserl por su 70º cumpleaños⁷.

El segundo intento, más extenso y profundo, lo constituyen las presentes investigaciones. Enlazan con algunos conceptos tomistas fundamentales, pero no pretenden ser una exposición completa del sistema tomista ni una actitud definitiva ante él. Para semejante realización me falta el fundamento esencial de un extenso conocimiento de la filosofía medieval. Las circunstancias externas de mi vida no me permitieron nunca llenar esa gran vacío que existe en mi formación filosófica. Pude irlo remediando únicamente en la medida en que otras obligaciones de mi profesión me lo permitieron. Por tanto, lo único que puedo hacer ver ahora es hasta qué punto, pertrechada doblemente con las formas del pensamiento medieval y con las del pensamiento moderno, he tratado de dominar las grandes cuestiones relativas al ser. Tal vez mi trabajo pueda ser una ayuda para que otros avancen más en esta materia.

Hermana Teresia Benedicta a Cruce, O.C.D.

Convento de Religiosas Carmelitas de Colonia-Lindenthal, 20.V.1935⁸.

5 E. Husserl, cf. nota 1, p. 149.

6* *Untersuchungen über die Wahrheit*, Verlag Borgmeyer, vol. I (Breslau 1931); vol. II (1932); *Lateinisch-deutsches Wörterverzeichnis* (1935); véase: *Edith Steins Werke*, vols. III y IV.

7* *Husserl Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*, Verlag Niemeyer (Halle, 1929).

8 ACC, P/A-IV; fue publicado en ESW XV, pp. 63-64.

Como podemos constatar, la nueva obra básicamente estaba hecha en diez meses, a pesar de las pocas horas diarias que le quedaban libres para el trabajo. Con todo, era consciente de que todavía le quedaba "mucho que revisar y corregir"; sin embargo pensaba presentarlo en la imprenta para pascua de 1937¹⁶.

Su amiga y filósofa Hedwig estaba al tanto de la obra de Edith, que a comienzos de octubre de 1936 ya denominaba como "gran ontología", expresión de la que se quejaba la Autora, pues la obra era "sólo un pequeño intento, aun cuando inmodestamente voluminoso"¹⁷.

A comienzos de 1937 el primer tomo de su "opus" estaba preparado, pero quedaba por pasar a máquina la otra parte y aún falta el imprimatur del P. Provincial¹⁸. Ernst Groer, estaba copiando el manuscrito a máquina, y el 26 de junio recogía otra parte del manuscrito, posiblemente la última del primer volumen¹⁹. A comienzos del verano se entregó el manuscrito del primer volumen a la editorial Anton Pustet de Salzburgo para su impresión; y respecto al segundo volumen sólo faltaba pulirlo²⁰.

bb) Camino tortuoso de la impresión.

Con la entrega del trabajo en la imprenta comenzó un auténtico viacrucis para la Autora de la "desafortunada obra"²¹, una carrera de obstáculos infranqueables.

Después de varios meses se constataba que Anton Pustet no estaba en condiciones de imprimir el libro; sin embargo, Jacob Hegner en Viena estaba dispuesto a imprimirlo²². Edith pide a Pustet la devolución del manuscrito, dándose pacíficamente de baja; y el manuscrito fue enviado a Hegner; la aceptación definitiva de este señor sería un regalo de Navidad, pensaba Edith²³. Sin embargo, después de varias semanas la respuesta de Hegner no le llegaba, y pedía a Hedwig la

16 Cta 484 (a Petra Brüning, 13-IX-1936), OC I, p. 1181; cf. Cta 489 (a Hedwig Conrad-Martius, 13-IX-1936), OC I, p. 1187

17 Cta 489 (a Hedwig Conrad-Martius, 13-IX-1936), OC I, p. 1187.

18 Cf. Cta 496 (a Hedwig Conrad-Martius, 13-I-1937), OC I, p. 1187.

19 Cf. Cta 180* (Ernst Groer a Edith Stein, 25-VI-1937), OC I, p. 1556.

20 Cf. Cta 516 (a Roman Ingarden, verano de 1937), OC I, p. 1223.

21 Cta 521 (a Petra Brüning, 9-XI-1937), OC I, p. 1231.

22 Cf. Cta 521 (a Petra Brüning, 9-XI-1937), OC I, p. 1231.

23 Cf. Cta 528 (a Petra Brüning, 12-XII-1937), OC I, p. 1239; cf. Cta 521 (a Petra Brüning, 9-XI-1937), OC I, p. 1231.

dirección del impresor Otto Müller, para pedirle, en caso necesario, el imprimatur de Salzburgo²⁴.

Esta posibilidad fracasó, y el manuscrito se entregó a Borgmeyer, en Breslau, quien en años anteriores había publicado varias obras de Edith. En septiembre de 1938 Edith no podía decir a Ana Lehner cuándo podría salir la obra, pues llevaba mucho retraso, y le aconsejaba que escribiera una postal a la editorial pidiendo información, pues esto podría acelerar la impresión²⁵.

Al mes siguiente, para mediados de octubre, le llegaron parte de las primeras pruebas de imprenta; pero después vino otro parón, que lamentaba Edith diciendo: "esto va tan irregularmente, no es posible saber cuándo aparecerá el opus. Bien mirado, al menos el primer volumen debería estar listo para Navidades"²⁶.

A fines de noviembre le llegaron más pruebas de imprenta, Edith estaba preparando las correspondientes a los últimos textos del primer volumen y los primeros del segundo, así se lo comunicaba a Walter Warnach, quien le ayudaba a corregirlas²⁷.

El día 9 de diciembre, mientras estaba imprimiéndose el segundo tomo, Edith no sabía cuándo podría aparecer el libro, y si apareciera sería el "regalo de despedida a Alemania"; pues ya estaba preparada su salida de Colonia para Echt (Holanda) antes de terminar el mes de diciembre²⁸.

Ya desde Echt, el 13 de enero de 1939, Edith comunicaba a su ayudante en la corrección de pruebas de imprenta, que ella tenía un ejemplar completo corregido, y que el sobrante lo había recibido él, "por desgracia demasiado, debido a las prisas de la evacuación"²⁹. Efectivamente, después de Reyes había recibido las últimas galeradas del segundo volumen y las pruebas compaginadas del primero³⁰. Al mes siguiente comunicaba a Petra Brüning cómo estaba confeccionando el índice, y le pedía si podría ayudar al Carmelo de Colonia a cubrir los gastos de impresión y a difundir el libro³¹. En abril la

24 Cf. Cta 533 (a Hedwig Conrad-Martius, 17-I-1938), OC I, p. 1247.

25 Cf. Cta 558 (a Anna Lehner, 3-IX-1938), OC I, p. 1275.

26 Cta 562 (a Agnella Stadtmüller, 20-X-1938), OC I, p. 1280.

27 Cf. Cta 572 (a Walter Warnach, 1-XII-1938), OC I, p. 1291.

28 Cf. Cta 573 (a Petra Brüning, 9-XII-1938), OC I, p. 1292.

29 Cta 581 (a Walter Warnach, 13-I-1939), OC I, p. 1299.

30 Cf. Cta 592 (a Walter Warnach, 14-IV-1939), OC I, p. 1311.

31 Cf. Cta 587 (a Petra Brüning, 17-II-1939), OC I, p. 1304.

impresión estaba de nuevo detenida, "y, otra vez, parece como si en absoluto tuviera visos de terminarse"³².

cc) Obstáculo de ser judía.

A mediados de junio de 1939 el asunto de la impresión se veía muy oscuro. Edith deseaba hablar con Cornelius Leunissen, Provincial de los Carmelitas Descalzos de Holanda; pues ella ya no estaba segura de que el editor culminara el trabajo³³. En octubre todavía "la gran obra" estaba parada: "el editor ha perdido el ánimo. Todos los esfuerzos han fracasado. No sé qué otra cosa hacer, si no es ponerlo en manos del Señor"³⁴.

En febrero del año siguiente da cuenta detallada de la situación a Malwine Husserl, la esposa del gran Maestro: después de describir brevemente la desafortunada historia de la impresión de su obra, le da cuenta de la nueva situación por las disposiciones del gobierno de alejar de la vida cultural alemana a los judíos. Los editores no podían ya atreverse a editar el libro en nombre de Edith, por eso se proponía a Edith publicarlo en nombre de la Priora de Colonia; y la Autora explicaba el asunto a la señora Malwine: "Cuando ya estaban ajustadas las páginas del primer volumen, se detuvo todo, porque B[orgmeyer] tuvo miedo de sacar la obra bajo mi nombre (n. b. nombre religioso). Hubiera estado de acuerdo en poner: por una Carmelita. Pero esto no le convenció. Él quería poner el nombre de la M. Priora de Colonia³⁵ (Teresa Renata de Spiritu Sancto; conocida como escritora). A esto me he opuesto siempre: 1º porque no es verdad; 2º porque no tiene sentido (para los entendidos, incluso sin nombre, está claro de quién es el libro); 3º por el peligro para la querida Madre, el convento y toda la provincia carmelitana de Alemania"³⁶.

dd) Búsqueda infructuosa de otro editor.

En junio de 1939 el editor Borgmeyer estaba en negociaciones con un editor suizo³⁷. Edith nos cuenta también cómo el editor estaba

32 Cta 592 (a Walter Wamach, 14-IV-1939), OC I, p. 1311; Cta 594 (a Eduard Lange, 21-IV-1939), OC I, p. 1313.

33 Cf. Cta 598 (a Cornelius Leunissen, 27-VI-1939), OC I, p. 1317.

34 Cta 606 (a Agnella Stadtmüller, 29-X-1939), OC I, p. 1325.

35 El 3 de mayo de 1939 el editor Otto Borgmeyer pedía a Edith cambiar el prólogo y que lo escribiera al Priora de Colonia (Cf. Carta 204*, OC I, p. 1584.

36 Cta 619 (a Malwine Husserl, 29-II-1940), OC I, p. 1338.

37 Cf. Carta 212* (Otto Borgmeyer a Edith Stein, 22-VI-1939), OC I, p. 1589.

dispuesto a vender la obra a una editorial extranjera; pero en Holanda no se había podido encontrar; y en esta situación escribía Edith, "Lovaina era la última esperanza"; pero se presentaban graves inconvenientes: había 60 pliegos compuestos; 3000 kg de plomo; si hubiera dispuesta una editorial Edith ayudaría a hacer un contrato con Borgmeyer; "Quizás estuviera dispuesto a concluir la impresión por encargo de una editorial belga e imprimir su empresa en la hoja del título. Los libros concluidos serían más fácil de transportar que 3000 kg de plomo"³⁸.

Ya en abril Edith ante la imposibilidad de sacar adelante la edición se mostraba tranquila; así manifestaba al franciscano Herman Leo van Breda, el que había salvado de la persecución a Malwine Husserl y cantidad de manuscritos de Edmund Husserl, trasladándolos a Bélgica: "Siempre me sentí obligada a hacer lo que pueda para tratar de resolver el asunto. Pero una vez que he hecho lo posible, me quedo tranquila. Deus providebit"³⁹.

En una interesante carta al profesor Marvin Farber, quien acababa de fundar en Buffalo la "International Phenomenological Society", Edith tanteaba la posibilidad de publicar la obra en Estados Unidos, y le daba los nombres de amigos caedráticos (Fritz Kaufmann y Gerhart Husserl) y familiares de carrera universitaria que le podrían ayudar⁴⁰.

Siete meses más tarde escribía al mismo profesor Marvin agrade-ciéndole "todos sus amables esfuerzos a favor de la publicación del desventurado opus. Comprendo perfectamente que en los últimos meses apenas pudiera hacer algo en el asunto. De todos modos quisiera enviarle una copia del contrato con la editorial, para que usted y los otros señores, que se interesan en el asunto, conozcan la situación comercial. Si allí hubiera alguna esperanza, entonces lo mejor sería ponerse directamente desde allí en relación con la editorial Franke (propietario Otto Borgmeyer, Breslau I, An der Sandkirche 3) y con la Rev. Madre Priora del Carmelo de Colonia"⁴¹.

Y por último, al año siguiente, escribía al P. Jan Hille Nota, S. J., profesor de filosofía, preguntando si existía alguna posibilidad de

38 Cta 619 (a Malwine Husserl, 29-II-1940), OC I, p. 1338.

39 Cta 621 (a Herman Leo van Breda, 3-IV-1940), OC I, p. 1342.

40 Cf. Cta 625 (a Marvin Farber, 4-IV-1940), OC I, pp. 1345-1346.

41 Cta 632 (a Marvin Farber, 4-XI-1940), OC I, pp. 1355-1356.

publicar el "grueso libro" en los Países Bajos, y en ese caso habría que traducirlo al holandés⁴².

Cuando en 1945 la noticia de su posible muerte llegó a América, su amigo filósofo Fritz Kaufmann (Edith había muerto en Auschwitz el 9-VIII-1942), no queriendo dar crédito a la noticia, mostraba su preocupación al profesor Marvin Farber por los "dos grandes tomos", compuestos ya tipográficamente, pero que no habían podido publicarse porque eran la obra de una autora judía⁴³.

b). **Manuscritos autógrafos y originales.**

aa) Manuscritos autógrafos. (ACC, A-I-5)

El manuscrito autógrafo de la obra "Ser finito y ser eterno" se halla en el archivo steiniano de las Carmelitas Descalzas de Colonia, manuscrito restaurado, y guardado en una caja hecha para tal fin. Se trata de 1099 hojas (no todas iguales, c. 210 x 162 mm) numeradas (además hay que tener en cuenta que con frecuencia se añaden hojas, v. gr., 43¹-43¹⁹), más prólogo y otras hojas en las que se contiene el amplio índice (hay varias redacciones del índice). A esto hay que añadir 78 páginas numeradas correspondientes al primer apéndice ("Castillo interior") y otras 155 páginas numeradas correspondientes al segundo apéndice sobre la filosofía existencial de M. Heidegger (también existe copia mecanografiada de este segundo apéndice: P/A-I-5).

El manuscrito está repartido en dos tomos, tal como se quería publicar... El manuscrito se conserva en buen estado y, se halla en dos cajas de cartón cubiertas de tela.

Además, existe un cuaderno autógrafo de Edith (P/A-I-5) de 109 hojas numeradas que contienen un índice de materias de la obra "Ser finito y ser eterno".

bb) Pruebas de imprenta... (ACC)

Como ya hemos mencionado Edith misma se empeñó en imprimir esta obra, aunque no llegó a publicarse durante su vida. Esa es la

42 Cf. Cta 658 (a Jan Hille Nota, 29-XI-1941), OC I, p. 1390.

43 Cta 60** (Fritz Kaufmann a Marvin Farber, 9-IX-1945), OC I, p. 1702.

razón que explica el que tengamos bastantes textos de esta obra en pruebas de imprenta, primero en galeradas y después con formato definitivo y con numeración de páginas. Para evitar confusiones en este momento hablaremos del tomo primero y segundo, tal como los tenía preparados Edith para su publicación.

- Galeradas o primeras pruebas (t. I)

Tenemos dos copias en galeradas del tomo I: a) una copia (c. 300 x 145 mm) fue corregida por el amigo de Edith, Walter Warnach; esta copia consta de 225 hojas de texto y 9+11 hojas de notas, lleva la signatura B-I-6c. b) la otra copia está corregida por Edith misma: son hojas de tamaño desigual (c. 320 x 155 mm); este texto original de Edith lleva la signatura A-I-5.

- Pruebas de imprenta más definitivas (t. I)

Poseemos pruebas de imprenta que serían las definitivas, en las que Edith hizo las últimas correcciones; corresponden al tomo primero, que tendría 428 pp., y que contenían los cinco primeros capítulos de su obra. Este texto original lleva la signatura A-I-5.

- Galeradas o primeras pruebas (t. II)

Existen galeradas o primeras pruebas del segundo tomo (A-I-5); se trata de los capítulos VI-VIII y los dos apéndices. Son 199 hojas de texto y 13 de notas. El texto se halla con muchas correcciones autógrafas de Edith misma.

c) **Ediciones.**

- Ediciones alemanas:

Esta obra original "Endliches und ewiges Sein" se publicó en 1950: Edith STEIN, Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Louvain - Freiburg (Nauwelaerts-Herder), 1950, XVI+497 pp. (ESW II). (1962, 31986).

Recientemente ha sido publicado en la nueva colección ESGA: Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. (Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg). Freiburg-Basel-Wien, 2006, XLII+531 pp. (ESGA 11/12, edición preparada por Hans Andreas Uwe Müller) (Verlag Herder).

- Ediciones en otras lenguas:

Esta obra importante, la más voluminosa de las de Edith, ha sido traducido a diversas lenguas, v. g., a la francesa, italiana, española, polaca, inglesa:

Edith STEIN (Soeur Thérèse Bénédicte de la Croix, O.C.D.) L' être fini et l' être éternel. Essai d'un atteinte du sens de l' être. (Traduit de l' allemand para G. Gasella et F. A. Viallet). Beauvechain (Editions Nauwelaerts) 1998, XXVIII+532 pp. (Les oeuvres d' Edith Stein, II). Pero ya había aparecido en 1972.

Edith STEIN, Essere finito y essere eterno. Per una elevazione al senso dell' essere (Traduzione dal tedesco di Luciana Vigone), Roma, (1988), 41999 (Presentazione di Angela Ales Bello), 560 pp.

Edith STEIN, Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser. (Traducción de Alberto Pérez Monroy). México (Fondo de Cultura Económica), 1994, 551 pp. (Ha tenido otra edición).

Edith STEIN, Byt skonczoney a byt wieczny (traducción de Janina Adamska), Poznan, 1995, 518 pp.

Edith STEIN, Finite and Eternal Being. And Attempt at an Ascent to the Meaning of Being, (traducción de Kurt F. Reinhardt), 2002, XXXII+625 pp.

d) La presente edición.

La presente edición castellana se basa principalmente en las últimas pruebas de imprenta del primer tomo y las galeradas o primeras pruebas de los textos correspondientes al segundo tomo. En los textos impresos plasmó Edith su voluntad respecto al texto definitivo; por esta razón respetamos y seguimos estos textos corregidos que no llegaron a publicarse en vida de Edith.

Por otra parte, se ha hecho uso de la primera traducción española de Alberto Pérez, pero ampliamente revisada y corregida por J. Urkiza. La traducción de los dos apéndices, una (la correspondiente al "Castillo interior") es de Francisco Javier Sancho (que ya se había publicado en el tomo V), y la otra (la correspondiente a la filosofía existencial de Heidegger) es de José Mardomingo.

Respecto al texto del primer apéndice ("El Castillo interior") conviene decir que en el tomo V lo publicamos según el autógrafo existente de Edith, pero ahora, además, tenemos en cuenta las galeradas o primeras pruebas corregidas por Edith; así la numeración de páginas dentro del texto que colocamos entre corchetes es distinta, y hace referencia a la paginación de las pruebas de imprenta.

Conviene advertir que en algunas citas textuales, especialmente de Aristóteles y de santo Tomás, Edith tenía la costumbre de remarcar algunas palabras originales griegas o latinas, y ella las iba añadiendo, a veces en paréntesis; pero teniendo en cuenta que nosotros en la mayoría de los casos citamos textos de publicaciones ya existentes en castellano, cuando a estos textos añadimos las palabras griegas o latinas lo hacemos por respetar el estilo de Edith, pero hay que tener en cuenta que esas palabras griegas o latinas no se hallan como tal en el texto castellano que citamos.

e) Algunas referencias bibliográficas en español.

En esta obra de "Ser finito y ser eterno" Teresa Benedicta cita textos de diversos autores, como E. Husserl, y especialmente Aristóteles, santo Tomás de Aquino, san Agustín, etc.

En esta edición, tomamos los textos directamente de las traducciones ya existentes de los referidos filósofos. Y respecto a la citación en las notas respetamos las referencias de la Autora, pero añadimos entre corchetes las referencias a la traducción española correspondiente. Esas traducciones son las siguientes:

ARISTÓTELES, Metafísica, Madrid, 1994, public. por Tomás CALYO MARTÍNEZ, (Editorial Gredos).

ARISTÓTELES, Acerca del alma, Madrid, 1983, public. por Tomás CALYO MARTÍNEZ, (Editorial Gredos).

(De ente et essentia:.) Santo TOMÁS DE AQUINO, Opúsculos y cuestiones seleccionadas, I, Filosofía (1) Madrid 2001, BAC mayor, 68).

Santo TOMÁS DE AQUINO, Suma de Teología, I, Parte I, Madrid 1988, (BAC mayor, 31).

Santo TOMÁS DE AQUINO, Suma de Teología, IV, Parte II-II (b), Madrid 1994, (BAC mayor, 45).

Santo TOMÁS DE AQUINO, Suma de Teología, V, Parte III e índices, Madrid 1994, (BAC mayor, 46).

SAN AGUSTÍN, Obras, *Tomo V: Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Madrid, 1948 (BAC, 39).

SAN AGUSTÍN, Obras, XXI. Enarraciones sobre los Salmos, Madrid, 1966, (BAC 255) (Ed. preparada por Balbino Martín Pérez, O.S.A.).

SAN AGUSTÍN, Obras, XXII. Enarraciones sobre los Salmos, Madrid, 1967, (BAC 264) (Ed. preparada por Balbino Martín Pérez, O.S.A.).

SAN AGUSTÍN, Obras completas. XXIX. Escritos bíblicos, Madrid, 1992, (BAC 521).

Clemente FERNÁNDEZ, Los filósofos medievales. Selección de textos. II, Madrid 1980, (BAC 418).

Edmund HUSSERL, Investigaciones lógicas, I, Madrid, 1999 (Alianza Editorial).

Respecto al Enchiridion Symbolorum Edith usa la abreviatura "Dz" (DENZINGER-BANNWART, Enchiridion Symbolorum, ed. II, Friburgo-en-Bresgau, 1910). La versión castellana la tomamos de H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum..., Barcelona, 1999.

Santo TOMÁS DE AQUINO, Suma Contra los Gentiles, I, Madrid 1952, (BAC, 94).

f) Dos apéndices.

aa. Intención steiniana de hacer dos apéndices.

Respecto a los dos apéndices conviene hacer algunas anotaciones más precisas. Extrañamente la edición alemana de 2006 (ESGA 11/12) puso como primer apéndice el comentario a la obra de Heidegger (Sein und Zeit = Ser y tiempo) y como segundo apéndice el comentario a la obra teresiana (Die Seelenburg = El Castillo interior). Respetando el manuscrito y las pruebas de imprenta definitivas el orden debería ser al revés, según la expresa intención de Edith.

En las pruebas de imprenta corregidas por Edith hay referencias en nota al apéndice tanto referente a la obra de Teresa como de Heidegger. Sin embargo, no aparece así en el manuscrito autógrafo de Edith.

Según este manuscrito autógrafo Edith tenía ya programado su comentario en apéndice a la obra teresiana; así aparece en las páginas 43ª y 875.

El apéndice sobre la obra heideggeriana no lo tenía proyectado inicialmente, sino que decidió hacerlo con posterioridad. Esto se aprecia claramente en el manuscrito autógrafo; así, por ejemplo, en la p. 43ª (en que le correspondía hacer en nota referencia al apéndice como aparece en las pruebas de imprenta) no aparece nada; y sin embargo sí hay diversas notas expresamente hechas y referentes a la obra de Heidegger "Sein und Zeit". Todavía se aprecia esto más significativamente en la p. 88 del manuscrito autógrafo, donde ocurre lo mismo. Sin embargo, en esta p. 88, Edith hizo la nota correspondiente citando "Sein und Zeit", con un breve comentario; pero más tarde, seguramente en una revisión posterior, durante la cual ya tendría Edith decidido incluir el apéndice sobre esta obra heideggeriana, ella tachó el breve comentario, y añadió con otra tinta distinta: "Véase apéndice".

La misma Edith dice en su prólogo que sólo cuando había terminado de escribir el libro vio la necesidad de añadir un comentario a la filosofía existencial de Heidegger.

bb. "El castillo interior".

Este apéndice "El castillo interior" fue escrito probablemente a comienzos de 1936. Consta de dos partes: en la primera, pp. 1-59 del texto autógrafo, analiza la obra teresiana; y en la segunda, pp. 60-78, echa una mirada a la obra a la luz de la psicología moderna. La misma Edith hace la separación de uno y otro aspecto, típica de ella, con la colocación de tres estrellitas (p. 59).

El texto autógrafo, como queda dicho, se halla en un gran estuche que conserva cuidadosamente el gran manuscrito de "Ser finito y ser eterno"; son 81 páginas (207 x 147 mm): una página del título sin numerar, después vienen las páginas 1-44, (p. 45 no existe, pues por error pasó del 44 al 46), 46-77, 70a-70c, 71-78.

A pesar de los intentos de Edith de publicar la gran obra con sus dos apéndices, sin embargo, por la situación extremadamente difícil para los judíos, el texto que se imprimió, no llegó a publicarse en vida de la autora. Sólo se publicó posteriormente, en 1962, en la colección Edith Steins Werke, VI, 39-68. Precisamente las pruebas del que iba a ser el segundo tomo (A-I-5) sirven de base para esta edición.

En lengua castellana ha sido publicado en Obras selectas, Monte Carmelo, Burgos 1997, 413-447; también fue publicado en el quinto tomo de la presente edición de Obras completas de Edith.

bb. "La filosofía existencial del Martín Heidegger. Ser y tiempo".

Este apéndice constituye el final de la obra "Ser finito y ser eterno". Edith en su prólogo a "Ser finito y Ser eterno" nos cuenta cómo a lo largo de esta obra le venía a la memoria la filosofía existencial de Heidegger, presentada en "Ser y tiempo" y la tesis opuesta de Hedwig Conrad-Martius en la tentativa de fundamentar la metafísica, es decir, la cuestión sobre el ser; y al terminar Edith su obra, nos dice ella, "surgió la necesidad de contraponer estas dos tentativas tan diferentes que conciernen al sentido del ser. Así se realizó el apéndice sobre la filosofía existencial de Heidegger".

Durante el verano de 1936, principalmente en los meses de julio y agosto estaba muy ocupada con el segundo apéndice, el de la filosofía existencial de Heidegger⁴⁴.

Este escrito nos ha sido transmitido en manuscritos autógrafos, originales y copias.

- El manuscrito autógrafo de Edith, que se halla en el archivo steiniano de las Carmelitas Descalzas de Colonia (A-I-5) consta de 155 hojas (210 x 165 mm) escritas por una cara. Además también hallamos las páginas 99ª y 106ª, y otras 12 páginas tachadas que se hallan en el reverso de las hojas, textos que corresponden a otro escrito, llevan los números de páginas 5-8, 11-13, 15-19.

En la primera hoja sólo aparece el título: "Anhang II. Martin Heideggers Existentialphilosophie" (Apéndice II: La filosofía existencial de Martín Heidegger).

- Originales. Así podemos designar las primeras pruebas de imprenta, que fueron corregidas por Edith misma. Estas pruebas nos presentan el texto deseado por Edith para su publicación, por esta razón las tomamos nosotros como base para nuestra traducción y publicación.

- En el Carmelo de Colonia (A-I-5) hay una copia mecanografiada que corresponde a las pruebas de imprenta que contienen las correcciones de Edith.

- Tenemos conocimiento de que en abril de 1942 el Jesuita, profesor de filosofía, Jan Hille Nota, procuró que se copiara a máquina este texto sobre Heidegger⁴⁵.

44 Cf. Cta 483 (a Hedwig Conrad-Martius, 20-VIII-1936), OC I, p. 1179.

45 Cf. Cta 255* (Jan Hille Nota a Edith Stein, 19-IV-1942), OC I, p. 1640.

El libro "Ser finito y ser eterno", lo mismo que su apéndice II "La filosofía existencial de Martín Heidegger" no pudo ver la luz en vida de la Autora, por ser ésta judía, y las imprentas no pudieron dar el último paso, aunque todo estaba preparado.

En 1950 apareció, por fin, el "Ser finito y ser eterno" (ESW II, XVI+497 pp.), pero sin el apéndice II sobre Heidegger. "Martin Heideggers Existentialphilosophie" (La filosofía existencial de Martín Heidegger) lo publicó por vez primera L. Gelber en Welt und Person, t. VI, Louvain-Freiburg, 1962, 69-135 (Edith Steins Werke).

También se publicó en francés por medio de Philibert Secretan en Edith STEIN, Phénoménologie et philosophie chrétienne, Paris (Les Editions du Cerf) 1987, 63-130.

ella trabajaba todavía en las "Investigaciones sobre la verdad"⁴. [2] Cuando quedó terminada la traducción y estaba ya en la imprenta, se tomó de nuevo la tentativa de confrontación, esta vez sobre una base objetiva más extensa. En el transcurso del año de 1931 surgió un borrador más amplio. El tema central lo constituía la explicación de los conceptos "acto" y "potencia"; según estos dos conceptos debía también ser titulado todo el trabajo⁵. Una elaboración más profunda — ya entonces reconocía como necesaria — no se pudo llevar a cabo a causa de otro trabajo profesional diferente a éste.

Cuando la autora fue admitida en la orden de los Carmelitas Descalzos, después de terminar su año de noviciado, recibió de sus superiores el encargo de preparar su antiguo borrador para imprimirlo. Ha resultado una versión completamente nueva; únicamente fueron incluidas unas cuantas hojas (el principio de la primera parte) de la versión anterior.

Se conservó el punto de partida, a saber, la doctrina tomista del acto y la potencia, pero sólo como punto de partida. La obra se centró en la *cuestión sobre el ser*. La confrontación entre el pensamiento tomista y el fenomenológico es el resultado del análisis objetivo de esta cuestión. Y ya que estas dos preocupaciones, —la búsqueda del sentido del ser y el esfuerzo de fusionar el pensamiento medieval con el vivo pensamiento contemporáneo,— no sólo constituyen su preocupación personal, sino que domina la vida filosófica y es sentida por muchos filósofos como una necesidad íntima, por eso la autora considera posible que su tentativa pueda ser útil a los demás, por más insuficiente que sea. Ella es muy consciente de esta insuficiencia. Ella es una novata en escolástica, no puede pretender más que progresivamente y [3] de manera fragmentaria assimilar los conocimientos que le hacen falta. Por eso no podía pensar en dar una descripción histórica de las cuestiones tratadas. El referirse a las soluciones que se presentan no constituye más que un punto de partida para una discusión objetiva. Y tal procedimiento podría resultar no sólo el camino a una mayor claridad objetiva —ningún sistema de pensamiento humano alcanzará jamás un punto de perfección tal que no se pueda sentir necesidad de más claridad— sino que también puede ser el camino a

PRÓLOGO

Este libro ha sido escrito por una principiante para principiantes. La autora, a una edad en que los demás podrían pretender el título de maestro, estaba obligada a volver a comenzar su camino. Formada en la escuela de Edmundo Husserl¹, había escrito una serie de trabajos según el método fenomenológico. Estos tratados aparecieron en el Anuario de Husserl, y así fue conocido su nombre en una época en que había dejado sus trabajos filosóficos y en que no pensaba ya en una actividad pública. Había encontrado el camino a Cristo y a su Iglesia y estaba ocupada en sacar sus consecuencias prácticas. Como maestra en el instituto de formación de muchachas de las dominicas de Espira², tuvo la posibilidad de acimatarse pronto en el auténtico mundo católico. Así, muy pronto despertó en ella el deseo de conocer los principios conceptuales de este mundo. Era casi natural comenzar por las obras de santo Tomás de Aquino. La traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate* permitió a la autora volver a sus trabajos filosóficos.

Santo Tomás encontró en ella a una alumna llena de respeto y de buena voluntad, pero no podía hacer tabla rasa de su intelecto, pues éste estaba ya marcado con una fuerte impronta, que no se podía negar. El encuentro de los dos mundos filosóficos exigía una confrontación. La primera expresión de este anhelo fue la modesta colaboración en el Homenaje escrito a Husserl, "La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás"³, que escribió durante el tiempo en que

1 Edmundo Husserl (1859-1938), cf. nota 1, p. 149.

2 Instituto de Santa Magdalena, dominicas de Espira, donde Edith enseño y vivió desde abril de 1923 hasta marzo de 1931.

3* *Festschrift*, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet [Homenaje dedicado a E. Husserl en su 70 aniversario de su nacimiento], Halle, Niemeyer, 1929, pp. 315 y ss.

4* *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, Breslau, Borgmeyer, t. I, 1931; t. II, 1932; índice, 1934.

5 Se refiere a su trabajo "Acto y potencia" que Edith redactó en 1931 como trabajo que sirviera para conseguir una cátedra universitaria; en el presente tomo, pp. 237-536.

un vivo cambio de pareceres con los antiguos pensadores y el entendimiento de que, a pesar del tiempo y de las barreras constituidas por las naciones y las escuelas, hay algo que es a todos común, a todos los que buscan lealmente la verdad. Si este intento contribuye en algo a despertar el ánimo respecto a dichos pensamientos filosóficos y teológicos, entonces no ha sido en vano intento.

Alguno tal vez se pregunte cuál es la relación de este libro con la "Analogia entis" del P. Erich Przywara S.J.⁶ Se trata, aquí y allá, del mismo tema, y el P. Przywara ha señalado en su prólogo que las primeras tentativas de la autora por una confrontación entre Tomás y Husserl fueron de importancia para él. La primera versión de su obra y la versión definitiva de la "Analogia entis" fueron escritas casi simultáneamente, pero ella pudo examinar los primeros esbozos de la "Analogia entis" e incluso, durante los años de 1925 a 1931, gozó de un vivo intercambio de ideas con el P. E. Przywara. Este intercambio, seguramente, tuvo una influencia determinante sobre el planteamiento de los dos autores. (Para ella además significó una fuerte motivación a tomar de nuevo sus trabajos filosóficos). Objetivamente el aparecido primer tomo de "Analogia entis" es un examen preliminar metódico y crítico [4] de las cuestiones que han sido consideradas en el presente libro y que el P. E. Przywara reservó para su segundo tomo (conciencia - ser - mundo)⁷. Efectivamente existe cierto cruce de temas, ya que por una parte la analogía es considerada como la ley fundamental que domina a todo ente y por lo tanto también debe determinar el método, por otra parte la investigación objetiva del ente conduce por el sentido del ser al descubrimiento de esta misma ley fundamental. Las investigaciones emprendidas aquí no abarcan la problemática en toda la extensión, tal como ha sido desarrollado en la "Analogia entis I".

La conciencia está tratada como un camino de acceso al ente y como un género particular del ser, pero la relación recíproca de la conciencia y del mundo objetivo no ha sido puesta como fundamento de la manera sistemática, y no son investigadas las configuraciones de la conciencia que corresponden a la estructura del mundo objetivo⁸.

6* P. E. PRZYWARA, S.J., *Analogia entis. Metaphysik*, I, *Prinzip*, München, Kösel-Pustet, 1932.

7* Cf. *Analogia entis* I, prefacio, p. IX.

8* Ellas constituyen el campo de investigación que E. Husserl designó como objeto de la fenomenología trascendental.

Igualmente la dimensión de lo que está en el pensamiento sólo es considerado como un género particular del ente, y la relación recíproca del ente y de su concepción conceptual sólo es mencionada ocasionalmente, pero no tratada con exhaustividad en cuanto tema propio. Se trata de una autolimitación consciente: lo que se pretende aquí es esbozar una doctrina del ser y no un sistema filosófico. *El hecho de que* sea examinada en sí misma la doctrina del ser supone, ciertamente, una comprensión de su relación con la doctrina de las formas constitutivas de la conciencia y de la lógica, que sólo podría estar suficientemente fundada en una teoría completa del conocimiento y de la ciencia.

[5] Si se compara el procedimiento utilizado en este libro con el exigido en la "Analogia entis I", entonces el pensamiento "histórico interno" ciertamente cede el paso a los esfuerzos en favor de la "verdad suprahistórica". Pero en lo que E. Przywara designa como descripción del "pensar de la criatura"⁹, se encuentra una justificación del camino que ha escogido la autora: una diversidad de espíritu condiciona también una diversidad del método científico y de la complementación recíproca de las contribuciones, que diversos espíritus, según su talento unilateral pueden actuar, resulta el progreso en el camino a la "verdad suprahistórica". A estas unilateralidades, condicionadas naturalmente pertenece el hecho de que para *mi* pensador es el camino indicado para encontrar el acceso a las "cosas" por la comprensión conceptual, que otros espíritus han ya dado, -su fuerza es el "entender" y el descubrir nexo histórico; *otro* se siente llamado por su espíritu particular a la directa búsqueda objetiva y consigue la comprensión de obras espirituales de otros sólo con la ayuda de elementos que él mismo adquiere por su trabajo, - estos espíritus (en cuanto grandes maestros o ayudantes) condicionan la "historia originaria", es decir, el acontecimiento tras el cual va toda historia espiritual. La segunda modalidad de espíritu es la de los nacidos fenomenólogos. Según esto hay que esperar el segundo tomo de la "Analogia entis", cuando aparezca, aportará por su "historicidad intrínseca" un complemento esencial a las investigaciones del presente libro, como lo completa ya el primer tomo en ciertas cuestiones.

Una concordancia fundamental se encuentra en la concepción de la relación entre el creador [6] y la criatura, y también de la relación entre la filosofía y la teología; en lo que concierne al segundo punto,

9* Véase a este respecto la *Analogia entis*, p. 25.

10* Op. cit., p. 24.

con todo, habrá ocasión de hacer algunas anotaciones más adelante¹¹. Común a estos dos libros es además una posición respecto a Aristóteles y Platón, que no reconoce una alternativa entre los dos, sino que trata de encontrar una solución capaz de justificar a los dos, y algo parecido respecto a san Agustín y santo Tomás.

Tal vez, frente a ciertos resultados de este libro, surgirá la pregunta de por qué la autora no se ha apoyado en Platón¹², Agustín¹³ y Duns Scoto¹⁴ en lugar de Aristóteles¹⁵ y santo Tomás¹⁶. A esto hay que responder que ella efectivamente toma como punto de partida a santo Tomás y a Aristóteles. Si la investigación objetiva ha conducido a ciertas metas que quizás ella habría podido alcanzar de una manera más rápida y más fácil partiendo de otro punto, sin embargo, ésa no es razón para apartarse posteriormente del camino que ella ha ido. Ciertamente puede suceder que precisamente los obstáculos y las dificultades que ella se ha visto obligada a superar en este camino puedan ser útiles a otros.

Finalmente, debemos todavía decir una palabra acerca del lazo que existe entre esta obra y las tentativas más importantes, relacionadas en nuestra época, para fundar la metafísica: la filosofía existencial de *Martin Heidegger*¹⁷ y la tesis opuesta, la *doctrina del ser*, tal como la hemos conocido en las obras de *Hedwig Conrad-Martius*¹⁸. En el tiempo en que la autora era¹⁹ asistente de Husserl en Friburgo, Heidegger se acercó a Heidegger y a tener el primer objetivo cambio de pareceres, pero esta incipiente relación se vio pronto interrumpida a causa de una separación en el espacio y por la diversidad del curso de sus vidas. [7] La autora leyó la obra de Heidegger "Ser y tiempo" poco después de su aparición²⁰, y recibió una fuerte impresión, pero en ese momento no pudo entregarse a una objetiva confrontación.

11* Véase el capítulo I, § 4.

12 Platón (428/427-347 a.d.C.), cf. nota 14, p. 155.

13 San Agustín (354-430), cf. nota 6, p. 168.

14 Beato Duns Escoto, nacido en Escocia hacia 1265, murió en Colonia en 1308. Franciscano, estudio teología en París y Oxford. Maestro de teología, enseñó en Cambridge, Oxford y París. Sus obras han ejercido una gran influencia a lo largo de la historia.

15 Aristóteles (384-321 a.d.C.), cf. nota 5, p. 168.

16 Tomás de Aquino (1225-1274), cf. nota 36, p. 113.

17 *Martin Heidegger* (1889-1976), cf. nota 6, p. 243.

18 *Hedwig Conrad-Martius* (1888-1966), cf. nota 16, p. 156.

19 Era en los años 1916-1918.

20 "Sein und Zeit" de M. Heidegger apareció en 1927.

Algunos recuerdos que se remontan a esta primera ocupación con la gran obra de Heidegger, ocasionalmente han surgido durante el trabajo de elaboración de la presente obra. Pero tan sólo cuando el libro quedó terminado, surgió la necesidad de contraponer estas dos tentativas tan diferentes que concierman al sentido del ser. Así surgió el apéndice sobre la filosofía existencial de Heidegger²¹.

De Hedwig Conrad-Martius la autora recibió mucho, pues vivieron juntas durante cierto tiempo, que ya queda lejana, pero este encuentro fue decisivo para ambas, y la autora recibió sugerencias orientadoras. No es de extrañar, pues, que en este libro en muchas partes se note la influencia de las obras de Hedwig Conrad-Martius²².

[8] A todos los que han contribuido al resultado de esta obra, expreso mi reconocimiento desde el fondo de mi corazón.

LA AUTORA

Colonia-Lindenthal²³, 1 de septiembre de 1936

21 Véase en este mismo tomo como apéndice de la obra *Ser finito y ser eterno*.

22 En la impresión original de Edith misma a continuación hay 21 líneas que aparecen tachadas; en estas líneas agradecía a las personas que le habían ayudado. Éste era el texto: "El hecho de que el trabajo haya podido realizarse se debe a la amable providencia de nuestros superiores: a la querida reverenda Madre de nuestra casa y a nuestro anterior y presente P. Provincial, Rdo. P. Teodoro de San Francisco de Asís, OCD, y Rdo. P. Heribert de Santa María. Respecto a la prestación de libros tuve que servirme de la disponibilidad y paciencia de amigos fieles fuera de la Orden. Agradezco la bondad del Reverendísimo archiabado de Beuron, Dr. Rafael Walzer, O.S.B. por haberme prestado durante bastante tiempo algunos libros de la biblioteca de la abadía de Beuron. Igualmente el señor pastor Diefenbach (Colonia-San Pantaleón) me prestó libros durante tiempo indeterminado. El P. Sigisbald Janßen, O.P., me ha apoyado con indicaciones amables. Especialmente obligada estoy a mi querido amigo Alexander Koyré (París) y al señor profesor Alois Dempf (Bonn), cuyos juicios me han animado en el trabajo".

23 Aquí aparece "Lindenthal" con h. La h fue con toda seguridad escrita por la amiga mecanógrafa, pues Edith en ese año y siguiente nunca escribía este nombre con h, al contrario que el resto de los miembros de la comunidad del Carmelo de Colonia. (Véase a este respecto lo explicado en la introducción del primer tomo de esta colección española, p. 131).

fundamentales en torno al ser. La explicación de estos conceptos nos lleva inmediatamente al corazón de la filosofía tomista²⁵.

La primera pregunta que propone santo Tomás en las "Quaestiones disputatae de potentia" es la siguiente: *¿Dios posee potencia?*²⁶ Y en la respuesta [10] se descubre un doble significado de potencia y de acto. Todo el sistema de conceptos fundamentales está dividido por una línea radical que —comenzando por el ser— divide cada concepto en dos, de manera que cada concepto de una y otra parte muestra un rostro diferente: *nada se puede decir en idéntico sentido de Dios y de las criaturas*. Si a pesar de esto se pueden emplear las mismas expresiones para Dios y las criaturas, se debe a que estos términos *no* son *unívocos ni* tampoco simplemente *equivocos*, sino que poseen entre sí una relación *de concordancia*, de analogía, por lo que se podría dar a la línea de separación el nombre de *analogía entis*, con lo que se designa la relación entre Dios y la criatura.

Respecto de Dios se puede y se debe hablar de potencia, pero dicha potencia no está en contraposición al acto. Conviene establecer una distinción entre la potencia activa y la potencia pasiva, y la potencia de Dios es activa. De igual manera, el acto de Dios no es un acto en el mismo sentido que el de la criatura. El acto de la criatura —según uno de los significados del término, que íntimamente están relacionados— quiere decir acción, actividad, que comienza, termina y presupone una potencia pasiva como su fundamento de ser.

El obrar de Dios no tiene ni principio ni fin; subsiste durante toda la eternidad; es la inmutabilidad misma de su ser. No existe nada en él que no sea acto: es "actus purus". Por eso el acto de Dios no presupone ninguna potencia previa como fundamento de ser; no tiene necesidad de ninguna facultad pasiva que exija ser puesta en movimiento, activada desde fuera. Sin embargo, tampoco la potencia activa, que se le atribuye, subsiste junto o fuera del acto: su "poder"; su potencia son intrínsecos al acto mismo. Y, si en relación al mundo exterior —en la creación y en la conservación y la organización del mundo creado— Dios no obra todo lo que podría obrar y para lo que tiene [11] poder,

25* G[allus] MANSER, O.P., (*Das Wesen des Thomismus*, en: *Divus Thomas*, 1924, p. 10) considera que la doctrina de acto y potencia constituye "la esencia más íntima del tomismo", y su gran libro "Das Wesen des Thomismus" ("La esencia del tomismo") (Friburgo-Suiza, 1935) está construida totalmente sobre este pensamiento.

26* *Quaestiones disputatae de potentia*, q. I, a. 1.

[9]

I

INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN DEL SER

§ 1. INTRODUCCIÓN PRELIMINAR A LA DOCTRINA SOBRE ACTO Y POTENCIA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Tomamos como vía de acceso una descripción provisional de la doctrina sobre *acto* y *potencia* en santo Tomás de Aquino. Es una empresa atrevida entresacar de la totalidad de un sistema sólo un par de conceptos particulares con el fin de profundizarlos. Porque el "organon"²⁴ del filósofo es *uno* y cada concepto particular, que se puede deducir, están tan ligados a los demás, que uno se aclara con el otro y ninguno puede ser explicado fuera de todo el conjunto. Sin embargo, hay un hecho esencial que es inherente a todo trabajo filosófico humano: la verdad es *una*, pero se puede separar para nosotros en muchas verdades que debemos conquistar paso a paso; tenemos que profundizar en un punto para que podamos conocer mayores valores, pero cuando se ha abierto un horizonte más vasto, entonces percibiremos en nuestro punto de partida una nueva profundidad.

La contraposición entre potencia (posibilidad, facultad, poder) y acto (eficacia, realidad, acción) está relacionada con las cuestiones

24 El "organon" ("instrumento", "método") originariamente es supuestamente una colección, debida a sabios bizantinos, de seis escritos de Aristóteles, que nos descubre el saber humano sistemática y metódicamente y lo divide en diferentes campos.

si aquí poder y realizar difieren aparentemente, en realidad la potencia no hay más de potencia frente al acto, no hay una potencia no actualizada; porque la autolimitación de la potencia en su efecto hacia el exterior es sí mismo acto y es aplicación del poder. La potencia de Dios es *una*, su acto es sólo *uno*, y en el acto la potencia está enteramente actualizada.

§ 2. LA CUESTIÓN DEL SER A TRAVÉS DEL TIEMPO

Quien ignora el pensamiento escolástico podría tener la impresión de estar frente a una discusión teológica, puesto que se trata del *Creador* y de la *criatura*. Las explicaciones ulteriores mostrarán que estas expresiones tienen un sentido estrictamente filosófico, aunque se les haya descubierto por primera vez a aquellos que, por la revelación, conocieron a Dios como creador. Con su doctrina de acto y potencia, santo Tomás se encuentra enteramente en el terreno de la filosofía aristotélica. La elaboración aristotélica sobre la contraposición entre acto y potencia significó un progreso inmenso en el tratamiento de la cuestión que había dominado el pensamiento griego desde sus comienzos: la cuestión sobre el ser *primero* y sobre el ser *verdadero*.

Καὶ δὴ, καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ἵστούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἢ οὐσία. (Este tema, expuesto desde la antigüedad hasta nuestros días, ha permanecido siempre sin solución: ¿qué es el ente? Es decir, ¿qué es la οὐσία²⁷)²⁸. [12] Esta proposición —presentada aquí sólo provisionalmente, sin intentar profundizar en su significado— puede ser considerada como leitmotiv de la *Metafísica* de Aristóteles, esa obra interesante, en la que el esfuerzo multiseccular del espíritu griego ha encontrado su expresión compendada sobre la “pregunta siempre sin respuesta». No es la finalidad de este trabajo, ni tampoco es mi tarea, mostrar cómo se formó el todo, que se ha solido designar como el “sistema filosófico” de Aristóteles. Ciertamente, tengo por posible que eso se haya

27* Cf. Aristóteles, *Metafísica* Z, 1, 1028 b, [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 281]. Véase la parte consagrada a los “sofistas” de Platón (244 a); es la parte que M. Heidegger colocó al principio de *Sein und Zeit* [Ser y tiempo] (p. 1): “... ciertamente, sin embargo, hace tiempo que conocéis, lo que queréis decir, cuando usáis la expresión ‘ente’, con todo antes creíamos entenderlo, pero ahora nos vemos en un apuro”.

28* Hablaremos pronto de la dificultad de encontrar en otra lengua una expresión adecuada para la palabra “óntos”.

desarrollado de esta cuestión como de una semilla con fuerza generativa. Y fácilmente se concibe el insistente deseo de los dedicados a la filosofía²⁹ en los siglos sucesivos de explicar a Aristóteles, si se considera que en el centro de su pensamiento se encontraba el tema que le parecía determinado a ser la eterna perplejidad (esto es, ἀπορία) de la filosofía.

Santo Tomás ha afrontado el problema del ser tal como se encontraba en la doctrina de Aristóteles. Su concepción de la filosofía como una ciencia elaborada únicamente por la razón natural, le permitió este punto de conexión. Por otra parte, en la era [13] cristiana por medio de la colaboración de la filosofía, y de la teología la filosofía se hallaba frente a hechos y tareas, que en la época precristiana ni se habían sospechado: Aristóteles ignoraba la existencia de una *creación*, de un hombre-Dios que reunía *dos naturalezas en una sola persona*, de una divinidad trinitaria y de una *naturaleza en tres personas*. La doctrina del ser, tal como él había desarrollado no era suficiente para dar razón de estas verdades de fe. Ya en Boecio³⁰, santo Tomás encontró puntos de contacto para desarrollar la doctrina aristotélica del ser, y Avicena³¹ le ofreció un mejor apoyo (al cual le vino bien al menos la consideración de la creación como impulso). Santo Tomás siguió resuelta y reflexivamente tanto los caminos del pensador árabe como los del filósofo griego; y avanzó seguro entre sus errores y de

29* Alberto Magno, que siente sobre sus propios hombros el pesado fardo de la ἀπορία, dice al final del “De causis et processu universitatis” no haber escrito de forma espontánea ese tratado, sino que le fue “arrancado” por el incesante deseo de sus “compañeros” de conseguir una explicación de Aristóteles. Cuando habla de los “socii”, ciertamente se trata de los jóvenes hermanos dominicos, que escuchaban sus lecciones; cf. la edición de ROLAND-GOSSELIN, *De ente et essentia*, Kain-Bélgica, Le Saulchoir, 1926, p. 179.

30 Boecio (Anicio Manlio Torquato Severino), natural de Roma (c. 480), murió cerca de Milán (524), filósofo y hombre de estado; tiene obras de filosofía y teología, traducido al latín a Platón, Aristóteles, etc. Su obra principal la escribió en la cárcel: *Consolatio philosophiae*. A Boecio se le ha denominado como el último romano y el primer escolástico, haciendo de puente entre la antigüedad y la Edad Media.

31 Avicena (980 Buchara – 1037 Hamadan), médico y filósofo, escribió muchas obras de filosofía y de medicina, pero también de ciencias naturales, física y química, astronomía y matemáticas, música y moral, etc.

32 Averroes (Córdoba 1126 – 1198 Marrakush), filósofo, teólogo, jurista y médico hispanoárabe. Tiene importantes obras, entre las que se pueden destacar sus comentarios a Aristóteles, por los que se convirtió en el representante del aristotelismo en el mundo musulmán. Santo Tomás de Aquino hace referencia muchas veces, en sentido crítico, a sus comentarios de Aristóteles.

33 Hace referencia a 1Tes 5, 21.

los de su adversario Averroes³², "examinando todo y quedándose con lo bueno"³³ de ambos autores.

El opúsculo "De ente et essentia", escrito por el joven bachiller Tomás en París a petición de sus "hermanos y compañeros"³⁴, muestra el apego más estrecho a la metafísica de Aristóteles. Ya el título³⁵ nos recuerda manifiestamente la proposición que designó como el leitmotiv de la metafísica: porque *ens es òv* y *essentia* equivale a *ὄντις*. Se trata de un *compendio de la doctrina del ser* de santo Tomás, al que permaneció fiel en sus líneas fundamentales, aunque continuó trabajando en ello infatigablemente hasta que pocos meses antes de su muerte interrumpió su trabajo de la *Summa*, porque Diòs le reveló cosas ante las cuales [14] lo que antes había escrito le pareció paja. Ya en esta obra de su juventud se dio el paso más decisivo más allá de Aristóteles: dentro del *ente* (*ens*) se hace una distinción entre el *ser* (*esse*) y la esencia (*essentia*). Gracias a esta distinción se concibe el *ser en cuanto tal* —separadamente de *lo que es—* y por tanto de tal forma que abarca finito e infinito, pero al mismo tiempo el abismo que separa a éste de aquél. Desde aquí se abrió un camino que permitió comprender toda la *diversidad del ente*.

Si podemos considerar el problema del ser como dominante tanto en el pensamiento griego como en el pensamiento de la Edad Media; sin embargo, lo hacemos con la diferencia de que los griegos concibieron este problema en base a los datos naturales del mundo creado, mientras que para los pensadores cristianos (en cierta medida también para los pensadores judíos y musulmanes) se ampliaba mediante el mundo sobrenatural de los hechos revelados; así constatamos que el pensamiento moderno, desprendido de la tradición, está caracterizado por el hecho de poder considerar central el problema del conocimiento en lugar del problema del ser, y faltaban de nuevo los lazos con la fe y la teología. Ciertamente, sería posible mostrar que la filosofía moderna buscaba también esencialmente el ser verdadero y que ha prestado servicios valiosos al problema del ser, y que al reanudar el pensamiento inicial, que llega hasta los comienzos de la filosofía griega y que indica la necesaria dirección respecto al conocimiento. La separación total de la filosofía moderna de la verdad revelada tuvo consecuencias aún de mayor peso. La "filosofía moderna" no veía ya

34* Cf. ROLAND-GOSSELIN, op. cit., pp. XV y ss.

35* No todos los manuscritos concuerdan en el título de la obra, pero la mayoría de las veces se encuentra este título, y habrá que aceptar que este título proviene del Santo mismo.

en la verdad revelada una norma para examinar sus resultados. Tampoco aceptaba ya las tareas que le fijaba la teología, sino que quería resolver las dificultades por sus [15] propios medios. Consideraba su deber limitarse a la "luz natural" de la razón, y además no rebasar el mundo de la experiencia natural. Quería ser una ciencia autónoma en toda la acepción del término. Esto la llevó en gran medida a ser una ciencia atea. Y se produjo la división de la filosofía en dos grupos que caminaban separadamente, hablaban lenguajes diferentes y no se cuidaban ya de comprenderse mutuamente: la filosofía "moderna" y la filosofía escolástica católica, que se consideraba a sí misma como la *philosophia perennis*³⁶, pero que ante los ojos de las personas que le eran extrañas no pasaba de ser la doctrina privada de las facultades católicas, de los seminarios y de los colegios religiosos.

La "philosophia perennis" quedó como un sistema rígido de conceptos que se transmiten de una generación a otra como propiedad inanimada. Sin embargo, la corriente de la vida había formado otro cauce. Los últimos decenios han conducido a un cambio de situación que surgió de varias partes. Consideremos en primer lugar la parte católica. Para comprender lo que pasó, es importante tener en cuenta que la "filosofía católica" (y la "ciencia católica" en general) no son sinónimos de la filosofía de los católicos. La vida intelectual católica se había hecho dependiente en gran parte de la vida intelectual "moderna" y había perdido la conexión con su gran pasado. La segunda mitad del siglo XIX produjo un verdadero renacimiento, un nuevo nacimiento al buscar en mejores fuentes. ¿No es sorprendente que se necesitaran primeramente los decretos de León XIII³⁷ y de Pío XI³⁸ para reanimar los estudios tomistas que eran necesarios, primero procurar ediciones útiles, descubrir en bibliotecas una abundante documentación no impresa todavía, [16] completamente desconocida y manuscrita, y para emprender durante estos últimos años un inmenso trabajo de traducción acerca de este tema? Se trata de tareas que se emprendieron y que en parte fueron impulsadas de manera asombrosa, pero no ha llegado a término. Sin

36 "Philosophia perennis", expresión acuñada por A. Steuco (1540); buscaba el primer principio de todo saber, según la verdad universal válida, que se halla en los pueblos de todos los tiempos, esto es, la concordancia de la sabiduría de los pueblos antiguos con la de la enseñanza cristiana, partiendo de la revelación y de la filosofía.

37 "Aeterni Patris", de 4-VIII-1879, sobre la filosofía cristiana; se muestra la necesidad de volver a la filosofía de santo Tomás. A este documento siguió la creación e de una Academia de santo Tomás en Roma; documento y movimientos que dieron origen al florecimiento del neotomismo.

38 "Studiorum duces" (29-VI-1923), con motivo del 6º centenario de la canonización de santo Tomás de Aquino.

embargo, la búsqueda ya realizada ha llevado al conocimiento de un mundo olvidado —rico, dinámico, lleno de brotes vivos y fecundos—. La floreciente ciencia moderna del espíritu, nacida también a finales del siglo XIX y a principios del XX, han contribuido de una manera esencial al éxito de esta empresa. Hoy sabemos que el "tomismo" no nació del pensamiento de su maestro como un sistema ya concluido. Lo consideramos como una viva creación del espíritu, cuya formación y crecimiento podemos seguir de cerca. Se nos presenta para que interiormente lo asimilemos y engendre en nosotros una vida nueva. Sabemos que los grandes pensadores cristianos de la Edad Media se hicieron las mismas preguntas que a nosotros también nos interesan, y que tienen mucho que decir, mucho que nos puede ser muy útil.

Pero he aquí otro aspecto del asunto: casi al mismo tiempo en que despertó la "filosofía cristiana"³⁹ de su sueño legendario, la "filosofía moderna" descubriría que era imposible continuar por el camino seguido desde hacía casi tres siglos. Para salir del atascamiento en el materialismo, trató primero de buscar su salvación volviendo [17] a Kant, pero este retorno no bastaba⁴⁰. El neokantismo, de tendencia diferente, fue reemplazado por corrientes de pensamiento orientadas de nuevo hacia el *ente*, que devolvieron el honor al antiguo nombre denostado de la *ontología* (doctrina del ser). Primero apareció como filosofía de la *esencia* (la fenomenología de Husserl y Scheler⁴¹); después, como sus antípodas, se formaron la filosofía de la *existencia* de Heidegger y la doctrina del ser de Hedwig Conrad Martius⁴². ¿La renacida filosofía de la Edad Media y la nueva filosofía del siglo XX pueden unirse en un cauce de la *philosophia perennis*? Todavía hablan lenguajes diferentes, y primeramente será necesario encontrar un lenguaje en el que puedan comprenderse mutuamente.

§ 3. DIFICULTADES DE LA EXPRESIÓN LINGÜÍSTICA

Se ha tocado aquí un punto que para el filósofo de nuestro tiempo es una verdadera cruz. Vivimos realmente en medio de una confusión

39* Esta denominación ha sido muy controvertida aun en los medios católicos; particularmente en Francia durante estos últimos años. Una excelente perspectiva general nos da "La Philosophie Chrétienne" (Kain-Bélgica, 1933), el informe de la segunda "Jornada de Estudios de la Sociedad Tomista", que tuvo lugar en Juvisy el 11 de septiembre de 1933.

40 Immanuel Kant (1724-1804), cf. nota 6, p. 151.

41 Max Scheler (1874-1928), cf. nota 4, p. 150.

42 Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), cf. nota 16, p. 156.

babilónica de lenguas. Apenas podemos emplear una expresión sin el temor de que el interlocutor entienda otra cosa muy diferente a lo que se ha querido decir. La mayor parte de los "términos técnicos" ha quedado cargada de diversos aspectos a lo largo de la historia.

En las breves reflexiones preliminares he querido, con toda intención, que santo Tomás hablara con su propio lenguaje y no he traducido los nombres de "potencia" y "acto". No es mi intención detenerme en esta cuestión. Desde hace algunos años se han hecho esfuerzos en Alemania por dar a la filosofía su propio lenguaje — alemán. Los escritos de los grandes místicos de la baja Edad Media alemana constituyen un valioso fundamento.

En este sentido, la edición alemana de José Bernhart⁴³ de la Summa theologica de santo Tomás representa un intento audaz. [18] La traducción de la Summa hecha por la Asociación de la Academia Católica⁴⁴ es un ensayo del mismo género bajo una forma mucho más moderada. Sin embargo, estos intentos manifiestan al mismo tiempo los peligros de crear una versión en alemán. Quien ha tratado de realzar traducciones de lenguas extranjeras, sabe que existe una gran cantidad de términos intraducibles —aunque, por otra parte, la posibilidad va mucho más allá de aquello con lo que a menudo nos conformamos—; quien ha reflexionado sobre lo que son *la* lengua y los *lenguajes*, sabe igualmente que esto no puede ser de otra manera. Los lenguajes se desarrollan según el espíritu de los pueblos, como resultado y la expresión de su vida, la diversidad y particularidad de los pueblos deben reflejarse en ellos. Los griegos, un pueblo filosófico, crearon también un lenguaje filosófico. ¿Pero de dónde podían los romanos tomar un lenguaje filosófico? Tomaron su filosofía en las universidades griegas, de sus huéspedes o sus esclavos griegos, y les iba bien cuando sabían leer y escribir en griego. Pero en el momento en que comenzaron a crear una literatura romana, tuvieron que sufrir por darle a su lengua lo que le faltaba. A este respecto Séneca le escribe a Lucilio⁴⁵:

43* Leipzig, editorial Alfred Kröner, 1934.

44* Desde 1933 aparece la edición alemana de la obra de santo Tomás en la editorial Anton Pustet, en Salzburgo (Hasta ahora han aparecido los tomos I, II V, VI, XXV, XXVII, y XXIX).

45* Edición Hense-Teubner, [Leipzig], 1914, 18. Carta, citada por ROLAND-GOSSELIN, op. cit., pp. 8 y 9. [Lucio Anneo Séneca (4 a.C.—65), filósofo, (hijo de Lucio Anneo Séneca, el retórico), escribió numerosas obras filosóficas y morales].

“Condenarás mucho más las carencias de la lengua romana cuanto exprimentes que hay una sílaba que no puedo traducir. Te preguntaré cuál es: óv (el ente). Te parezco torpe. Parecería natural traducir este término por ‘quod’ est (lo que es). Sin embargo veo una diferencia notable entre los dos: me veo [19] obligado a utilizar una expresión compuesta en vez de una sola palabra (verbum pro vocabulo); si, a pesar de todo, no se puede hacer de otra manera, escribiré: ‘quod est’”.

A Séneca no se le había ocurrido acuñar la expresión “ens” (ente)⁴⁶. (Boecio ya la utiliza; aunque, sin embargo, casi siempre emplea “quod est”). El término ens sería para él demasiado bárbaro. Incluso la palabra “essentia” (esencia) no le parecía digna de un hombre de buen gusto⁴⁷. Séneca se lamenta primero de la pobreza de la lengua latina y prosigue después:

“¿Para qué esta larga introducción?”, te preguntas. ¿Cuál es su finalidad? No te lo quiero ocultar; quisiera que escucharas la palabra ‘essentia’ con un oído indulgente, si es posible; de otro modo la pronunciaré también ante oídos que no lo son. ¿Qué se debe decir en lugar de οὐσία, que significa la cosa necesaria, la naturaleza que contiene en sí el fundamento de todo? Te pido que me permitas emplear esta palabra. Mientras tanto trataré de usar lo menos posible de este derecho que me concedes: tal vez me contente con tu autorización”.

¿No vemos como en un claro espejo las dificultades que también nosotros debemos vencer? Ciertamente, no podemos lamentarnos de la pobreza de la lengua alemana. En este punto tenemos, con respecto al griego, una ventaja sobre los romanos. Nuestra dificultad respecto a la lengua latina es justamente al revés: en principio no tendría sentido traducir literalmente extensas expresiones palabra por palabra en alemán. Se acertará siempre sólo en un [20] aspecto del asunto, sin embargo en otras muchas conexiones se llegará a unos sentidos muy dudosos. ¿Qué hacer? Naturalmente, debemos servirnos de la riqueza de nuestra lengua y, en cuanto sea necesario y posible, utilizar distintas expresiones en diferentes lugares, a fin de que correspondan a los diversos contextos o nexos del sentido⁴⁸. Pero este procedimiento

46* Copia fiel de óv, derivado de esse (ser), pero la expresión es poco usual.

47* El alemán de los siglos XIII-XIV traducía mejor la relación esse-essentia = ser - ente; entonces aparece “wesen” todavía como verbo junto a sîn (sein: ser).

48* Para ver lo necesario que es la diversidad para la traducción de algunas expresiones tenemos ejemplos en el diccionario latín-alemán correspondiente a la obra “Des hl. Thomas van Aquino Untersuchungen über die Wahrheit” (*Quaestiones*

implica también peligros. Una buena traducción no será posible más que para aquel que no solamente domina las lenguas que traduce —su lengua materna y la lengua extranjera— sino que también está familiarizado con las ideas de la obra, con el pensamiento de su autor, y que vive en estrecho contacto con los asuntos concretos de que trata.

¿Qué traductor podría creerse capaz de llenar todas estas condiciones? A fin de evitar el peligro de presentar las propias ideas en lugar del pensamiento real del autor, se verá obligado a recurrir en muchos casos a la expresión latina⁴⁹.

Este procedimiento es necesario también, porque a pesar de la extrema riqueza de la lengua alemana, sin embargo ésta no posee términos completamente equivalentes para *algunos* conceptos. Pero existe otra razón más importante por la que me parece imposible renunciar a los términos técnicos latinos. El *laconismo* del latín no significa *simplemente* pobreza, sino también su fuerza. Si el griego, con la libertad y facilidad de su posibilidad expresiva, es la *lengua del movimiento vivo del pensamiento*, [21] el latín, a su vez, por su estructura severa y su seca brevedad, está adaptado a la formación de *expresiones exactas para resultados conclusivos*. La diversidad de los significados, expresados por una palabra latina, no es arbitraria sino ordenada y racionalmente coherente, en cuanto al sentido. Si nos desentramos simplemente de la terminología latina, descuidamos estos síntesis racionales para conexiones objetivas de las ideas y para el ordenamiento del ente. Renunciamos al maduro resultado de un trabajo intelectual secular y del espíritu de un pueblo, que estaba destinado por su peculiaridad —como cada espíritu del pueblo— a dar a la humanidad una aportación especial. ¿Quién se atrevería a reemplazarlo con ligereza por otra cosa?⁵⁰

Es, pues, necesario hacer una cosa sin dejar de hacer la otra. En lo que concierne a la traducción alemana: buscar expresiones propias lo más adecuadas posibles, pero conservar la estructura fundamental del lenguaje escolástico recibido, tomándola como norma y volviéndose a ella siempre que corramos el riesgo de dar un sentido falso o de uni-

disputatae de veritate), Breslau, Borgmeyer, 1934. Véase, por ejemplo, “ratio” o “intellectus”.

49* En mi intento de traducción agregué en semejantes expresiones el texto latino entre paréntesis.

50* Cf. el ensayo de A. Dempf y W. Moock, “Um den deutschen Thomas”, en “Hochland”, noviembre de 1934, pp. 175 y ss.

lateralidad. (Pues también hay que mencionar que un significado *global*, al que se quita una parte del significado, posee un color que fácilmente se pierde cuando queda aislado).

Estas consideraciones podrían parecernos suficientes si sólo se tratase de relaciones entre la lengua alemana y la latina. Pero sabemos que la terminología latina se formó conforme a la griega y conocemos las dificultades que surgieron en esta acomodación. [22] Si queremos comprender bien el sentido de las expresiones latinas y traducirlas correctamente por palabras alemanas, la mejor solución será volver al texto griego original. La filosofía griega ha sido utilizada por la escolástica en la misma medida en que el latín se sirvió del griego⁵¹.

Un ejemplo muy claro para lo dicho son precisamente los términos *potencia* y *acto* con los que se comenzó esta explicación. La palabra "acto" abraza el sentido de los términos griegos ἐνέργεια, ἔργον, ἐντελέχεια. (Podríamos añadir otros términos griegos, pero en el caso presente una enumeración exhaustiva no es ni necesaria ni conveniente).

Ἐνέργεια (energía) significa el *ser real* en contraposición al posible: δύναμις. Según posibilidad, por ejemplo, la figura de Hermes de madera, de la que fue tallado, pero no es real sino hasta que queda tallado; es posible el pensamiento científico en el que tiene capacidad para ello, aunque él no lo piense entonces; se hace real en su ejecución; así ἐνέργεια es eficiencia operante. La posibilidad o capacidad (δύναμις potencia) tiene como fin (τέλος) la realidad. Así, por ejemplo, la capacidad de pensar tiene como fin el pensar. Cuando la actuación de la posibilidad es una *obra* se le llama también ἔργον. Este término engloba tanto el ser que queda comprendido dentro del que realiza la acción —como el pensamiento en el pensador— como también los resultados del obrar que tienen una existencia propia: por ejemplo, la casa que existe gracias a la actividad del arquitecto. En el primer caso está completamente claro que ἐνέργεια y ἔργον (eficiencia y obra) forman una sola cosa. [23] Y puesto que la posibilidad ha alcanzado su objetivo en el ser real, a éste también se le llama igualmente ἐντελέχεια (entelequia), término que podríamos traducir como la *realización del ser*⁵².

51* Esto no quiere decir que sea imposible encontrar el acceso al mundo espiritual de la Edad Media sin el estudio de las fuentes manuscritas en la lengua original. Hablo de aquellos que pretenden proporcionar a otros un camino que ellos mismos deben descubrir primero.

52* Véase a este respecto ARISTÓTELES, *Met.*, Θ, 1047/50 [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 369-387] y, más adelante, cap. IV, 4, 1.

Todavía no es éste el lugar para la discusión objetiva de todos estos conceptos. Solamente se ha querido mostrar cómo los textos griegos pueden ayudar a descubrir la diversidad de sentidos de una expresión latina para encontrar las palabras apropiadas para traducirla. Realidad, eficiencia, obra, actividad, plenitud del ser, en efecto, no nos faltan las posibilidades de expresión. Pero el ejemplo muestra también qué preocupante sería emplear *una* sola de esas expresiones *cada vez* que apareza la palabra latina "actus". Quien, por ejemplo, procede de la filosofía moderna y está acostumbrado a entender por la palabra "acto" la acción espiritual libremente realizada, estaría expuesto a los peores malentendidos si quisiera aplicar por principio dondequiera, en las obras de la escolástica, este significado de la palabra acto.

En el curso de las investigaciones siguientes, trataremos de proceder según los principios que hemos desarrollado. Allí donde los procesos especulativos escolásticos constituyen el punto de partida, serán presentados con los términos escolásticos. Sin embargo, a fin de asegurarnos de haber captado su sentido real y no quedar simplemente en palabras, buscaremos expresiones propias que correspondan a las respectivas conexiones de sentido contextual. A este respecto nos será de utilidad la búsqueda de los orígenes *históricos* de los conceptos escolásticos, pero más aún la de los orígenes *objetivos*, que se nos revelarán solamente cuando abordamos la antigua cuestión siempre expresada de nuevo y jamás enteramente [24] resuelta del ente y de la οὐσία misma. Con esto queremos pensar de forma viva junto con los antiguos maestros, y no sólo con ellos, sino también con los que, a su manera, vuelven a ocuparse del tema en la época actual.

Este último recurso está justificado objetivamente por el hecho de que los filósofos en los que la cuestión del ser se ha manifestado de nuevo por una necesidad interna, —y no guiados por una tradición escolástica— viven muy cercanos a la antigüedad y pueden ayudarnos a comprender los impulsos originarios de los antiguos maestros. Este camino se impone especialmente a la autora, puesto que la escuela de Edmund Husserl es su patria filosófica y el lenguaje de los fenomenólogos, su lengua filosófica materna. Debe tratar de encontrar la vía que conduce de este punto de partida a la gran catedral de la escolástica. Ella cree conocer la meta tanto cuanto es necesario para dejarse guiar por ella en el camino.

§ 4. SENTIDO Y POSIBILIDAD DE UNA "FILOSOFÍA CRISTIANA"

Pero, según parece, para que haya un entendimiento entre la filosofía de la Edad Media y la de los tiempos modernos, existe una dificultad mucho más grande que la diversidad del lenguaje: las actitudes diferentes frente a la relación entre saber y creer, entre filosofía y teología.

Los filósofos y los teólogos católicos tampoco están de acuerdo entre sí sobre la posibilidad de hablar de una "filosofía cristiana"⁵³. Ahora bien, [25] ya sea que se considere a la filosofía como una ciencia puramente natural —a saber, una ciencia cuya única fuente de conocimiento son la experiencia natural y la razón— o bien que se le conceda el derecho de inspirarse en la revelación, no cabe duda de que la filosofía de los grandes doctores de la Iglesia de la Edad Media se desarrolló "a la sombra" de la doctrina de la fe. En la verdad revelada vio la medida de toda la verdad; se esforzó asiduamente por resolver las tareas que le imponían las doctrinas de la fe; tenía confianza en esta fe como en una fuerza que da al intelecto humano una mayor seguridad en su trabajo natural.

53* Durante las Jornadas de Estudios de Juvisy (12-IX-33) se dio un triple sentido a la expresión "filosofía cristiana" (Cf. *La philosophie chrétienne*, pp. 115 y ss.):

1) Los mismos Padres de la Iglesia han designado el cristianismo como su "filosofía", porque veían en él la realización de las aspiraciones de los filósofos griegos y porque la doctrina de la fe se servía de conceptos filosóficos. En este sentido la "filosofía cristiana" no es diferente de la teología. (Los Padres se distinguen respecto a la relación a la filosofía pagana: unos la reconocen como etapa preliminar de la filosofía cristiana, otros la repueban totalmente).

2) Tanto antiguamente como ahora han existido tentativas de construir una filosofía utilizando no sólo la razón natural sino también la fe como fuente de conocimiento. Los que no ven en la filosofía más que una disciplina puramente natural - es el punto de vista tomista - no conceden a esta filosofía cristiana, como tampoco la designada en el punto 1, el derecho de llamarse "filosofía": a partir del momento en que el filósofo comienza a servirse de la verdad revelada como tal, "deja de ser formalmente un filósofo y se transforma en un teólogo" (P. Daniel FEULING, O.S.B., en el congreso de Juvisy, op. cit., p. 125).

3) Se emplea este término para designar la filosofía de la Edad Media desarrullada bajo la influencia indiscutible del cristianismo. En este sentido la han empleado la enciclopedia "Aeterni Patris" [1879], Etienne Gilson en sus "cursos sobre el espíritu de la filosofía medieval" ("L'Esprit de la philosophie médiévale", Paris, 1931/1932); de acuerdo con él también Jacques Maritain, con cuyas explicaciones conectamos nuestras reflexiones. Según esto, la filosofía tomista es también "filosofía cristiana", a pesar de querer ser una ciencia natural con límites muy precisos respecto a la teología y de que justamente los tomistas más estrictos declaran incompatibles en el fondo los conceptos "filosofía" y "cristiano". Véase P. MANDONNET, *La philosophie chrétienne*, pp. 62 y ss.; véase también P. Daniel FEULING, O.S.B., op. cit., p. 125.

En todos estos puntos la filosofía "moderna" se ha separado de ella. ¿Existe una posibilidad común de trabajo con direcciones tan diferentes? Precisamente santo Tomás afirmó de manera decisiva esta posibilidad. [26] Ya el hecho de su relación a Aristóteles y árabes prueba que creía en una filosofía basada en la sola razón natural, sin apoyarse en la verdad revelada. Esto se desprende también claramente de su "Summa contra gentiles", a la que comúnmente se conoce como "Summa filosófica". En esta obra habla de que, respecto a los paganos y los musulmanes, con los que no se posee el fundamento común de la Escritura (como es el caso de los judíos en el Antiguo Testamento y de los herejes en el Nuevo Testamento), sea necesario "recurrir a la razón natural, en la que todos deben consentir"⁵⁴. Existen dos caminos que conducen a la verdad⁵⁵, y si bien la razón natural no puede llegar hasta la verdad suprema y más elevada, sí puede, sin embargo, alcanzar un grado, desde el que le es posible excluir ciertos errores y demostrar la armonía entre la verdad probada por la razón y la verdad de la fe.

Si existe, pues, según la convicción de santo Tomás, un camino y un campo de trabajo comunes para todos los buscadores de la verdad, es evidente también que para él la ciencia natural y la fe, la filosofía y la teología no están separadas la una junto a la otra [27] como si no hubiera nada en común entre ellas. Su intención en la "Summa filosófica" es precisamente *probar la verdad de la fe católica y refutar los errores opuestos*.

Casi todas las páginas de sus escritos testifican que para él la verdad de la fe es la medida de toda verdad: las simples palabras "sed haec sunt contra fidem" son para él una del todo suficiente refutación de la autoridad filosófica, por muy alta que sea.

En su presentación de la solución tomista⁵⁶ Jacques Maritain⁵⁷ indica que es importante, en lo que concierne a la cuestión del senti-

54* *Summa contra gentiles*, 1, 2.

55* Cf. op. cit. 1, 3.

56* "Von der Christlichen Philosophie", t. I de esta colección, traducción del francés, introducción de Balduin Schwarz, Salzburgo, 1935.

57 Jacques Maritain (Paris 1882 - 1973 Toulouse), filósofo, uno de los representantes más significativos del neotomismo y del movimiento católico de renovación en Francia. Se convirtió del protestantismo al catolicismo en 1906; en 1914 fue profesor en el Instituto Católico de París; en 1940 emigró a Canadá, donde residió hasta 1944. De 1945 a 1948 fue embajador francés ante la Santa Sede. Después de 1948 se hizo cargo de una cátedra en Princeton. Después de la muerte de su mujer ingresó en la comunidad de los Hermanitos de Jesús.

do y de la posibilidad de una "filosofía cristiana", distinguir entre "naturaleza" y "estado" o situación de la filosofía. Según su naturaleza, la filosofía es completamente independiente de la fe y de la teología. Pero la naturaleza se realiza siempre bajo condiciones históricas concretas.

Ahora bien, en consideración a su realización, estaría permitido hablar de un *estado cristiano de la filosofía*. Con el fin de aclarar lo que se entiende por la "naturaleza de la filosofía" — esto es, "lo que es en sí misma"⁵⁸ señala que "según santo Tomás las sustancias son especificadas absolutamente y por sí mismas en su esencia particular y característica, mientras que sus poderes de operación son especificados por los actos correspondientes: respecto a la esencia de las sustancias, y éstas, a su vez, por los objetos correlativos a los actos. Si se desarrolla en nosotros esa forma y organización dinámica del espíritu que se llama filosofía, [28] ésta será — como toda actividad de conocimiento, de investigación y de juicio — esencialmente relativa a un objeto, al cual se adecúa el entendimiento y acoge su especificación exclusivamente por este objeto. Por tanto, la filosofía se especifica únicamente en función del objeto. El objeto, al que ella se inclina en base a su propia esencia (de ninguna manera el sujeto en la que reside) es el que determina su naturaleza"⁵⁹. Nos gustaría ir todavía más lejos en este trabajo de aclaración⁶⁰. La filosofía está aquí entendida como una "expresión y [...] configuración del espíritu", como una manera de "conocer, de investigar y de juzgar"; y por tanto, relacionado al objeto y caracterizado según su estilo "no por otra cosa sino por este objeto».

Una acuñación del espíritu significa una fijación en una determinada dirección, en una determinada posibilidad de actividad (la formación de la "potencia" en "hábito"). Pero cuando se habla de "conocer, investigar, juzgar", se piensa menos en una actitud espiritual permanente que en el "acto" correspondiente, en la actuación viva.

Por filosofía se pueden entender estas dos cosas: el vivo filosofar y la actitud permanente del espíritu. (El filósofo es filósofo aun en los momentos en que no filosofa). Pero además hay un tercer significado — y yo diría incluso que este tercer significado es el que más vale — la *filosofía como una ciencia*. La palabra latina 'scientia' significa

58* Ibid., p. 56.

59* Ibid., p. 58 y ss.

60* Aquí es inevitable anunciar ya ciertas cosas que no serán discutidas sino en el curso de las investigaciones ulteriores.

"saber" (y esto en el sentido de "habitus" y de "acto") y "ciencia". [29] El lenguaje teológico emplea también la palabra ciencia en el sentido de "saber" (así, cuando se habla de la ciencia como don del Espíritu Santo). La lógica y la teoría de la ciencia modernas, por el contrario, entienden por ciencia una formación de ideas que tiene una existencia independiente de los espíritus pensantes individuales, una construcción bien edificada y ordenada según ciertas leyes: una construcción de conceptos, de juicios y de argumentos. Lo que hace de una ciencia un todo que posee una unidad interna y coherente, lo que la delimita en relación con las demás ciencias, es su relación a un determinado campo de objetos, y su limitación marcada por ese campo, que prescribe las reglas que deben seguirse. Si la ciencia debe entenderse como una formación o estructura que no depende de un individual espíritu pensante y que está ligada a él, presupone, sin embargo, el enfrente de un ente y espíritus con capacidad intelectual, y aun espíritus formados de tal manera que puedan conocer progresivamente. Si entendemos la ciencia en esta acepción, la palabra seguirá teniendo un doble sentido que corresponde a la diferencia entre "naturaleza" y "estado" o situación. De esta manera se puede entender todo hecho histórico que se nos presenta, por ejemplo, las matemáticas en su estado actual. A este respecto las palabras de *Husserl* tienen gran valor:

"Sólo en su literatura tiene la ciencia una consistencia objetiva; sólo en forma de obras escritas tiene una existencia objetiva; sólo en forma de obras escritas tiene una existencia propia, aunque llena de relaciones con el hombre y sus actividades intelectuales⁶¹; en esta forma se propaga [30] a través de los milenios y sobrevive a los individuos, las generaciones y las naciones. Representa así una suma de dispositivos externos, nacidos de actos de saber que han sido llevados a cabo por muchos individuos y que pueden convertirse de nuevo en actos semejantes de innumerables individuos"⁶²...

Un poco antes, *Husserl* había dicho: "La ciencia se refiere al saber, como dice su nombre". Un poco más adelante escribe: "Ahora bien, en el saber poseemos la verdad". La ciencia en cada una de sus

61* Lo que aquí se ha dicho a propósito de las obras escritas debe extenderse a toda obra en la que el trabajo científico ha encontrado una manifestación tangible; por ejemplo, dibujos y toda clase de representaciones plásticas de resultados científicos; además también a los "aparatos" que sirven de medios auxiliares en la búsqueda de la verdad, pero que al mismo tiempo deben considerarse ya como resultados del pensar científico.

62* Edmund *HUSSERL, Logische Untersuchungen*, I, Halle, 1913, p. 12. [*Investigaciones lógicas*, I, Madrid, 1999, p. 41].

situaciones es la expresión de todo lo que el espíritu humano ha realizado en la búsqueda de la verdad: en formaciones o estructuras que se desprenden del espíritu investigador y que ahora poseen una existencia propia.

Lo que cae bajo los sentidos es la *expresión* de un *significado*, que quiere ser entendido. La ciencia, en su correspondiente situación, es siempre fragmentaria; tiene errores, desviaciones y deformaciones de la verdad a los que está sujeto el espíritu humano en el curso de sus esfuerzos.

De esto es necesario distinguir la ciencia tal como es según su naturaleza, o (como preferimos decir) la *ciencia en cuanto idea*. Podemos pensar que un campo temático estuviera enteramente explorado (aun sabiendo bien que el espíritu humano, en su quehacer terrenal, jamás llegará a alcanzarlo por completo), que todo lo que puede ser enunciado acerca de él, se nos presenta bajo la forma de proposiciones verdaderas, y que todas estas proposiciones se encontrasen dentro del contexto racional requerido por él; o —que es lo mismo— formasen la unidad de una “teoría cerrada”. Ésa sería una ciencia en una perfección ideal, “sin mancha ni arruga”⁶³.

Según la experiencia que tenemos de la hechura o formación histórica, tal ciencia [31] no existirá jamás: es el modelo al que tratamos de acercarnos por medio de todas nuestras investigaciones y esfuerzos. Pero además, conviene preguntarse hasta qué punto tiene sentido tal modelo: si se diera un terreno susceptible de ser “agotado”, si fuera aplicable a todos los terrenos o sólo para los articulados determinada-mente.

Para aclarar esta cuestión, es necesario reflexionar brevemente (de nuevo nos anticipamos a nuestra discusión ulterior) sobre lo que podemos entender por la “verdad” que poseemos en el saber. Yo sé que en nuestro huerto florecen actualmente los cerezos. La proposición: “Los cerezos florecen...” es verdadera. Los cerezos florecen “en verdad”. La proposición como hechura lingüística es la expresión de un significado que yo abarco en mi saber; se construye a partir de una serie de expresiones comprensibles.

El hecho de que yo abarque este significado *sabiéndolo* (y no solamente como una opinión); esto quiere decir que la proposición no es solamente la expresión de un significado comprensible, sino que es “verdadera” o que algo le corresponde “en verdad”. “Verdadero” no

significa completamente lo mismo en estas dos modalidades expresadas, pero ambos significados se encuentran en relación íntima. Cuando se habla de “verdades”, —según el uso de la lengua— se habla de “proposiciones verdaderas”. Es una expresión poco exacta. La proposición no es una verdad (veritas) sino algo verdadero (verum). Su *verdad* (en sentido estricto) consiste en *estar en conformidad con un ente* o que le corresponde que existe independientemente de él.

En la verdad de la proposición se halla el *ser verdadero*, es decir, lo fundado en sí mismo y que da fundamento a la proposición. El ser verdadero es el objetivo al que tiende toda ciencia. Ésto se presupone en toda ciencia, no solamente a la ciencia humana en cuanto empresa para adquirir un saber correcto [32] y con esto también proposiciones verdaderas, y en cuanto expresión tangible de todos los esfuerzos de este género, sino hasta la ciencia misma en cuanto idea.

La *proposición* se ocupa de un *objeto* del cual enuncia alguna cosa y que nosotros llamamos el “objeto de la proposición”. Sin embargo, lo que la proposición, según su verdadero objetivo, “pone” o afirma, no es este objeto (en nuestro ejemplo, “las cerezas”) ni tampoco lo que ella enuncia sobre el objeto (“florecen”), sino el completo “estado de cosas”, (“los cerezos florecen”...). Las proposiciones son la expresión de estados de cosas existentes y en ellos radica su fundamento de ser.

Por su parte, los estados de cosas no están fundados en sí mismos; sino tienen su ser en los “objetos” (en un sentido particular de la palabra). A cada objeto le pertenece un área de estados de cosas, en los que se articulan su estructura interna y las relaciones en las que se encuentra en virtud de su posición en relación con el ente. Además a cada estado de cosas pertenece un conjunto de proposiciones, en las cuales puede encontrar su expresión. (El que exista una diversidad de posibilidades de expresión para el mismo estado de cosas se debe a la riqueza de significado de cada elemento de ese estado de cosas).

Los estados de cosas con su estructura están relacionados con el conocimiento posible de espíritu que van poco a poco por delante. Sin embargo esto no hay que entender en el sentido de que esos estados sean engendrados por el espíritu conocedor: más bien ellos le prescriben la regla a seguir. En los estados de cosas las proposiciones ya están fundadas en cuanto posibilidades de expresión, y de esta manera existen antes de que un espíritu humano las haya pensado y antes de haber sido formadas en la “materia” de un lenguaje humano, en sonidos o en signos de escritura.

Por "ciencia como idea" que subyace a toda ciencia humana, es necesario entender como la "pura" (todavía [33] así como sin cuerpo) expresión de todos los estados de cosas en los que el ente se despliega según su propio orden. Ahora bien, surge la cuestión sobre si "todos los estados de cosas" que pudieran corresponder al ente, y ya el ámbito de estados de cosas, correspondientes a un solo objeto, deben pensarse como un todo concluso, que podrían agotar su objeto. Aquí podemos dejar mencionado cómo se puede relacionar en los estados de cosas, que son tratados por las ciencias "exactas". De todas maneras se debe negar en lo que concierne al mundo real en su plenitud, que es inagotable para un conocimiento analítico. Y si esto es así, entonces toda "ciencia de la realidad" (en cuanto ciencia de la realidad total) es ya según su idea algo que jamás llegará a su fin.

La existencia de una diversidad de ciencias está fundada sobre la división del ente en una serie de ámbitos de objetos unidos entre sí y delimitados uno del otro según géneros y especies. La cuestión ahora es saber cuál es el campo de la filosofía. Maritain dice: "Cualquiera que sea la idea que se tenga de la filosofía, si no se tiene el campo filosófico como accesible por sí mismo a las solas fuerzas naturales del espíritu humano, no se define la filosofía, se la niega"⁶⁴.

Deben comprenderse estas palabras, admitiendo la separación clara entre la filosofía y la teología, tal como lo presenta santo Tomás al principio de la *Summa theologica*: "Las ciencias filosóficas [...] permanecen en el ámbito de la razón humana" y, por el contrario, la teología «descansa en la revelación divina»⁶⁵. Evidentemente, aquí se entiende por filosofía [34] toda ciencia natural. Esta posición corresponde a los procedimientos científicos de la Edad Media, que todavía no establecían una división clara entre los campos particulares de las ciencias del mundo.

Sin embargo, esto no corresponde a la concepción de nuestro tiempo que tiene que contar con una serie de "disciplinas" totalmente separadas unas de las otras -completamente diferentes según el objeto y su método, y que atribuya a la filosofía una posición particular frente a todas las "ciencias particulares". Mientras que, por ejemplo, la matemática y la historia pueden trabajar sin preocuparse la una de la otra (y trabajan así, en efecto), la filosofía se ve obligada a considerar tanto la matemática como la historia.

64* Op. cit., p. 60.

65* *Summa theologica*, I, q.1, a.1, corp.

Y si el matemático medio y el historiador medio prosiguen su camino dentro de su ciencia, sin darle importancia a la filosofía, a las matemáticas o a la historia, siempre llegará un momento en que la ciencia particular tenga la necesidad de volver a sus bases filosóficas a fin de ver clara su propia tarea. Ninguna ciencia puede proceder arbitrariamente, su método está prescrito por la naturaleza de su campo concreto. Por esto en el origen de las ciencias hay la mayoría de las veces espíritus creadores que se esfuerzan seriamente por establecer sus conceptos fundamentales (pensemos en Galileo⁶⁶ y Newton⁶⁷ o también en Schiller⁶⁸ y Leopold von Ranke⁶⁹ para definir el sentido de la historia).

Pero una vez establecido el procedimiento (el "método"), entonces es posible aprenderlo y ejercitarlo como una tarea. Ahora bien, es innegable que existen "ciencias" que han emprendido su trabajo como un aventurado viaje de exploración sobre un camino desconocido en una tierra desconocida sin una previa aclaración suficiente. Tarde o temprano, vendrá para ellas un tiempo de perplejidad, [35] en la que no sabrán a dónde ir. Entonces no habrá otra salvación que la reflexión de sus propios fundamentos y el examen del método empleado hasta entonces y de sus resultados obtenidos en relación con los principios básicos. Así el gran cambio, en el que se halla la psicología desde el principio del siglo, era inevitable en razón del sorprendente salto mortal con el cual la psicología del siglo XIX ha saltado sobre

66 Galileo Galilei, matemático, astrónomo y filósofo, nació el 15 de febrero de 1564 en Pisa y murió el 8 de enero de 1642 en Arcetri (Florencia). Con sus descubrimientos astronómicos cuestionó el sistema geocéntrico del universo y por ello entró en conflicto con el Magisterio Eclesiástico.

67 Isaac Newton (Woolsthorpe 1643-1727 Kensington); matemático, físico y filósofo. Entre sus obras filosóficas destaca *Naturalis philosophiae principia mathematica* (1687).68 Friedrich von Schiller (Marbach 1757 - 1805 Weimar). Poeta del romanticismo y pensador. Entre sus obras literarias destacan: *Amor y engaño*, *Don Carlos*, *María Estuardo*, *Guillermo Tell*. Fue profesor de filosofía en Jena; se esforzó por una ética y estética, proponiendo la figura del "alma bella" (die schöne Seele) en su obra *De la gracia y de la dignidad*. Edith reconocerá en su Autobiografía: "Las posesías filosóficas de Schiller me ofrecieron una concepción del mundo que me agradaba" (cf. *Autobiografía*, II, 3.4, OC I, p. 285).

69 Leopold von Ranke (Wiehe 1795 - 1886 Berlín), historiador, tuvo su cátedra en Berlín durante casi medio siglo, desde 1825 hasta 1871; propugnó el criticismo de las fuentes de la historia. Escribió muchísimo. Entre otras cosas, sobre el papado en los siglos XVI y XVII; y sobre la historia de Alemania en la época de la reforma; también sobre la historia de Francia y de Inglaterra.

la noción del alma⁷⁰. La tarea de la filosofía consiste en esclarecer los fundamentos de todas las ciencias⁷¹.

Debe examinar lo que las ciencias particulares reciben del pensamiento precientífico como datos conocidos y naturales. Cuando el científico de una rama particular realiza este trabajo —el matemático que reflexiona sobre la naturaleza del número, o el historiador que piensa en el sentido de la historia— actúa como filósofo. De allí podremos comprender por qué santo Tomás designa a la filosofía (o “sabiduría” en el sentido de un grado anterior del don sobrenatural del espíritu) como “perfectum opus rationis”⁷².

La filosofía no se contenta con un esclarecimiento provisional, sino que su meta es llegar a la claridad *última*: quiere el λόγος διόδοι (dar cuenta) hasta los últimos fundamentos que se pueden alcanzar. Y, si el mundo de la experiencia gracias a la plenitud que ofrece a los sentidos y al entendimiento, estimula el deseo natural de saber, y si nos sugiere “puntos de vista” para explorar en tal o cual dirección, su fin es llegar hasta el último elemento comprensible, hasta el *ser mismo*, hasta la *estructura del ente como tal*, y [36] hasta la *división esencial del ente según géneros y especies*, para desde ahí llegar a la puesta objetiva de cuestiones y de métodos de investigación⁷³.

70* Cf. el apéndice sobre el “Castillo interior” [pp. 1113-1136].

71* Esto no significa que existe solamente en razón de las otras ciencias, sino más bien que todas las demás ciencias están enraizadas en ella si realmente son ciencias auténticas.

72* *Summa theologica*, II/II, q. 45, a. 2, MARTIN, op. cit., p. 60.

73* A este respecto véase la definición de la filosofía propuesta por el P. Daniel Feuling en Juvisy: “La philosophie est la connaissance par la pure raison naturelle des êtres et de l'être dans les causes suprêmes et dans les raisons dernières — en tant que le donné phénoménal (φαινόμενον) permet à la pure raison naturelle l'accès à la saisie et à l'intelligence de l'être (νοούμενον, noumène) des êtres, soit dans le mode de l'évidence, soit de la probabilité, soit de l'opinion, selon les conditions particulières du cas concret”. “La filosofía es el conocimiento por la pura razón natural del ente y del ser en las causas supremas y en las últimas razones, — mientras el dato fenomenal (φαινόμενον) permite a la razón natural el acceso a la comprensión y a la inteligencia del ser (νοούμενον) del ente, sea en el modo de la evidencia, sea de la probabilidad, sea de la opinión, según las condiciones particulares del caso concreto” (op. cit., p. 126). “Conocimiento del ente y del ser en las causas supremas y en las últimas razones”, esto corresponde a la definición dada en el texto. La limitación a la razón natural, cuando se considera como definitiva e inalienable — así lo propone el P. Daniel Feuling — implica ya la decisión una relación de la filosofía con la fe y la teología: a saber, que propiamente no se pueden introducir verdades reveladas en la estructura de la filosofía. Esto significa la negativa de todo lo que se ha dicho, en segundo lugar, en la nota sobre el sentido de la expresión “filosofía cristiana” (p. 622). Una discusión sobre la necesidad de la dación de la aparición exigiría una investigación más exhaus-

La investigación sobre el ser o el ente como tales es la tarea de lo que Aristóteles, en su *Metafísica*, designa como la “filosofía primera”, y lo que más tarde fue llamado “metafísica”⁷⁴. Incumbe a los diferentes sectores de la filosofía, que son la base de las ciencias particulares, tratar los diferentes géneros fundamentales del ente. Así se establece de nuevo [37] la relación entre la filosofía y las ciencias particulares: si un día el trabajo de la filosofía se encontrara terminado y si todas las ciencias particulares fueran construidas sobre los principios fundados por ella, entonces esas ciencias serían verdaderamente filosóficas y nosotros nos encontraríamos frente a la unidad de la ciencia que correspondería a la unidad del ente.

Sin embargo, esta es una situación ideal, al que tiende la ciencia humana, sin poder jamás alcanzarla. Mientras estamos “in via” la filosofía y las ciencias particulares tendrán que proseguir direcciones diferentes de investigación. No obstante, están llamadas a ponerse siempre nuevas tareas, y a fecundarse, profundizar y promover recíprocamente por medio de sus resultados. Pero cuando estemos “in patria” lo “fragmentario”⁷⁵ de la sabiduría terrena y de la ciencia será reemplazado por lo “perfecto” de la sabiduría divina, que nos hará ver con una sola mirada lo que la inteligencia humana había tratado de acumular en el curso de sus esfuerzos milenarios.

Aclarado lo que entendemos por filosofía, podemos seguir preguntándonos sobre lo que puede significar el “estado cristiano” de la filosofía. Maritain hace valer diferentes interpretaciones posibles de esta expresión. A través de la gracia el espíritu del hombre es purificado y fortificado, está menos expuesto a errores que en el estado de caída, aunque todavía no está totalmente asegurado⁷⁶ de ellos en lo que concierne a la filosofía en cuanto actitud del espíritu (habitus) y en cuanto actividad del espíritu [38] (*acto*). Pero la doctrina de la fe enriquece también a la filosofía al darle conceptos que de hecho le habían sido extrañas antes de llegar a beber de esta fuente, aunque por tiva sobre lo que hay que entender respecto a la dación de la aparición, como adecuada en este lugar.

74 Sobre el concepto de la metafísica, cf. el apéndice sobre la filosofía existencial de Heidegger, 1137/8s.
75* 1Cor. 13, [10].

76* La gracia no libra al sabio cristiano de la necesidad de una formación científica profunda hasta donde pueda alcanzarla, igual que no lo libra de los deberes profesionales naturales. Quien confiando equivocadamente en la asistencia de la gracia, pensara dispensarse de ello, quedaría naturalmente muy atrás del investigador no cristiano profundo y consciente.

sí misma hubiera podido descubrirlos, por ejemplo, el concepto de creación. Esto concierne a la filosofía en cuanto ciencia: lo que nos ha sido transmitido como filosofía de la época cristiana contiene los materiales que proceden del mundo del pensamiento cristiano. Además, el mundo mismo visto por los ojos de la fe ha adquirido un nuevo significado.

“Como dación ha sido ofrecido [...] un mundo, obra del ‘Verbo’, de la segunda persona divina, en el cual todo habla del espíritu *infini-*to a espíritus *finitos* que se saben espíritus”⁷⁷. Pero de ahí viene a la filosofía, en su “estado cristiano”, una nueva perspectiva de su propia naturaleza: lo que Maritain, con Gabriel Marcel⁷⁸, designa como un “escándalo” para la razón: el “hecho de que la validez del patrimonio revelado está más allá de toda experiencia, susceptible de constituirse en las bases puramente humanas...”⁷⁹

El filósofo que no quiere llegar a ser infiel a su finalidad de comprender el ente hasta sus últimas causas, se ve obligado por su fe a extender sus reflexiones más allá de lo que le es accesible naturalmente. Existe ente, que es inaccesible a la experiencia natural y a la razón, pero que nos es conocido por la revelación, y que pone tareas nuevas al espíritu, que lo acepta. “Si la filosofía se informa de lo sensible en las ciencias de la naturaleza, ¿cómo no se informaría ella de lo divino en la fe y en la teología? [39] ‘Los hechos de la religión o los dogmas definidos’ son mis experiencias..., decía Malebranche⁸⁰, (después de haberlos reconocido válidos) yo hago de mí espíritu el mismo uso que los que estudian la física”⁸¹.

Lo que la razón natural consigue como el “primer ente”, la fe y la teología dan informaciones, a las que, la razón sola no llegaría jamás hasta allá, y de la misma manera la relación en que se halla todo ente

77* Jacques MARTAIN, op. cit., p. 73.

78 Gabriel Marcel (París 1889 - 1973 París), filósofo y dramaturgo, representante del existencialismo cristiano en Francia; se convirtió al catolicismo en 1929; entre sus numerosas obras se podrían citar: *Journal métaphysique* [1914-1923], París, 1927; *Le monde cassé*, París, 1933; *Être et avoir* [1918-1933], París, 1935; *De refus à l'invocation*, París, 1940; *Homo viator*, París, 1944; *Le mystère de l'être*, 2 t., París, 1951; *Le déclin de la sagesse*, París, 1953; etc.

79 Jacques MARTAIN, op. cit., p. 74.

80 Nicolas Malebranche (París 1638 - 1715 París), filósofo católico; entre sus obras podríamos recordar: *De la recherche de la vérité*, París, 1674; *Méditations chrétiennes*, Colonia, 1683; *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, Rotterdam, 1688; etc.

81 Jacques MARTAIN, op. cit., pp. 72 y s.

con el primer ente. La razón se convertiría en irracionalidad si se objetivara en permanecer en las cosas que no puede ella descubrir por su propia luz y en cerrar los ojos ante una luz superior que le hace ver. Porque conviene acentuar aquí esto: lo que la revelación nos comunica no es simplemente algo incomprensible, sino un significado comprensible que no puede ser percibido ni probado por hechos naturales; no puede ser “comprendido” (es decir, que no puede ser agotado conceptualmente), ya que esto es algo incommensurable e inagotable que cada vez nos hace conocer de sí mismo lo que quiere; pero en sí mismo es transparente y para nosotros lo es en la medida en que nosotros recibimos la luz, y es fundamento para un nuevo entendimiento de los hechos naturales que, precisamente, se revelan como hechos que no son *únicamente* naturales. Es lo que Maritain explicó a propósito del obrar humano: la necesidad de aceptarlo tal como es realmente, en razón de la caída y de la redención; por eso la moral no se puede construir completamente como una filosofía *pura*, sino sólo en dependencia de la teología, esto es, —completando con la teología sus propias verdades fundamentales; esta posición me parece verdadera— [40] con algunas transformaciones y ampliaciones para todo ente y para toda la filosofía. Las verdades fundamentales de nuestra fe, —la creación, la caída, la redención y la plenitud— muestran a todo ente en una luz, según la cual parece imposible que la filosofía pura, es decir, una filosofía adquirida por la simple razón natural, pueda llegar a la perfección por sí misma, es decir, terminar un “perfectum opus rationis”. Necesita el complemento desde la fe siempre sin que llegue a ser teología. Si la tarea de la teología es constatar los hechos de la revelación en cuanto tales y elaborar su propio sentido y concepción, le incumbe a la filosofía poner de acuerdo con la fe y la teología lo que ella ha elaborado por sus propios medios en lo que concierne a la comprensión del ente, basada en sus últimos fundamentos.

Poner de acuerdo significa en primer lugar un acto puramente negativo, a saber, que la verdad revelada es para el filósofo creyente una medida a la cual debe subordinar su propio juicio: renuncia a un pretendido descubrimiento cuando reconoce él mismo o ha sido advertido por la sentencia de la Iglesia que es incompatible con la doctrina de la fe.

El filósofo así como debe procurar una visión intelectual clara como garantía suprema de su propio método, así también debe desear por amor a la verdad —dada la posibilidad innegable de error en todo conocimiento humano— la verificación por una autoridad suprema

esclarecida sobrenaturalmente y que no está sujeta al error. Ciertamente, sólo podrá someterse a ella en la medida en que sea creyente. Pero incluso al incrédulo le parecerá evidente que el creyente debe someterse a ella no solamente en cuanto creyente sino también en cuanto filósofo.

El tener en cuenta la verdad revelada puede también consistir en que el filósofo [41] descubra nuevas tareas que se le hubieran escapado si no la hubiera conocido. El padre A.R. Motte, O.P., ha señalado en su conferencia en Juvisy que la doctrina de la fe sobre Dios y la creación suscitó en la filosofía la distinción entre esencia y existencia, que la doctrina de la Santísima Trinidad y de la Encarnación ha conducido a la separación entre naturaleza y persona, y que la doctrina de la Sagrada Eucaristía condujo a una aguda elaboración conceptual entre la sustancia y el accidente⁸².

El encuentro con un ente hasta entonces desconocido muestra al ente y al ser como tal bajo un nuevo aspecto. La revelación habla un lenguaje accesible a la inteligencia humana natural y ofrece el material para una formación de conceptos puramente filosófica, que puede hacer enteramente abstracción de los hechos de la revelación y cuyo resultado viene a ser un patrimonio común para toda la filosofía posterior (por ejemplo, los conceptos de "persona" y "sustancia").

Estos dos aspectos de considerar las verdades de la fe muestran a la filosofía la situación de la filosofía en cada época —como conjunto histórico— en dependencia de la fe y de la teología en cuanto condiciones externas de su realización. Desembocan en la "filosofía cristiana" en el sentido de que el tomismo⁸³ puede denominarse así, pero no [42] una filosofía cristiana que acogiera la verdad revelada como tal en su contenido.

Si por el contrario, en el curso de la búsqueda del ente la filosofía se encuentra ante cuestiones imposibles de resolver por sus propios medios (por ejemplo la cuestión del origen del alma humana), y si luego se apropia de las respuestas encontradas en la doctrina de la fe para llegar así a un conocimiento más amplio del ente, nos encontramos ante una filosofía cristiana que utiliza la fe como fuente de conocimiento. Ya no es una filosofía "pura" ni "autónoma". Sin embargo, no me parece justificado considerar la ahora como teología. Cuando en una obra histórica sobre la vida intelectual del siglo XX se habla de la

82* Véase *La philosophie chrétienne*, p. 100.

83* Véase la nota 61*, p. 625.

transformación de la física moderna por la influencia de la teoría de la relatividad de Einstein⁸⁴, el historiador está obligado a consultar al especialista de ciencias naturales; sin embargo, por el hecho de englobar en su obra la aportación adquirida de las ciencias físicas, su obra no será de ninguna manera una obra de ciencias naturales. Lo decisivo es la intención de fondo.

La relación entre la filosofía y la teología no es exactamente la misma, ya que el historiador no se preocupa de la veracidad o de la falsedad de la teoría de Einstein, sino solamente de su influencia histórica. El filósofo, al contrario, cuando hace una adquisición de la teología, se ocupa de la verdad revelada en cuanto *verdad*. He aquí el factor común: en los dos casos una ciencia se ayuda de la otra para progresar en su propia esfera y, apoyándose sobre este medio auxiliar, continúa trabajando en su propio campo.

Ciertamente, la filosofía para lo que establece con la ayuda de la fe, no puede pretender aquella clarividencia, que es la característica de sus propios y autónomos resultados (en cuanto se trata de un conocimiento filosófico auténtico). Todo lo que proviene de una óptica de conjunto de las verdades de la fe y del conocimiento filosófico lleva el sello de la doble fuente de conocimiento, y la fe es una "luz oscura"⁸⁵. Nos da a entender algo, pero solamente para indicarnos algo que nos sigue siendo incomprensible. Ya que el fondo último de todo ente es insondable, por eso todo lo que se considera bajo este ángulo cae bajo la "luz oscura" de la fe y del misterio, y todo [43] lo que es comprensible recibe un trasfondo incomprensible.

El R.P. Przywara ha llamado a esto "reductio ad mysterium". Estamos igualmente de acuerdo con él, como se ve por nuestras últimas exposiciones, cuando dice que la filosofía se completa "por medio de la teología, pero no como teología"⁸⁶. Pero yo no he podido

84 El principio de la relatividad fue formulada por vez primera por Albert Einstein (Ulm 1879 - 1955 Princeton) en 1905. En 1953 (poco antes de su muerte), salió a la luz la cuarta edición de su famosa obra *The Meaning of Relativity* (El significado de la relatividad), cuya primera edición tuvo lugar en Calcuta en 1920. Con anterioridad, en 1916 apareció su famosa memoria en alemán: *Die Grundzüge der allgemeinen Relativitätstheorie* (El fundamento de la teoría general de la relatividad); y publicó más libros en los siguientes años...

85 San Juan de la Cruz en el capítulo quinto del libro segundo menciona a Pseudo-Dionisio (Que por esta causa san Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa *rayo de tiniebla*", párrafo 3) y después en el párrafo 5 dice Juan: "porque aquí se las muestra todas al ojo esta divina y oscura luz".

86* *Analogía entis*, 1, 45.

ver claramente cómo se realiza para él la unión entre "la teología y la filosofía dentro de una metafísica"⁸⁷.

La "primacía formal" de la teología⁸⁸ debe ser reconocida en el sentido de que la última palabra sobre la verdad, sea de proposiciones teológicas o [44] filosóficas, corresponde a la teología en su más alta significación en cuanto que ella es la palabra de Dios interpretada por el magisterio de la Iglesia. Pero precisamente porque la filosofía (y no la teología) es lo que tiene necesidad de un complemento de contenido, le incumbe establecer la unidad de una doctrina que englobe la totalidad. Así, a nuestro parecer, la "filosofía cristiana" no es solamente el nombre para designar una actitud espiritual del filósofo cristiano ni sólo la designación del conjunto de doctrinas de los pensadores cristianos, sino que significa además el ideal de un "perfectum opus rationis" que habría logrado abrazar en una unidad el conjunto de lo que nos ofrecen la razón natural y la revelación.

Los esfuerzos hacia este fin se condensaron en las "summas" de la Edad Media⁸⁹: estas grandes síntesis eran la forma exterior adecuada de una investigación que trataba de abrazar la totalidad. Sin embargo, la realización de este ideal —en el sentido de que estuviera comprendido todo ente en su unidad y en su plenitud— se aparta por principio de toda ciencia humana; ya la realidad finita es algo que concep-

87* Cf. p. 45. "Metafísica" significa según el R.P. Przywara (p. 3) el "ir a lo escondido" de los "trasfondos" de la "physis" en cuanto del "modo de ser", en el que descansa una esencia del ser siendo y actuando en sí. Es la aristotélica "primera filosofía" la que se ocupa del ser en cuanto tal, pero no de las especies separadas por su contenido. Así como lo hemos indicado ya antes (§ 2), y como lo mostraremos más tarde (cap. 5) explícitamente, en el centro se encuentra la cuestión del ente en el sentido propio (la *ousia*); el R.P. Przywara parece pensar en este aspecto cuando explica la "physis". Si se penetra en el fondo de este ser propio tanto como lo permite la inteligencia natural, esta "primera filosofía es metafísica filosófica". Si se acepta la teología como ayuda, entonces resulta lo que el R.P. Przywara designa "metafísica teológica". La dificultad de separar la filosofía y la teología ha sido subrayada en el importante pasaje de una carta del R.P. Roland-Gosselin O.P. ("La philosophie chrétienne", pp. 153-154): "No sólo la filosofía sino también la teología están fundadas; 'bajo la influencia de la fe sobre la razón'. Teología y filosofía cristianas surgieron al mismo tiempo como una formación histórica y principalmente en vistas a las necesidades de la teología, sin preocuparse mucho hasta qué punto las distinciones y precisiones conceptuales, exigidas por la teología, eran susceptibles de ser aceptadas y justificadas por un método estrictamente filosófico. En muchos puntos, tal vez, la delimitación exacta de las fronteras está todavía por hacerse".

88* *Analogia entis*, I, 58.

89* Son *summas teológicas* cuando ponen los resultados de la filosofía al servicio de la teología y *filosóficas* cuando extienden sus esfuerzos por comprender el ente a la luz de los hechos de la revelación.

tualmente es inagotable, con mucha mayor razón lo es el ser infinito de Dios. La filosofía pura en cuanto ciencia del ente y del ser en sus últimos fundamentos, cualquiera que sea el alcance de la razón natural del hombre, es esencialmente algo incompleto incluso en la perfección más completa que se pueda imaginar. En primer lugar está abierta a la teología y por ello puede ser completada. Pero tampoco la teología es un sistema cerrado y tampoco puede quedar concluido. Se desarrolla históricamente como una progresiva asimilación [45] y penetración del patrimonio de la revelación transmitido. Pero además, es necesario todavía considerar que la revelación no abarca la plenitud infinita de la verdad divina. Dios se comunica al espíritu humano en la medida y en la forma que dicta su sabiduría.

A Él le corresponde ampliar la medida. A Él le corresponde presentar la revelación bajo una forma propia al modo de pensar humano: a saber, como conocimiento progresivo paso a paso, bajo forma de conceptos y de juicios; o elevar al hombre más allá de su modo de pensar natural hacia un modo de conocer completamente diferente, hacia una participación en la visión divina, que abraza todo con una sola mirada⁹⁰.

La más alta realización alcanzable para un espíritu creado — ciertamente no por sus propias fuerzas — es la "visión beatífica", que Dios le regala en cuanto le une a Él: el ser adquiere la participación del conocimiento divino viviendo la vida divina. El mayor acercamiento a este fin supremo durante la vida terrena es la visión mística. Pero existe también un grado anterior en el cual no es necesaria esta suprema gracia, es decir, la fe auténtica y viva.

Según la doctrina de la Iglesia, "la fe es una virtud sobrenatural por la cual, inspirados y ayudados por la gracia divina, [46] consideramos como verdadero lo que Dios revela y que nos ha enseñado a través de la Iglesia, no a causa de la intrínseca verdad objetiva que conocemos por la luz de la razón natural, sino en razón de la autoridad de Dios que revela y no puede ser engañado ni puede engañarnos"⁹¹. El lenguaje teológico designa como fe no solamente la virtud (*fides, qua creditur*), sino también lo que creemos, la verdad revelada (*fides, quae*

90* Se empleó el nombre de "visión" (*visio*), porque el ver es para nosotros el modo más penetrante y más convincente del conocer. Sin embargo, es necesario darnos cuenta de que de ninguna manera se trata de algo semejante a nuestro ver, de una comprensión desde fuera, a distancia. Se trata de un saber, enteramente uno con lo que se sabe, comparable sobre todo a la manera como conocemos nuestra propia vida.

91* *Catechismus catholicus*, (Roma, 1933). Pro adultis, q. 515, p. 242.

creditor), y en fin, el ejercicio vivo de la virtud, *el hecho de creer* (credere) o "el acto de fe": Es este creer vital lo que nosotros contemplamos ahora.

Encierra diversos aspectos: al aceptar las verdades de la fe, apoyados en la autoridad de Dios, *las estimamos como verdaderas* y precisamente así *tributamos fe a Dios* (credere Deo). Pero no podemos tributar a Dios esta fe sin *creer en Dios* (credere Deum), es decir, sin creer que Dios *existe* y que es *Dios*: la esencia suprema y perfectamente verdadera que nosotros designamos con el término "Dios". Aceptar las verdades de la fe significa, pues, aceptar a Dios, porque Dios es el propio objeto de la fe del cual tratan las verdades de fe. Pero aceptar a Dios significa también volverse hacia Dios en la fe, o *creer en Dios* (credere in Deum), en el sentido de tender hacia Él⁹².

Así, la fe es un agarrarse a Dios. Pero este agarrar presupone un ser agarrado: no podemos creer sin la gracia. Y la gracia es la participación en la vida divina. Si nos abrimos a la gracia aceptando la fe, tenemos "el comienzo de la vida eterna en nosotros"⁹³.

[47] Aceptando la fe según el testimonio de Dios, adquirimos conocimientos sin comprenderlos; no podemos aceptar las verdades de la fe como evidentes, como verdades necesarias de la razón o como hechos de la percepción de los sentidos; no podemos tampoco deducirlas de verdades inmediatamente evidentes según las leyes lógicas.

Es el motivo por el que a la fe se le llama "luz oscura". Y hay que añadir que en cuanto "credere Deum" y "credere in Deum" trata ella siempre de superar todo lo que es verdad expresada, es decir, la verdad formulada por Dios a la manera del conocimiento humano expresada en conceptos y en juicios, en palabras y en frases. La fe quiere de Dios más que verdades particulares, ella quiere a Dios mismo, que es la verdad, el Dios entero; le capta sin ver "aunque es de noche"⁹⁴. Es la profunda oscuridad de la fe frente a la claridad eterna hacia la cual se dirige. Nuestro santo padre san Juan de la Cruz habla de esta doble oscuridad, cuando escribe "[...] el ir adelante el entendimiento es irse más poniendo en fe, y así es irse más oscureciendo, porque la

92* Véase TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.14, a.7 ad 7. (*Untersuchungen über die Wahrheit* [Investigaciones sobre la verdad], t. II, p. 28).

93* *Ibid.*, q.14, a.2, corp. (p. 9).

94* San JUAN DE LA CRUZ, *Der Urquell* [La fuente] (Gedichte des heiligen Johannes vom Kreuz [Poemas de san Juan de la Cruz], Munich, 1924, pp. 17 y ss).

fe es tintebla para el entendimiento"⁹⁵. Sin embargo, es un ir adelante: un salirse de todo conocimiento particular obtenible por conceptos para entrar en la simple aprehensión de la verdad única. Por eso la fe está más cerca de la sabiduría divina que toda ciencia filosófica o aun teológica. Pero puesto que el caminar en oscuridad se nos hace difícil, por eso todo rayo de luz que cae en nuestra noche como un precursor de la claridad futura es un socorro inestimable [48] para nosotros, y aun la pequeña luz de la razón natural puede darnos servicios valiosos.

Una "filosofía cristiana" considerará como su más noble tarea preparar el camino de la fe. Por esta razón santo Tomás ponía tanto empeño en construir una filosofía pura fundada en la razón natural: porque sólo de esta manera se da un trayecto del camino común con los incrédulos; si ellos aceptan caminar con nosotros este trayecto del camino, quizá se dejarán guiar más lejos de lo que tentan pensado al principio.

Desde el punto de vista de la "filosofía cristiana" no existe, pues, ningún inconveniente para un trabajo común. Puede ella ir a la escuela de los griegos y de los modernos para enriquecerse según el principio: "examinar todo y conservar lo mejor"⁹⁶. Por otra parte, puede poner a la disposición lo que ella misma puede dar, dejando a los otros el examen y la selección. Para el incrédulo no hay motivos objetivos de desconfianza en relación con los resultados de su procedimiento natural, puesto que son medidos en las más grandes verdades de la razón y aun en la verdad de la fe. Él es, pues, libre de emplear el marco de la razón con todo rigor y rehusar todo lo que no le sea suficiente. Aún más, de él depende seguir el camino con nosotros tomando igualmente conocimiento de los resultados adquiridos por medio de la revelación. No aceptará las verdades de la fe empleadas como "proposiciones" (tesis), contrariamente a lo que hace el creyente, sino sólo como hipótesis.

Sin embargo, hay de nuevo, por parte de los dos lados, una medida común para ver si las consecuencias sacadas corresponden o no a las verdades de la razón. El incrédulo podrá tranquilamente esperar para ver si es capaz de llegar a la visión común que, para el filósofo

95* *Lebendige Liebesflamme* [Llama de amor viva], III, Munich, 1924, p. 170. [Llama 3, 48].

96 Hace referencia a 1Tes 5, 21.

creyente es la consecuencia de la razón natural [49] y de la revelación, y para ver si puede adquirir así conocimiento más profundo y más amplio del ente. Si no tiene prejuicios, como debe ser el filósofo según su convicción, ciertamente no retrocederá delante de esta tentativa.

[50]

II

ACTO Y POTENCIA EN CUANTO MODOS DE SER

§ 1. EXPOSICIÓN SEGÚN "DE ENTE ET ESSENTIA"

La *doctrina de acto y potencia* era como el pórtico de un gran edificio que de lejos se ve en toda su altura. Esta primera mirada desde lejos nos ha hecho ya comprender, provisionalmente, la necesidad de analizar mediante este par de conceptos todo el campo del ente. Pero, al mismo tiempo, si examinamos brevemente estos términos desde el punto de vista lingüístico, resulta que no son del todo claros y nos parecen revestidos de una diversidad de significados. Vamos ahora a aclarar esa diversidad y a explorar su textura interna.

La primera introducción a la doctrina de acto y potencia se encuentra en las obras del Aquinate, principalmente la obra donde se ocupó de modo particular con estas cuestiones: la obra *Quaestiones disputatae de potentia*. Este tratado es una obra de madurez redactada, según las investigaciones de Martin Grabmann⁹⁷, entre 1265 y 1267, casi al mismo tiempo que el autor se ocupaba de la redacción de la primera parte de la *Summa theologiae*, sobre Dios. Lo que apenas se menciona en la "Summa", destinada a convertirse en un manual o compendio de la teología, se encuentra aquí tratado a fondo y extensamente. Por eso es comprensible que la posición del problema en las *Quaestiones disputatae de potentia* es sobre todo *teológica*, lo que no

⁹⁷* GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquino. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*, Munich, 1931, pp. 275 y ss.

excluye la posibilidad de sacar de él multitud de enseñanzas puramente filosóficas, como lo saben todos los que conocen las obras de santo Tomás.

Pero no siempre es fácil sacar lo valioso filosóficamente del contenido teológico. [51] Por eso, quien no está familiarizado con la doctrina de santo Tomás no distingue las cuestiones filosóficas en razón de su intersección con los problemas teológicos, y resulta difícil librarse del temor de que se encuentra en terreno prohibido para el filósofo. Así, para orientarse racionalmente hacia el tema que nos interesa, sería bueno no seguir ahora el pensamiento expuesto en aquella obra, sino volver a la obra de juventud que ya hemos mencionado, en la que santo Tomás aparece todavía enteramente como discípulo "del filósofo", a saber, el opúsculo "De ente et essentia"⁹⁸. Ciertamente aquí encontramos sólo un primer bosquejo, un germen de la doctrina que después crecería hasta hacerse un gran árbol. Pero, precisamente, este tratado nos ayudará a llegar a una comprensión del origen de esta doctrina.

En este pequeño compendio de una doctrina del ser Tomás considerará la totalidad del ente como un campo ordenado por grados. Distingue tres principales grados:

1) *Sustancias* o *cosas compuestas* (compuestas de *materia* y de *forma*) son el mundo de los cuerpos, que encierra las cosas "inanimadas" y a todos los seres vivientes. incluyendo al hombre.

2) *Espirituales* o *simples*; aquí Aristóteles pensaba en los espíritus, por los cuales, según su concepción, tienen movimiento los astros. Los pensadores de la Edad Media los consideraban ángeles. Tomás de Aquino los denomina "simples", puesto que los considera como "formas puras". (La cuestión de si alguna cosa material era necesaria o no para la constitución de los "espíritus puros" era muy discutida en su tiempo).

3) El *primer ente*: Dios. Todos coincidían en que el primer ente, la causa de todos los demás, es el ser absolutamente [52] simple, puro. Al no admitir —como santo Tomás— una composición de materia y de forma para los espíritus creados, era necesario buscar otro medio para

98* Nos servimos del texto presentado en la obra, ya citada frecuentemente, de Roland-Gosselin (pp. 1-48) en una cuidadosa edición crítica. A ella se refieren las páginas aquí indicadas. [Pero nosotros las citas castellanas de esta obra de santo Tomás, las tomamos de la edición de la BAC mayor: *Opúsculos y cuestiones selectas*, edición bilingüe, I, Filosofía (1)]

distinguirlos del primer ente. A este respecto, Tomás llega a la separación de *forma* y de *ser* para los espíritus creados. (En ellos "forma" equivale a "esencia" — "essentia").

"Queda claro, por tanto, que la *inteligencia* es forma y ser, y que recibe el ser del ente primero, el cual es solo ser, y éste es la causa primera, que es Dios.

Ahora bien, todo aquello que recibe algo de otro, está en potencia respecto de él; y lo que hay recibido en él es su acto. Por tanto, es necesario que la misma quiddidad o forma que es la inteligencia, esté en *potencia* respecto al ser que recibe de Dios; y que el ser esté recibido como *acto*⁹⁹. Y así se dan la potencia y el acto en las inteligencias, pero no se da la materia y la forma [...]. Y porque, como se ha dicho, la quiddidad de la inteligencia es la misma inteligencia, por eso mismo, su quiddidad o esencia es justamente *eso que ella es, y su ser recibido de Dios es aquello* por lo cual subsiste en la naturaleza"¹⁰⁰...

"Y porque en las inteligencias se pone la potencia y el acto, no es difícil encontrar la pluralidad de las inteligencias¹⁰¹; cosa que sería imposible si no se diese alguna potencia [...]. Se da por tanto distinción entre ellas, conforme al *grado de la potencia y del acto*; de modo que la inteligencia superior, que está más próxima al primero, tiene *más* [53] *de acto y menos de potencia*, y así en las demás"¹⁰².

Este pequeño pasaje muestra claramente cómo en la doctrina del ser de santo Tomás los conceptos de "acto" y de "potencia" están estrechamente ligados a una serie de otros conceptos fundamentales de Aristóteles: forma, materia, sustancia (lo que "subsiste"), etc. Por lo tanto, será necesario ocuparnos igualmente de estos conceptos. Pero apoyarse en ellos en este momento sería querer explicar aquí lo desconocido con lo desconocido. Así pues, sólo tomaremos provisoriamente del pasaje citado lo que puede servir para la comprensión de los términos "acto" y "potencia", sin explicar los otros conceptos fundamentales.

En lo que concierne a los espíritus puros, *lo que ellos son es distinto de su ser y su ser es designado como su acto*. Esto concuerda con

99* Las cursivas corresponden a la autora.

100* Op. cit. p. 35. Las cursivas son mías. [Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía (1)* Madrid 2001, BAC mayor, 68] (De ente et essentia) párrafos 34-35, p. 65].

101* En contraposición al primer ser que es Uno.

102* Op. cit. p. 36 [Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía (1)* Madrid 2001, BAC mayor, 68] (De ente et essentia) párrafos 36, p. 65].

la concepción del *primer ente* que ha sido llamado también *ser puro* y *acto puro*. Por otra parte, hemos dicho que lo que recibe el ser está “en potencia” en relación con el ser que recibe.

Así pues, si tomamos el sentido literal de “potencia” (o δύναμις), que significa “poder” o “capacidad”, así el “in potencia esse” es un estar “en capacidad” o “en posibilidad” o bien “un poder-ser”. Lo que “puede ser” no posee en sí mismo el poder de pasar a serlo, como ya lo hemos dicho. Por otra parte, su “poder ser” tiene una significación más profunda que no haya nada que le impide llegar a ser. Pero en “estar en posibilidad” existe ya un *ser* en un doble sentido: primero, una disposición o un estar orientado *al* ser que es designado como acto. Pero enseguida yaciere *modo del ser*. Porque [54] “ser posible” no significa simplemente “no ser”. Si esto no fuera así, que el ser posible mismo no fuera ya un cierto modo de ser, entonces no tendría sentido hablar de “grados” de la “potencialidad”. Si se admitiera siempre un *único* significado del “ser”, y si acto y ser simplemente coincidieran, sería igualmente imposible decir que existe alguna cosa que sea más o menos acto y que se encuentre más cerca o más lejos del primer ser.

Así nosotros llegamos a distinguir *grados del ser*, y a comprender *acto* y *potencia* como *modos del ser*. El paso de la potencia al acto o bien, como podemos decirlo ahora, del *ser posible* al *ser real*, es un paso de un modo del ser a otro, y precisamente de un modo inferior a un modo superior. Pero también en el interior del ser posible y del ser real hay todavía más grados. Sólo así es comprensible el discurso de un “acto puro” y parece evidente que el acto puro debe designar al ser *supremo*. Según nuestras consideraciones precedentes, el sentido de los términos “acto” y “potencia” no ha sido agotado. Pero provisionalmente permaneceremos en el significado que hemos obtenido.

Lo que no hemos conseguido hasta el presente es una cierta comprensión de las *palabras*. Vamos a considerarlas ahora con un sentido preciso, bien definido. ¿Pero tenemos ya una comprensión y suficiente de lo que se trata? El ciego al escuchar hablar de rojo, azul y verde, no percibe más que palabras desprovistas de sentido para él; sabe que se refieren a diferentes colores, pero no *conoce* los colores. ¿Conocemos ahora más acerca de acto y de potencia de lo que el ciego conoce acerca de los colores? Probablemente un poco más. La diferencia entre posibilidad y realidad es bastante clara. Ciertamente, los matices más sutiles presentan para nosotros algunas dificultades; y de todas maneras nos encontramos todavía [55] alejados de lo que se

entiende por acto y potencia en cuanto a grados o modos del ser. ¿Hay un camino para acercarse más a esta cuestión?

§ 2. EL HECHO DEL PROPIO SER COMO PUNTO DE PARTIDA PARA LA INVESTIGACIÓN

Al que no está familiarizado con el pensamiento medieval, los diversos objetos presentados por santo Tomás en su investigación sobre el ser le pueden parecer lejanos y fuera de su alcance: Dios y los ángeles, ¿qué sabemos nosotros de ellos y de dónde podríamos saberlo? “[...] los querubines y los serafines [...] los creemos ausentes, según la palabra que nos anuncia o nos habla de ciertas potencias celestes”¹⁰³. Pero hay algo que nos es cercano de otra manera y tan cercano que no se nos puede escapar.

Cada vez que el espíritu humano, en su búsqueda de la verdad, ha partido de un punto indudable, se ha encontrado con este hecho inevitablemente cercano: *el hecho del propio ser*. “[...] de todo lo que sabemos, ¿qué conocemos de la misma manera que sabemos que vivimos? En este saber no tenemos ser engañados por ninguna apariencia de la verdad, puesto que es seguro que incluso aquel que se engaña, vive”. En este punto estamos exentos de toda ilusión de los sentidos.

“[...] porque esto no se ve con los ojos del cerupo. Conocemos por una ciencia muy íntima nuestro vivir, y en esto no puede un académico objetar: ‘quizás duermes y lo ingoras’ [...] Todo el que está cierto de la ciencia de su vida no dice: ‘sé que estoy despierto’, sino: ‘sé que vivo’. Ora duerma, ora esté despierto, vive”¹⁰⁴.

[56] Descartes, al tratar en sus “Meditaciones de prima philosophia” de construir de nuevo una filosofía como ciencia de solvencia sobre una base indubitable y segura, comenzó con la famosa *duda universal*. Rechazó todo aquello de lo que se puede dudar, en cuanto sometido al engaño. Le quedó como residuo del cual no podía dudar el *hecho mismo de dudar*, y después, de una manera más general, el mismo hecho de *pensar*, y en el pensar el *ser*: *cogito, sum*.

¹⁰³* AGUSTINUS, *De Trinitate*, X, 3 [7].

¹⁰⁴* AGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 12. (P. E. Przywara, S.J., *Augustinus*, Hegner, Leipzig, 1934, p. 120) [*Obras de San Agustín*, Tomo V: *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Madrid, 1948, pp. 875-877]

De una manera semejante, Edmund Husserl, en sus esfuerzos de fundar el método fenomenológico, exigió la *suspensión de juicio* (ἐποχή) frente a todo lo que aceptamos simplemente y sin prejuicios en "actitud natural", en cuanto hombres que viven en el mundo de nuestra experiencia: *frente a la existencia global del mundo natural y frente a la validez de la ciencia existente*¹⁰⁵.

Queda como campo de investigación la *conciencia* en el sentido de la *vida-del-yo*: yo puedo dejar indeciso el hecho de si la *cosa* percibida por mis sentidos realmente existe o no, —pero la *percepción*, en cuanto tal, no se puede borrar; puedo dudar de que la conclusión sacada por mí sea correcta— pero el pensamiento que resulta de las conclusiones es un hecho indudable; de la misma manera, es innegable todo lo que yo deseo y quiero, mis sueños y mis esperanzas, mis alegrías y mis tristezas, en una palabra, todo aquello en que *yo vivo y soy*. Lo que se da como el se, consciente de sí mismo. Porque donde quiera —en la "vida" de Agustín, en el "yo pienso" de Descartes, en el "ser consciente" o en el [57] "vivenciar" de Husserl—, donde quiera se encuentra un "yo soy". Esto no está sacado o deducido como la fórmula "cogito, ergo sum" parece indicarlo, sino hallamos de modo inmediato: pensando, sintiendo, queriendo o de cualquier modo movido por el espíritu *soy yo*, y soy consciente de este ser.

Esta certeza del propio ser es, en cierto sentido, el *conocimiento más originario*; no el primero *temporalmente*, porque la "actitud natural" del hombre está ante todo dirigida al mundo exterior, y necesita mucho tiempo para encontrarse a sí mismo; *no* es tampoco en el sentido de un *principio*, del cual se podrían deducir lógicamente todas las otras verdades o según el cual se podrían deducir, como con un patrón, todas las demás verdades, sino en el sentido de lo que me está más cerca, es inseparable de mí y constituye un punto de partida detrás del cual es imposible ir más atrás.

Esta certeza de ser es una certeza "no reflexionada", es decir, se encuentra antes de todo pensamiento "vuelto atrás", con el cual el espíritu sale de la actitud originaria de su vida orientada hacia los objetos a fin de considerarse a sí mismo. Sin embargo, cuando en el curso de tal retorno el espíritu se sumerge en el simple hecho de su ser, éste le sugiere una triple pregunta: ¿qué es el ser del cual estoy

105* Véanse *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Niemeyer, Halle, 1913) pp. 48 y ss.; y *Méditations cartésiennes* (Collin, París, 1931) pp. 16 y ss.; la obra es una traducción de las conferencias dadas por Husserl en París en 1929.

consciente?, ¿qué es el yo que es consciente de su ser?, ¿qué es el movimiento espiritual en el cual me encuentro, y en el que estoy consciente de sí y del movimiento?

Cuando me vuelvo hacia el ser, éste manifiesta, tal como es en sí mismo, un doble rostro: el del ser y el del no-ser¹⁰⁶. El "yo soy" no resiste la mirada. El "en que yo soy"¹⁰⁷ es siempre [58] un otro; y como el ser y el movimiento espiritual no están separados, puesto que yo estoy "allí", el ser también es siempre diferente; el ser "de antes" ha pasado y ha cedido su lugar al ser de "ahora". El ser, del que soy consciente en cuanto que es mi propio ser, es separable de la temporalidad. En cuanto ser "actual", es decir, en cuanto ser presente, efectivo, concreto, es un "ahora" entre un "no más" y un "todavía no". Pero en cuanto en su carácter fluyente se divide en ser y en no-ser, se nos revela la *idea del ser puro*, que no contiene nada de no-ser, en el que no existe ningún ya "no-más" y ningún "todavía-no"; no es temporal sino *eterno*.

Así el ser eterno y el ser temporal, el inmutable y el mutable, e igualmente el no-ser son ideas que el espíritu descubre en sí mismo; no están tomadas de otra parte. Una filosofía, que parte del conocimiento natural, tiene aquí un punto de partida legítimo¹⁰⁸. También la *analogía entis*, considerada como la relación entre el ser temporal y el ser eterno, se manifiesta ya en este punto de partida. Desde el momento en que es, el "ser actual" es algo parecido a un modo de ser sin más, al ser pleno que no conoce cambios en el tiempo. Pero puesto que es solamente para un momento, tampoco es en ese momento pleno ser; su fragilidad se encuentra ya en el ser momentáneo; este mismo sólo es un "analogon" del ser eterno, el cual es inmutable y por esta razón es el ser pleno en cada instante; esto es, el ser temporal es una "image"n que tiene [59] semejanza con el arquetipo, pero que ofrece más desemejanza¹⁰⁹.

106* H. Conrad-Martius analizó con gran ahínco en su tratado "Die Zeit" (Philosoph. Anzeiger II, 2 y 4, 1927-1928) la fragilidad del ser temporal y su relación con el ser eterno.

107* Husserl lo llama "acto", pero siendo así que partimos del concepto escolástico del acto y que buscamos sus fundamentos objetivos, ignorando por otra parte en qué relación recíproca se encuentran el concepto fenomenológico y el concepto escolástico, es preferible evitar por el momento esta expresión y emplear en su lugar la de "movimiento espiritual".

108* En este lugar dejamos de lado la cuestión sobre si es el único posible.

109* "... inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda" (IV Concilio de Letrán, 1215, Dz. 432 [806]).

§ 3. EL PROPIO SER COMO ACTUAL Y POTENCIAL. TEMPORALIDAD

No tenemos que ocuparnos aquí de la cuestión de saber si de la relación entre el ser temporal y el ser eterno debemos deducir una relación de origen entre los dos o si tal relación ya ha sido dada inmediatamente, como la relación entre los nombres de "creador" y "criatura"¹¹⁰.

Se trata en primer lugar de agotar el hecho en el punto de partida. Con la idea del ser y del no ser, descubrimos al mismo tiempo la de *actualidad*. El ser que se nos mostró era *presente-real*; por eso también podemos decir (porque el ser, que consideramos, es la vida-del-yo): un ser *plenamente vivo*.

Sin embargo, con esto el hecho todavía no queda completamente descrito. Lo que era, pero ya no es, lo que será, pero no es todavía, no es simplemente nada. El ser pasado y el ser futuro no significa simplemente no-ser. Esto no quiere decir únicamente que el pasado y el futuro poseen un ser según conocimiento en la memoria y en la expectativa, un esse in intellectu (sive in memoria). El ser presente-real del momento mismo no es *pensable* como subsistente sólo para sí mismo, del mismo modo que no se puede imaginar el punto fuera de la línea y el momento mismo sin una duración temporal -, {y si consideramos en el modo de la conciencia, se *da* como una cosa que, saliendo de la oscuridad, pasa un rayo de luz, para después hundirse en la oscuridad; o como la cresta de una ola que pertenece a una corriente; todas estas imágenes describen un ser que es permanente pero que no es actual a lo largo de toda su duración. ¿Cómo comprenderlo? En lo que yo soy ahora, hay algo que yo no soy actual, pero que lo será en el futuro. Lo que yo soy ahora en el estado de actualidad, lo era ya antes, pero sin serlo en el estado de actualidad. Mi ser presente contiene la *posibilidad* de un ser actual futuro y presupone una posibilidad en mi ser precedente. Mi ser presente es actual y potencial, real y posible al mismo tiempo, y en la medida en que es real, es la realización de una posibilidad que ya existía antes. La actualidad y la potencialidad están contenidos como modos de ser en el simple hecho de ser y deben ser deducidas de él.

La potencialidad que puede pasar a ser actualidad, cuya finalidad, de hecho, es pasar a ser actualidad, no es no-ser. Es algo entre ser y no-ser, o bien ser y no-ser simultáneamente. La alegría que acaba de invadirme pero que está declinando, ya no puede ser llamada plenamente

110* Véanse pp. 666ss.

mente vivo, mas, por otra parte, no ha desaparecido ni ha sido olvidada, no es como si no hubiera existido jamás. Está ahí, pero de una manera debilitada de ser en comparación con su plena vitalidad. Así, hay diferentes grados: lo que es en el presente, pero que no es plenamente-vivo; es lo que, antes fue plenamente vivo, pero que ya no lo es, en cuanto que de nuevo del presente modo de ser pueda pasar al modo de ser de plena vida; en fin, lo que será plenamente vivo en el porvenir, siempre y cuando posea, en la duración temporal anterior, el modo de ser preparatorio al desarrollo futuro)¹¹¹.

Es necesario señalar que los modos de ser susceptibles de ser transformados, en los cuales yo "todavía" soy lo que era antes, y en los cuales soy "ya" lo que seré en el porvenir, pertenecen ambos a mi ser *presente*: mi ser pasado y mi ser futuro, como *tal*, es completamente nulo: yo soy *ahora*, no antes, ni más tarde.

Sólo por el hecho de que en el recuerdo y en la expectativa conservo espiritualmente mi pasado y mi futuro dentro de un cierto ámbito, no rígidamente delimitado, crece en mí la *imagen* de un pasado y de un porvenir repletos de un ser permanente, es decir, de una *extensión de existencia*, mientras que de hecho mi ser se encuentra como sobre el filo de una navaja.

Hedwig Conrad-Martius expresó con gran precisión la diferencia entre la extensión fenomenológica de existencia y de facto la actualidad concreta¹¹². Dentro del tiempo no hay dimensión en la que alguna cosa existente pudiera sumergir de manera que lo existente "esté aún contenido de algún modo" y, de la misma manera, no existe dimensión que deje salir de sí misma lo que, conteniéndolo ya anteriormente, deba llegar a existir y que realmente llegue a existir. El

111 Estos párrafos que hemos colocado entre [...] han sido puestos en texto por los editores alemanes sin dar ninguna explicación; sin embargo, en las pruebas definitivas de imprenta, que fueron corregidas por Edith misma, no existen estos párrafos; aunque sí los hallamos en el texto autógrafo de Edith (p. 58). Supongo que los editores alemanes habrán interpretado que esa página (folio escrito a máquina) se le pasó de alto a los trabajadores de la imprenta, ya que se trata de un folio mecanografiado y corregido por Edith misma (esto es, texto preparado para la imprenta); posiblemente los editores alemanes pensaron que también a Edith se le escapó este error de la imprenta; todo esto parece muy posible; aunque, por otra parte, no está claro el asunto; razón por la cual también nosotros damos dichos párrafos en texto con los mencionados signos y con esta nota aclaratoria.

112* Véase "Die Zeit", en: Philosophischer Anzeiger, Jahrgang II, 1927/1928, cuaderno 2, pp. 170 y ss.; cuaderno 4, p. 387. H. Conrad-Martius limita el significado de la expresión "actualidad" al "contacto existencial" puntual y por lo tanto no habla de actualidad con respecto al ser eterno.

pasado y el porvenir no ofrecen en verdad lo que parecen ser y ofrecer de forma intuitiva-fenomenal¹¹³. Aquí se revela todo el misterio del tiempo y del ser temporal como tal. El momento presente es imponible sin un pasado y sin un futuro, pero el pasado y el futuro no están fijos, no son recipientes en los cuales se podría conservar alguna cosa y retirarla después: no esconden ningún ser permanente. La peculiaridad del ser permanente no se puede entender a partir del tiempo, sino al revés el tiempo se entiende a partir de la actualidad concreta. El "lugar óntico del nacimiento del tiempo" se encuentra "en la presencia plena y plenamente actual"; en efecto "la existencia actual [...] es un simple contacto con el ser en un punto"¹¹⁴, [61] una cosa dada y al mismo tiempo "en cuanto cosa dada, es quitada", un "suspensión entre no-ser y ser"¹¹⁵.

Lo que nos parece como un ser permanente es un *pasar continuo* del lugar de contacto. Es el "movimiento originario existencial" el que crea el tiempo como su "espacio". En el "punto de contacto existencial" hay tiempo. Y precisamente en cuanto "presente"¹¹⁶. "El tiempo es simplemente el presente que pasa por el punto de contacto existencial". El pasado y el futuro no están presupuestos por el presente, pero están constituidos "con el presente y en relación con él", en virtud del surgir de la nada y del hundirse en la nada, que pertenece al movimiento originario como "dimensiones formales vacías"¹¹⁷.

El movimiento originario es el "movimiento hacia dentro del ser, y en oposición a la nada"; o hacia el interior de sí mismo (hacia lo que se establece), saliendo de la nada. En este sentido ser es un "devenir y así sigue siempre, no se convertirá jamás en un ser (en reposo)". Este ser tiene la necesidad del tiempo. La "posición", que siempre debe renovarse, pone necesariamente una dimensión formal en la que ella encuentra siempre un lugar; implica actualidad o presencia en sentido expresivo: como el lugar o puesto del acto de posición que se está realizando¹¹⁸.

"El presente está 'allí' en donde se realiza el acto óntico originario. Este lugar no puede ser más que un punto, jamás una extensión [...] El presente hace continuamente irrupción en la nada [...]" La actual-

113* *Ibid.*, pp. 172 y ss.

114* *Ibid.*, pp. 154 y, ss.

115* *Ibid.*, p. 157.

116* *Ibid.*, p. 166.

117* *Ibid.*, p. 167.

118* *Ibid.*, p. 346.

lidad está [...] avanzada como debe hacerlo constitutivamente. Pero esto quiere decir que ha llegado ahora a un nuevo lugar y que el antiguo ya no es válido. La dimensión del tiempo, en efecto, no es nada fuera [62] de esta progresión de la actualidad"¹¹⁹.

Su punto cardinal fijo es el *presente que pasa*. El tiempo es incapaz de crear una posesión de la existencia, una extensión del presente, "puesto que la posición temporal es la forma de existencia de lo existente, que no existe esencialmente sino sólo de hecho; porque lo que existe sólo de hecho no puede, por principio [...] llegar por sí mismo a una posición del ser en sí definitiva ni a una verdadera posesión de la existencia"¹²⁰.

Estas afirmaciones fundamentales nos llevan más allá de lo que se quiere tratar aquí, a saber, el contraste de actualidad y potencialidad en nuestra vida del yo. Ésta se nos ha revelado como algo temporal, es decir, como una actualidad concreta, que continuamente emerge a la luz de modo siempre nuevo.

Pero esta actualidad misma no es pura: en mi presente concreto hay al mismo tiempo el actual y el potencial; yo no soy todo lo que soy en el presente de la misma manera. A fin de aclarar lo que se debe entender por "actualidad pura", debemos contraponer un ente, en el cual coexisten potencialidad y actualidad en la forma expuesta, a otro ente en el que esta oposición ha sido eliminada; con esto anticipamos de nuevo lo que nos mostrarán ulteriores investigaciones¹²¹.

Lo que hace un hombre es la realización de lo que puede; y lo que él puede es la expresión de lo que él es: en el hecho de que sus facultades se actualicen en su hacer, su esencia llega al máximo desarrollo del ser. [63] Lo que aquí se nos muestra separadamente es uno en Dios. Así como todo su poder de hecho está realizado, así toda su esencia es eterna, inmutable en el nivel más elevado del ser, su ser es su esencia: Dios es "el que es"; éste es el nombre con el cual se designó Él mismo¹²², y este nombre, según Agustín, expresa de la mejor

119* *Ibid.*, p. 348.

120* *Ibid.*, p. 349.

121* Es necesario señalar aquí una vez más que en esta exposición empleamos el término "actualidad" en un sentido algo diferente al de H. Conrad-Martius en las ahora presentadas explicaciones. Para nosotros, actualidad significa la cima del ser como tal. Por eso podemos también, y hasta de manera excelente hablar de la actualidad en Dios, mientras que para H. Conrad-Martius el "pasar" determina el concepto de actualidad.

122* Ex 3, 14.

forma lo que Él es¹²³. A la unidad perfecta del ser divino se contraponen el estado de fragilidad y escisión del ser creado. Pero a pesar del abismo entre los dos existe sin embargo algo en común que nos permite hablar de *ser* en los dos casos.

Todo lo que existe es, en cuanto existe, algo según el modo del ser divino. Pero todo ser, a excepción del ser divino, está mezclado con algo de no-ser. Y esto tiene sus consecuencias en todo *lo que es*. Dios es el *actus purus*. El ser ilimitado es el ser puramente actual. En cuanto mayor es la "participación de ser" de una criatura, tanto más grande es también su actualidad. Mientras exista, algo de lo que él es es actual, pero nunca es todo. De lo que es puede ser más o menos actual, y lo que es actual puede serlo en mayor o menor grado. Por lo tanto hay diferencias de actualidad según su extensión y su grado. Lo que existe sin ser actual es potencial; y la potencialidad reviste rasgos diferentes según el grado y la extensión. Tal es la *potencialidad* de las criaturas. La actualidad y la potencialidad, así entendidas, son *modos de ser*: actualidad pura del ser divino, modos de ser de las criaturas representan mezclas con grados de actualidad y potencialidad diferentes (lo que quiere decir al mismo tiempo mezclas de ser y de no-ser). Potencialidad pura se designa como un modo de ser de la materia pura; por lo tanto, [64] como esta última misma de hecho no existe. Para Dios, la potencialidad, tomada en este sentido, no existe. In potentia esse, in actu esse: son modos de ser de las cosas finitas. Dios está necesariamente in actu.

Acabamos de hablar del *ser actual* y del *ser potencial* (presente real y posible, plenamente vivo y debilitado); además de *actualidad* y de *potencialidad* (realidad y posibilidad). También en la doctrina de Tomás de Aquino se hablaba de "in actu esse", "in potentia esse", de "actualitas" y "potentialitas". ¿Acaso estos pares de conceptos son entre sí simplemente equivalentes "acto" y "potencia"? Tomás dice que él que recibe el ser está "en potencia" en relación con el ser que recibe, pero considera al ser mismo como *acto* (sin embargo, el "ser" era considerado en un excelente sentido del ser real o acabado). Por el contrario, "potencia", en el sentido estricto, no es "ser posible", sino "posibilidad de ser" u orientación hacia el ser real.

Lo que es realmente o lo que puede llegar a ser está "in actu" o "in potentia", actual o potencial. Ser actual y ser potencial, ser real y ser posible expresan, pues, *los modos de ser de algo* que se asume en

ellos. *Acto* y *potencia* son nombres para modos de ser en sí, e independientemente de lo que ellos implican. Por eso podemos decir: *ser en perfección* o *ser real*¹²⁴ y *grado preliminar hacia el ser*. "Potencialidad" y "actualidad" (posibilidad y realidad) designan los *modos de ser de algo en general*, esto es, sin atribuirlos a un ente determinado.

[65] La distinción de modos de ser podría ahora estar clara. Pero en lo que respecta a los modos de ser, se precisa todavía más explicación reflexionando lo que se implica en los diferentes modos de ser.

§ 4. UNIDADES DE VIVENCIAS Y SU MODO DE SER; DEVENIR Y SER

Mi pensar, el reflexionar sobre la cuestión del ser, está ahora en mí presente y real. Por esto no ha comenzado en este momento, este hecho "dura" ya mucho, y durará todavía más hasta que sea reemplazado por otra actividad intelectual o interrumpido por una repentina "impresión externa". Durante todo el tiempo de su duración forma un todo que se construye en el tiempo. La psicología moderna y la fenomenología llaman a este modo un "acto" de pensamiento, y la escolástica hace uso también de este término; sin embargo, ya que este significado es diferente a aquel que se trata de dilucidar ahora, preferimos designarlo por algún otro nombre. La expresión "movimiento espiritual", empleada anteriormente, no sería muy adecuada respecto al pensamiento, ya que estamos habituados a entender por "movimiento" algo espontáneo y no un hacer libre.

Escogemos entonces la expresión "unidad de vivencia"¹²⁵ y por ella entenderemos, en general, un todo que se construye en la vida consciente del yo en una duración y que "llena" esta última. Aquí no importa si se trata de un hacer libre [66] o de un suceso espontáneo, y cual sea en general el contenido de la vivencia.

124* Aquí es necesario tener en cuenta que el ser pleno es sólo el acto *puro*; dentro del ser *real*, hay todavía diferentes grados (véase p. 652).

125* Es una expresión usual en la fenomenología. Respecto a la "vivencia" no hay que entender — como en algunas conexiones en el lenguaje acostumbrado — algo especial importante o significativo, algo que impacta al alma en su profundidad, sino simplemente una unidad de tiempo que nace en la vida del yo.

El pensar, en el que yo ahora vivo, es una unidad de vivencia diferente al de hace algunas horas sobre el mismo objeto. La "presente" unidad de vivencia ha comenzado hace algunos minutos, la "pasada" fue interrumpida y, mientras tanto entra por medio toda una serie de unidades de vivencias. La "presente" se distingue de la "pasada" como "actual". Sin embargo, examinándola más de cerca, resulta que esta llamada unidad "actual" no es actual como un todo. Estrictamente hablando, plenamente viva sólo se realiza en este momento; pero el ahora es un momento indivisible, lo que lo llena "cae" inmediatamente después "en el pasado", y cada nuevo ahora queda llena de una nueva vida.

Sin embargo, aquí nos encontramos con una gran dificultad. Si el ser temporal pasa siempre e inmediatamente al no-ser, si en el pasado nada puede "estar y permanecer" ¿para qué hablar de unidades de duración? ¿Cómo puede surgir una unidad que sobrepasa al momento? La vida del yo nos parece ser una vida que va continuamente del pasado hacia el futuro; en que continuamente lo potencial se hace actual y lo que es actual vuelve a caer en la potencialidad, o bien, lo que no es aún plenamente vivo alcanza gran vitalidad y la vida llena se convierte en la "vida vivida". Lo plenamente vivo es lo "presente", lo "vivido" es "pasado", lo que todavía no es vivo es "futuro".

¿Podemos hablar ahora de una unidad de duración que —en cuanto *ente*— parte del pasado atraviesa el momento presente y se extiende hasta el futuro para llenar así un "período"? Esto es imposible si nos atenemos a lo que hemos dicho del ser temporal. Sin embargo, admitimos siempre tales unidades de duración [67] y hasta entendemos por "presente" no solamente el momento central y por "pasado" lo que le precede y sigue dentro de una permanente unidad de vivencia, sino que llamamos enteras unidades de duración —una reflexión, un temor o una alegría— presentes, pasadas o futuras.

Así se designa como *pasada* una unidad de vivencias que como un todo es "traspuesto en pasado" y no se construye más en un proceso vivo, como futura una unidad que no ha alcanzado todavía el culmen del presente; pero como presente, una unidad que no es todavía enteramente viva en toda su extensión sino que se encuentra en el estado de devenir y que en cualquier momento llega al culmen de la vitalidad. Dicho esto, sabemos ya que no puede "ser" algo ni en el pasado ni en el futuro. En estos dos casos, no "hay" más que lugares vacíos, que ya han sido recorridos o que serán recorridos. Toda "plenitud" no

pertenece más que al momento presente. Sin embargo esas expresiones engañosas del lenguaje poseen un fundamento objetivo.

Con todo, existe algo como alegría, temor, etc., y precisamente en tanto que son unidades que deben construirse en el curso de un movimiento y necesita además tiempo. Este movimiento es mi vida o mi ser vivo. Lo que se construye aquí yo lo englobo cada vez a partir del momento presente en el cual yo estoy vivo; nada de eso "está" en el pasado.

Todo lo que existe todavía, de lo que yo era, está en mí y conmigo en el momento presente. ¿Pero dónde están esas unidades, si no en el tiempo? En pocas palabras, ¿como qué tenemos que considerarlas? Pronto hablaremos de esto. Provisionalmente retengamos esto: mi ser es un movimiento permanente, un ser fugaz y en el sentido más estricto *pasajero*; la más clara contraposición al ser *eterno*, *inmutablemente presente*. Se comprende que los antiguos pensadores griegos [68] se ocuparan tanto por esta contraposición y que les fuera imposible dar el mismo nombre a estas dos clases opuestas de seres; así, Heráclito¹²⁶ comparó el ser *verdadero* con un fluir continuo, o más bien, únicamente como ser real un *devenir*, mientras que Parménides¹²⁷ admitía para el ser verdadero sólo el eterno-inmutable y consideraba el mundo del devenir como el mundo de la apariencia. *Devenir y ser*: ¿no se rompe también para nosotros la unidad del ente con el reconocimiento de esta contraposición? Y sin embargo, este abismo abierto no debe turbar nuestra mirada cuando se dirige hacia la totalidad que conocemos bajo el nombre de *analogía entis* (concordancia del ser en todo ente, pero concordancia a la cual corresponde una mayor no-concordancia). El devenir no puede ser separado del ser, esto es, del auténtico y *verdadero ser*, del ser en el pleno sentido de la palabra. El mismo no puede ser el auténtico y verdadero ser, puesto que, según su significado, es un *tránsito al ser*. Pero en cuanto tal no puede ser determinado por otra cosa más que por el ser. Si se quisiera negar la posibilidad de un ser diferente del devenir, entonces habría que negar también la posibilidad del devenir, y se llegaría a la nada. Así el constante devenir y el pasar continuo, tal como lo experimentamos en nosotros,

126 Heráclito de Éfeso (c. 544-483 a. d. C.), filósofo griego; sólo han quedado fragmento de sus obras *Sobre la naturaleza*.

127 Parménides, filósofo griego, natural de Elea (c. 540-480 a.d.C.), puso en el centro de su filosofía el concepto de una no devenir e imperecedera sustancia, el concepto del "ente"; todo cambio es sólo subjetivo. Se conservó su obra poética *Sobre la naturaleza*.

muestra constantemente que va más allá de sí mismo. Tiende hacia el ser (esto sólo es, naturalmente, una descripción metafórica), pero no llega a él más que por momentos. Así nuestro "ser", que es un continuo devenir y pasar, y que se presenta siempre como algo en camino hacia el ser verdadero, nos revela la *idea del ser verdadero*, del *acto puro*, perfecto y eternamente inmutable. Todavía no queremos preguntarnos si al mismo tiempo rozamos el ser verdadero en cuanto *realidad* y nos damos cuenta de nuestra relación real con él?

[69]

§ 5. ESTRUCTURA Y CONDICIONES DE SER DE LA UNIDAD DE VIVENCIA

Sigamos examinando las unidades de duración que se designan como "presentes", es decir, en estado de devenir vivo. Gracias a que una parte de ellas alcanza constantemente la cima del ser, aunque no sea más que por un instante, el todo toma parte en el ser y se presenta como presente-real, como "algo actual". Lo que tiene este carácter de lo presente-real y lo pierde, tan pronto como está terminado y "retrocede hacia el pasado" en cuanto un "todo" — esto es, como algo que *era*, pero que ya no es, puede ser tenido ante los ojos —, hay que distinguirlo de este carácter, de su modo de ser. Nosotros lo llamamos el *contenido de la vivencia*.

El contenido determina esencialmente —pero no en exclusión— la *unidad* de la hechura o formación. La alegría provocada por una buena noticia representa una tal unidad. Presupone la percepción comprendida del mensaje y el conocimiento de su agradabilidad; pero este conocimiento no pertenece a la unidad de la alegría en cuanto tal. Es posible que yo sepa la noticia ya desde hace algún tiempo antes de comenzar a alegrarme. O bien, no había captado su significado al principio, o bien, al darme cuenta de su agradabilidad, estaba de tal manera preocupado por otras cosas que no podía alegrarme. La vivencia del contenido "alegría" está condicionada por dos factores: por el "objeto" y por el "yo". El objeto —en este caso el contenido de la noticia—¹²⁸ no pertenece como "parte" de la alegría en cuanto al contenido de vivencia, pero sí pertenece la *dirección* hacia el objeto forma parte de ella (la "intención", [70] según el lenguaje de los fenomenó-

^{128*} Supongo que la alegría se refiere a lo que se me comunica y no al hecho de la comunicación, lo que en sí sería también posible.

logos); el carácter particular de la alegría, en razón de su objeto, pertenece a su consistencia y es "intencional", esto es, como algo "dado a indicar por ella" pertenece también el objeto a ella. El todo de la unidad de vivencia, que es "esta alegría", termina cuando ya no me alegra o cuando "una nueva" alegría en mí es provocada por otro motivo. También el "yo" participa, de diferentes maneras, de la unidad de vivencia. Si yo digo: "reconozco bien que esto es una cosa alegre, pero no estoy en condiciones de alegrarme", entonces el yo no puede ser separado ni del "reconocimiento" vivido ni del experimentado "no-estar-en-condiciones de". Yo no puedo experimentar nada sin que el "yo" esté presente en cuanto participante de la experiencia. Pero, ¿qué clase de "yo" es éste? Si yo trato de buscar la razón por la que yo no puedo alegrarme, me es quizás posible constatar que una gran preocupación me acapara demasiado hasta el punto de no dejar ya lugar a la alegría.

Pero también es posible que yo sienta sencillamente mi incapacidad, sin poder indicar la razón de ello. Sin embargo, estoy convencido de que la causa "depende de mí", el hecho de que hay un motivo "en mí", que no puedo descubrir. Existe entonces "en mí" cierta cosa —y hasta varias— que no me es desconocida. En ese sentido el yo no pertenece al contenido de vivencia; está más allá de la vivencia, en modo similar, aunque no del todo idéntico como el objeto, al que se orienta la vivencia. Husserl designa a la vez el objeto y el "yo psíquico" como *trascendentes*.¹²⁹

[71]

§ 6. EL "YO PURO" Y SUS MODOS DE SER

Por contraposición a este yo escondido tras la vivencia inmediatamente consciente llama él a lo inmediatamente consciente en la vivencia "yo puro". Provisionalmente, no se tratará más que de éste, en cuanto que nos limitaremos al campo de lo inmediatamente consciente, del que nos es cercano y del que no nos podemos separar.¹³⁰

^{129*} Éste es un uso del término diferente al uso tradicional, según el cual *trascendente* es lo que supera nuestra experiencia. En el sentido de Husserl los objetos de la experiencia son trascendentes, a excepción de lo *immanente*, es decir, lo perteneciente al componente de la conciencia misma.

^{130*} Los fenomenólogos lo llaman la "esfera inminente".

Husserl, al referirse a este consciente inmediato, dice que no tiene ningún contenido y que no puede describirse: es un "yo puro y nada más"¹³¹. Esto quiere decir que se trata del yo presente que vive en cada "yo percibo", "yo pienso", "yo concluyo", "yo me alegro", "yo deseo", etc., y de esta u otra manera especial está orientado hacia lo percibido, pensado, deseado, etc. Aquí, podemos dejar abierta la cuestión sobre si la "pureza" del yo puro realmente habría que entender que en sí — en cuanto al contenido — no sea algo articulado de uno u otro modo, y que por eso se distinga de los demás únicamente por la diferencia del número.

En primer lugar importa ver que el yo vive en cada vivencia y que no se puede eliminar de ella. Es inseparable del contenido vivencial, pero propiamente no debe ser considerado como una "parte" de este contenido. Sería más justo decir que cada vivencia le pertenece; el yo es lo que vive en cada vivencia; la corriente, en la cual se van formando siempre nuevas unidades de vivencia, es *su vida*.

Pero esto significa más que el hecho de que todos los *contenidos* de vivencia le pertenecen. El yo vive y la vida constituye su ser. Vive ahora en la alegría, poco después vivirá en el ansia, y más tarde nuevamente en una reflexión (generalmente vive simultáneamente en diversos contenidos de vivencia); la alegría se desvanece, el ansia pasa, el pensar cesa: pero el yo no pasa y no se termina, sino que está [72] vivo en cada ahora. Con esto no queremos decir que le corresponde una vida "eterna"¹³². No necesitamos preguntarnos si ha existido desde siempre y si será para siempre. Sólo debe quedar indicado que no comienza y no pasa como las unidades de vivencia, sino que es algo *vivo* y que su vida se llena de diferentes contenidos.

Nuevamente esto no significa que su vida sea un continente parado que se llene lentamente de contenidos-, de hecho, ello mismo brota de nuevo a cada instante. Pero significa que *su ser es en cada momento presente-real, actual*. Así será algo menos enigmático el que los contenidos vivenciales consigo el ser real, aunque no lo rocen más que durante un instante en un solo punto. Verdaderamente, no se trata de su ser, en sí son incapaces de tener un ser real, sino que participan solamente del ser del yo en cuya vida penetran. *El yo* está, por lo tanto, en relación con aquello a lo cual debe el ser, con aquello del que

131* E. HUSSERL, *Ideen zu einer Phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1913, p. 160.

132* "Eterno" no en el sentido auténtico del ser puro que se halla por encima del tiempo, sino en el sentido vulgar de la no-finitud temporal.

y en el que asciende al ser, *un ente en sentido eminente*: en este caso no en el sentido de "cima del ser" en relación a sus "grados preliminares", sino en el sentido de relación del que sostiene y del que es sostenido.

Sin embargo, antes de profundizar más en esta diferencia muy importante entre el que sostiene y lo sostenido, conviene aclarar la relación entre el yo con la cima del ser y sus grados preliminares (es decir, en relación a acto y a potencia). Según todo lo que hemos ya constatado, parece que el yo debería siempre ser actual, como si no pudiera jamás ser potencial. Por potencialidad no entendemos la sola posibilidad lógica del paso del no ser al ser, sino más bien un grado preliminar del ser, que es ya un modo [73] de ser. La posibilidad de salir de la nada y de entrar en la existencia, también es válida para el yo¹³³.

Pero parece imposible que el yo exista sin ser vivo, como una alegría pasada que posee un "ser no-vivo". Si el yo no vive, no existe; y tampoco es un yo, sino una nada. En si es vacío y se encuentra lleno por los contenidos vivenciales; pero éstos reciben de él la vida. Sin embargo, parece como si se pudiera y debiera hablar de diferentes grados de vitalidad del yo. Para comprenderlo, es necesario examinar todavía más atentamente la vida específica del yo. Ya que cada contenido recibe la vida del yo y éste vive en todas las vivencias, por eso es comprensible que las unidades de vivencia — aunque siempre cerradas en sí mismas y separadas las unas de las otras a causa de sus diferentes contenidos — no se alinean como los eslabones de una cadena, el uno al lado del otro, sino que está autorizado tomar la expresión de Husserl: *la corriente de vivencia*. El yo siempre vivo pasa de un contenido a otro, de una vivencia a otra y así su vida es *una* vida que fluye. Pero partiendo del yo también hay que comprender que lo que "ya no es vivo", lo "pasado" no está hundido simplemente en la nada, sino que continúa de otra manera modificada y que el "aún no-vivo", el "futuro", existe ya en cierta manera antes de llegar a ser vivo.

El yo no suelta inmediatamente lo que ha experimentado, sino lo retiene durante cierto tiempo¹³⁴; [74] de igual manera, se tiende a lo

133* Volvemos sobre este tema.

134* Husserl emplea los términos "retencional" y "protencional" para designar lo que viene del pasado o del futuro de esta manera "todavía" o "ya" en el presente. (Véanse sus cursos "Vorlesungen zur Phänomenologie des innern Zeitbewußtseins", en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX, 1928, cuyos borradores fueron revisados por la autora en 1917 y 1918 para su publicación). En

que va a venir y trata de sujetarlo. E incluso, lo que no retiene firmemente por el momento, queda en cierta manera a su alcance. No es necesario aquí examinar la cuestión de saber si alguna cosa puede ser enteramente olvidada al punto de no poder "surgir" o "volver a la memoria". Es cierto que algunos sucesos muy lejanos, en los cuales no he pensado desde hace tiempo, pueden "hacerse presentes" en mi memoria; por ejemplo, la alegría que sentíamos de niños cuando nuestra madre volvió de un viaje. La representación puede suceder de muy distintas maneras. Una posibilidad es que yo sé solamente *el hecho de que* he sido feliz y la manera como yo me alegraba antes. Yo vivo ahora sabiendo que fui feliz en otro tiempo, y el hecho de haberme alegrado antes se convierte en el objeto de mi conocimiento. Pero la alegría, de la que sólo yo tengo conocimiento, no es una alegría viva, tampoco una alegría "representada vivamente"; el yo no vive en ella. También es posible que yo me "retrotraiga" en ese momento, que yo lo viva "por así decir" en espera del reencuentro, que luego yo viva una vez más punto por punto la alegría del reencuentro. Pero en este caso ¿qué hay ahora "vivo", realmente presente? Actualmente, yo rehago lo que se hizo antes. Es semejante al vivenciar empático de lo que experimenta actualmente *otra* persona a mi lado. Mientras la alegría de otro o la alegría de antes es únicamente re-vivenciada, ese re-vivenciar sólo es mi vida presente, pero la alegría no es plenamente viva; es "mi alegría anterior" o la [75] alegría que me es extraña, de la misma forma que la representación de lo que ya pasó queda atrás y no posee toda la vitalidad de mi alegría presente.

¿Qué pasa con el yo en este caso? Al ponerme en el pasado, ¿vivo el ahora o el instante pasado? ¿Mi yo presente vive en la alegría pasada? ¿O bien, la alegría pasada le pertenece a otro yo, un yo pasado, que en este caso sería un yo no-actual? En primer lugar, en lo que concierne al momento temporal: el yo, al parecer, vive al mismo tiempo el "ahora" y el "antes". Ahora, porque yo me transfiero *del* momento presente al momento pasado, sin dejar el presente. Antes, pues me "traspongo" *al* momento pasado y allí vivo. Sin embargo, ¿qué significa esto si consideramos que nada puede ser real en el pasado? Yo soy real sólo ahora y no puedo volver al lugar en donde antes era real. Pero yo espiritualmente tengo cogida la posición relativa a lo que una vez era real "allí" y a la distancia del presente (distancia no rigurosa-

estos nombres destaca que pasado y futuro son "retenidos" por el presente ahora. No debe malinterpretarse la imagen de la "corriente" como si "estuviera" detrás de mí y delante de mí como algo al que puedo llegar, ya sea retrocediendo o avanzando.

mente limitada ni medida), y tengo la liberad de repetir ahora lo que era antes, naturalmente sólo en cuanto está en mí en una manera mudada, que llamamos "potencial". En verdad es, pues, imposible vivir al mismo tiempo ahora y entonces, lo pasado queda en el pasado. Solamente puedo repetir ahora *lo que* realmente existió antes, sabiendo que es la repetición de una cosa que pertenece al pasado. El entonces —es decir, el ahora de otro momento— no vuelve a ser por este hecho un ahora presente. Queda separado según la conciencia por la experimentada re-transposición, dicho de otra manera, por la búsqueda del pasado, por el contraste vivido entre la situación de un conjunto del presente y del pasado, y por el lapso entre [76] el antes y el ahora¹³⁵.

Yo no vuelvo a sentir una alegría pasada como una alegría presente, en cuanto que sólo la revivo. Es posible que mi yo presente se encuentre en el lugar del yo pasado y en su lugar reviva su vida. Yo sé bien que "entonces" vivía de otra manera la alegría que "ahora", en que revivo, pero ahí no hay un doble yo. No obstante, puede suceder que en la representación mi yo de entonces se me presente como un extraño y que viva su alegría como una alegría extraña. Mi yo, el yo vivo de ahora está junto al yo de entonces, el cual ahora ya no es vivo. Yo solamente sé que ello —o más bien yo— estaba vivo entonces.

En este caso, ¿nos encontramos delante de un yo potencial y estamos obligados a decir que el yo existe doblemente, una vez en cuanto actual y otra vez en cuanto potencial? Esto no correspondería a los hechos. El "yo pasado" es solamente una "imagen" de mi ser yo mismo, tal como yo era en otro tiempo vivo, y la imagen del yo no es un yo.

En fin, existe todavía la posibilidad de que la alegría pasada "reviva" en mí, que vuelva a ser alegría real, como en el caso que participando de una alegría ajena puede transformarse en alegría real propia. Precisamente porque en la "representación" se encuentra esta posibilidad de pasar a un presente vivo, el pasado es "potencial" en mí en sentido propio, su ser es un grado preliminar respecto a un renovado presente vivo, al que puede siempre pasar de nuevo.

Por tanto, el yo es siempre actual, es siempre vivo, presente y real. Por otra parte, le pertenece todo el fluir de vivencia, todo lo que se encuentra [77] "detrás de él" y "delante de él", donde alguna vez ha

135* Tenemos en cuenta que no se trata de propiamente de una "llenura", pues-to que el pasado no se "está" donde estaba antes.

estado vivo o donde estará vivo. Precisamente a este todo llamamos "su vida". Y este todo, en cuanto todo, no es actual; sólo lo que está vivo en cada "ahora" es presente realidad. Por lo tanto, la vitalidad del yo no abarca todo lo que es suyo; es siempre vivo en la medida que existe, pero *su vitalidad no es la del acto puro* que abarca su ser entero; es *temporal* y progresa de un momento a otro.

A esto hay que agregar todavía la condición restrictiva siguiente: *mientras existe*. Lo hemos visto: el yo puede al mismo tiempo "volver hacia atrás" y abarcar con una mirada el fluir de su vida pasada o puede hacer revivir aquello. Entonces siempre se trata de su vida anterior, que la retoma. Pero obrando así no es libre de manera ilimitada. Encuentra en la corriente lagunas que no puede llenar. No encuentra nada que él pudiera re-presentar y en ciertos lapsos vacíos no se encuentra ni a sí misma. A veces se trata de "lagunas de memoria", otros pueden posiblemente ayudarle indicándole algo de su vida en tal época pasada, y quizás se acordará también de muchos hechos que había olvidado. Pero todavía hay otra cosa digna de considerarse: el dormir sin sueños, un desvanecimiento... ¿el yo *existía* durante este tiempo o experimentó una interrupción de su ser? Además, la corriente de vivencia para el yo-que-la-vive no se da ni en forma limitada ni en forma ilimitada.

Cuando mira a su pasado y va retrocediendo más y más, llega un momento en que ya no puede distinguir nada definido; "desaparece" todo. ¿Acaso esta nebulosidad continúa siempre? Ello mismo no llega a ningún comienzo. Algunos pueden darle testimonio del comienzo de su ser corporal. ¿El yo ha tenido igualmente un comienzo de su ser? Su experiencia inmediata [78] no le da ninguna respuesta sobre este punto, así como tampoco sobre su posible fin. En diferentes puntos de su ser se abre un vacío: ¿viene de la nada?, ¿va hacia la nada?, ¿el abismo de la nada puede abrirse bajo sus pies en cualquier momento? Qué débil nos parece de repente el ser del yo, del cual hemos dicho hace un momento que era el ente por excelencia¹³⁶ e, incluso, doblemente excelente: en cuanto *siempre vivo* frente a lo que ya no es vivo o a lo que no lo es todavía, y en cuanto que *soporta* frente a lo que es soportado, que le debe la cima de la vida.

No se puede dudar de esta doble distinción y, sin embargo, en ella también se manifiestan la impotencia y la debilidad del "ente por excelencia". Está siempre vivo en sí, pero no puede conservar cons-

136* Véase p. 659.

tantemente vivo aquello de lo cual tiene necesidad para vivir: su vida tiene necesidad de contenidos, sin contenidos está vacío y no es nada. Él da la vida a los contenidos, pero cada vez sólo por un instante para de nuevo hundirse en seguida. Permanecen "suyos" —en el significado de modo de ser de lo ya no vivo— pero no como esfera de dominio ilimitado.

Por otra parte, ¿de dónde le vienen los contenidos sin los que no es nada? Un ruido "penetra en mí", es algo que viene "de fuera", no brota del yo; lo que concierne al yo es solamente "el hecho de ser impactado" o "de percibir". Una alegría "surge en mí", proviene "de dentro", aunque represente generalmente la respuesta a algo que viene del exterior. ¿Qué significa, sin embargo, este "de dentro"? ¿La alegría proviene del yo "puro"? Si, con Husserl, entendemos por yo solamente lo que vive en cada "yo pienso", "yo sé", "yo quiero", etc., que es consciente de sí mismo en cuanto piensa, [79] sabe y quiere, entonces es necesario decir que la alegría proviene de una profundidad del más allá que se abre en el curso de la vivencia consciente de la alegría, sin llegar a ser transparente.

Así la vida consciente del yo depende, por sus contenidos, de un doble "más allá"¹³⁷, de un "mundo exterior" y de un "mundo interior" que se manifiestan en la vida consciente del yo, en esa esfera de ser que es inseparable del yo¹³⁸. Ahora bien, ¿qué pasa con la vida misma, de la que se ha dicho que se da a los contenidos mediante el yo? ¿El yo es una fuente de vida? Puesto que la vida es el ser del yo, esto significaría al mismo tiempo que tendría su ser *por sí mismo*. Pero obviamente esto no va de acuerdo con los rasgos particulares que hemos constatado en este ser, a saber: el misterio de su origen y su fin, las lagunas no colmadas de su propio pasado, la imposibilidad de llamar aquello que pertenece a este ser (contenidos) a la existencia por propio poder, y mantenerlo allí, y ante todo como *es* el yo mismo y como vivencia su propio ser.

Se encuentra como una cosa viva, como ser presente, y al mismo tiempo como proveniente de un pasado y prolongándose hacia un futuro: *el yo mismo y su ser están inevitablemente allí; es un "ser arrojado en la existencia"*¹³⁹. Pero esto es la mayor contraposición frente al dominio y a la autocomprensión de un ser *que es desde sí mismo*.

137* "Trascendencia" en el sentido que le da Husserl.

138* "Inmanencia" en el sentido que le da Husserl.

139* M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle, 1927, p. 179.

El ser del yo es algo que vive de momento en momento. Y no puede "parar", puesto que huye "imparable". Así no llega jamás verdaderamente a poseerse a sí mismo. Por eso estamos obligados a designar al ser del yo, este presente continuamente cambiante, como una cosa [80] *recibida*. Está puesto en la *existencia* y allí está conservado de un instante al otro. De esta manera se da la posibilidad de un comienzo y un fin y también de la interrupción de su ser.

§ 7. EL SER DEL YO Y EL SER ETERNO

Ahora bien, ¿de dónde viene este ser recibido? Según lo que hemos establecido hasta ahora a propósito de la vida del yo, parecen ofrecerse diversas posibilidades. O bien el yo recibe su vida y sus contenidos de vivencias de los "mundos del más allá", y que se manifiestan por sus vivencias, del mundo exterior o del mundo interior, o de los dos a la vez; o bien el yo debe su ser inmediatamente al ser puro que, eternamente inmutable, dueño de sí mismo, e inteligible por sí mismo y en sí. La segunda posibilidad no excluye la primera. Si el yo estuviera inmediatamente llamado al ser puro y permaneciera en éste, su vida podría depender del mundo exterior o del mundo interior (de los dos o de uno solo). Por el contrario, el hecho de recibir el ser independientemente del ser eterno es impensable, puesto que no hay nada fuera de éste que pueda estar realmente en posesión del ser. Todo lo finito es una cosa puesta-en-el-ser y conservada en el ser; por esta razón, incapaz de dar y de conservar el ser por sí mismo. Sin embargo, podremos solamente proseguir nuestro estudio sobre la relación entre el yo y los mundos del más allá, cuando hayamos eliminado la limitación del estudio al campo del ser al que pertenecemos inmediatamente e inseparablemente. ¿Podemos decir desde ahora, dentro de esos límites prescritos, algo sobre la relación con el ser puro?

Mi ser, tal como yo lo encuentro y tal como yo me encuentro en él, es un ser nulo; yo no existo por mí mismo y por mí mismo nada soy, me encuentro a cada instante ante la nada y [81] tengo que recibir el don del ser momento tras momento. Y sin embargo, este ser vano o nulo es *ser* y por eso toco a cada instante la plenitud del ser. Hemos dicho antes¹⁴⁰ que el devenir y el pasar, tal como lo encontra-

¹⁴⁰* Véase p. 647.

mos en nosotros, nos revelan la *idea* del ser verdadero, del ser eterno e inmutable. Las unidades vivenciales cuyo ser es un devenir y un pasar tienen necesidad del yo para llegar a ser. Pero el ser que reciben por medio del yo no es eterno-e-inmutable; es más bien sólo este devenir y este pasar con cierto nivel de ser en el momento del paso del devenir al desaparecer. El yo parece estar más cerca del ser puro, puesto que no llega solamente por un solo momento a la cima del ser, sino que es conservado en el ser en *cada* instante: ciertamente, no en cuanto al ser sin cambio, sino en cuanto que posee un contenido de vida continuamente cambiante.

El yo puede llegar a la idea del ser eterno no solamente partiendo del devenir y del cesar de sus contenidos de vivencias, sino también partiendo de la particularidad de su ser que se prolonga de un instante a otro; retrocede con horror ante la nada y no exige solamente una continuación sin fin de su ser, sino también una posesión plena del ser: de un ser que podría abrazar todo su contenido en un presente sin cambio en lugar de ver constantemente desaparecer lo que acaba de llegar a la vida. Así se llega a la *idea de la plenitud*, borrando de su propio ser aquello, de lo cual él tiene conciencia como de una insuficiencia.

Ahora bien, el yo experimenta también en sí mismo *grados de acercamiento a la plenitud del ser*. Su "presencia", lo que llena su ahora, no tiene siempre la misma extensión. Esto puede depender del hecho de que en diferentes momentos se le ofrecen un más o un menos en contenidos. [82] Pero ello mismo tiene en diversos momentos una mayor o menor extensión. Algo análogo aparece en relación a lo que se aferra todavía de lo pasado y futuro. A las diferencias de extensión se agregan diferencias en la *fuerza de vitalidad* de la vida del presente: diferencias más o menos *intensas del ser*. El yo, al pasar en pensamiento todos los grados que le son accesibles y al llegar a la frontera-límite de lo que puede imaginar, llega a la idea de un ser omnicomprendivo y supremo en la intensidad.

Aquí es evidente lo que acabamos de considerar hace un instante¹⁴¹, que la actualidad continua del yo admite una graduación. Frente al ser perfecto, frente al "acto puro" el ser "actual" del yo aparece como una imagen infinitamente lejana y débil, pero en esta lejanía presenta todavía grados; y de esos "grados preliminares" del ser, que llamamos "potencialidad", no parece conveniente incluirlo en la

¹⁴¹* Véase p. 652.

potencialidad en razón de sus gradaciones y en razón de la posibilidad de un paso de grados inferiores a grados superiores. A lo sumo, contendría hablar de un nexo entre actualidad y potencialidad¹⁴². Este "nexo" sería, sin embargo, diferente del que encontramos en las unidades de vivencias.

Si designamos el *ser real* como *acto*¹⁴³, entonces se oponen al *acto puro* en cuanto ser perfecto, inmutable y eterno, al ser que abraza toda plenitud con la mayor [83] vitalidad imaginable, los *actos finitos* en cuanto imágenes infinitamente débiles y que traen consigo grados diversos; a ellos a su vez, les corresponden como *grados preliminares* las diferentes *potencias*: el *acto finito*, sin embargo, en el campo que estamos considerando en este momento es, en primer lugar y propiamente dicho, el *ser del yo*, y las unidades de vivencias participan solamente por el yo.

La idea del acto puro o del ser eterno, una vez captada por el yo, se convierte para él en la *medida* de su propio ser. ¿Pero cómo llega él a ver allí también la *fuerza* o al autor de su propio ser? La futilidad y la fugacidad de su propio ser se le manifiestan al yo cuando se apodera de su propio ser *reflexionando* y cuando trata de llegar al fundamento. Lo alcanza antes de toda consideración y análisis retrospectivos de su vida por la *angustia* que acompaña a través de la vida al hombre no librado bajo diferentes disfraces, como el miedo ante esto o aquello, pero, a fin de cuentas, la angustia que experimenta delante de su propio no-ser "lo coloca delante de la nada"¹⁴⁴.

Seguramente la angustia no es el sentimiento dominante de la vida. *Llega* a serlo en ciertos casos, que consideramos como enfermos, pero normalmente caminamos con una gran seguridad, como si nuestro ser fuera una posesión segura. Esta conducta puede explicarse por el hecho de que nos detenemos con una mirada totalmente superficial; esta mirada, que en un tiempo "fijo" nos da la ilusión de un ser "permanente y duradero", y, a consecuencia de nuestros "cuidados" por la vida, esconde el aspecto de su nulidad. Pero, en general y simplemente, la seguridad del ser no debe ser considerada como el resultado de tal ilusión y tal auto-ilusión.

142* Así, Tomás distingue los espíritus superiores de los espíritus inferiores por el hecho de que unos tienen más actualidad y menos potencialidad en sí que los demás (véase p. 643).

143* Véase p. 652.

144* M. HERRIGGER, *Sein und Zeit*, pp. 184 y ss.; véase el apéndice [pp. 1137ss.].

El análisis racional retrospectivo [84] de nuestro ser muestra que existen pocas razones para que tal seguridad se encuentre en *él mismo* y cómo, de hecho, éste está expuesto a la nada. ¿Esta seguridad del ser está probada como objetivamente sin fundamento y por tanto como "racional"? ¿Y como actitud razonable de vida "una libertad hacia la muerte, apasionada [...] segura de sí misma y angustiante?"¹⁴⁵ De ninguna manera. Porque, al hecho innegable de que mi ser es fugaz y se prolonga de un momento a otro y se encuentra expuesto a la posibilidad del no-ser, le corresponde otro hecho también innegable de que yo, a pesar de esta fugacidad, *soy y soy conservado en el ser* de un instante al otro; en fin, en mi ser fugaz, yo abrazo un ser duradero.

Yo me sé sostenido y este sostén me da tranquilidad y seguridad; ciertamente no es la confianza segura de sí misma del hombre que, con su propia fuerza, se mantiene de pie sobre un suelo firme, sino la seguridad dulce y feliz del niño que reposa sobre un brazo fuerte; es decir, una seguridad que, vista objetivamente, no es menos razonable. En efecto, el niño que viviera constantemente en la angustia de que su madre le podría dejar caer, ¿sería "razonable"?

En mi ser yo me encuentro entonces con otro ser que no es el mío, sino que es el sostén y el fundamento de mi ser que no posee en sí mismo ni sostén ni fundamento. Puedo llegar por dos vías a ese fundamento que encuentro dentro de mí mismo a fin de conocer al *ser eterno*. La primera es la *de la fe*: si Dios se revela como "el ente", como "creador" y "conservador", y si el Salvador dice: "Aquel que cree en el hijo tiene la vida eterna"¹⁴⁶, éstas son respuestas claras a la cuestión enigmática que concierne a mi propio ser. Y si Dios me dice por la boca del [85] profeta que me es más fiel que mi padre y mi madre y que Él es el amor mismo¹⁴⁷, reconozco cuán "razonable" es mi confianza en el brazo que me sostiene y cómo toda angustia de caer en la nada es insensata, mientras yo no me desprenda por mí mismo del brazo protector.

El camino de la fe no es el del conocimiento filosófico. Es la respuesta desde otro mundo a la cuestión que él propone. La filosofía tiene también un camino propio: el camino del pensamiento concluyente; este camino es por las *pruebas de Dios*. El fundamento y el autor de mi ser, como de todo ser finito, puede ser, a fin de cuentas,

145* *Ibid.*, p. 226.

146* Jn 3, 36.

147 Entre otros textos podrían servir a esta idea los siguientes: Gn 24, 27; Ex 34, 6; Dt 32, 4; Is 25, 1; 49, 7; 1Jn 4, 16, etc.

únicamente un ser que no es un ser recibido, como todo ser humano: éste ser debe existir *por sí mismo*; es un ser que no puede —como todo que tiene un comienzo— dejar de ser, sino que es necesario¹⁴⁸. Ya que su ser no ha sido recibido, no hay en su ente una separación posible entre *lo que él es* (y lo que podría ser o no-ser) y el ser, sino que es necesario que sea *el ser mismo*¹⁴⁹. Este ser, que es por sí mismo y necesario, sin comienzo y causa de todo lo que comienza, debe ser *uno*; porque si fuera pluralidad, habría que establecer una distinción para diferenciar un ser del otro y qué lo hace *tal* y lo que tiene de común con los otros. Pero tal distinción no existe en el ser primero¹⁵⁰.

Es posible también que mi ser fugaz tenga un “sostén” en alguna cosa finita. Pero un finito no podría ser el sostén, ni el fundamento último. Toda cosa temporal en *cuanto tal* es fugaz y ella misma tiene necesidad de un sostén eterno¹⁵¹. [86] Si yo estoy ligado a otro ser finito con mi ser, entonces yo estoy conservado en el ser *con él*. La seguridad de ser que yo siento en mi ser fugaz indica un anclaje *inmediato* en ese sostén y este fundamento último de mi ser (a pesar de sostenes indirectos posibles). Esto significa seguramente una percepción muy oscura que apenas es posible llamar “conocimiento”. *San Agustín*, quien buscó el camino de Dios sobre todo a partir del ser interior y quien indicó en frases siempre nuevas el trascender de nuestro ser más allá de sí mismo hacia el ser verdadero, expresa, al mismo tiempo y de muchas maneras, nuestra impotencia para captar lo inasible.

“Quizá alguien peñse que, aun en esta existencia mortal, puede ocurrir a un hombre que, [...] llegue a poseer la luz serenísima de la verdad inmutable y que, apartada completamente el alma de la costumbre de esta vida, se adhiera a ella en forma constante e indefectible. Ese tal no entiende ni qué es lo que busca ni quién el que lo busca”¹⁵². “Cuando, siendo semejante, comiences a acercarte y a percibir perfectamente a Dios, tanto cuanto en ti crezca la caridad, pues que Dios es caridad, percibirás algo de lo que decías y no decías.

148* Véase la tercera de las cinco pruebas tomistas de la existencia de Dios: (*Summa theologica.*, I, q. 2, a. 3).

149* *Ibid.*, I, q. 3, a. 4.

150* *Ibid.*, I, q. 11, a. 4.

151* H. Conrad-Martius formuló la prueba de Dios en este sentido: “Si hay existencia temporal [...] entonces hay necesariamente existencia eterna”, pero sin “tener el ánimo real para dar este paso racional” (“Die Zeit”, pp. 371 y ss).

152* *De consensu Evang.* IV, 10, 20 (PRZYWARA, *loc. cit.*, pp. 207 y s). [SAN AGUSTÍN, *Obras completas*. XXIX. *Escritos bíblicos*, Madrid, 1992, p. 663].

Pues antes que percibieras, pensabas que dabas a conocer perfectamente a Dios; pero comienzas a percibirle, y adviertes que o puedes expresar lo que percibes”¹⁵³.

Este sentimiento oscuro nos hace asir al inasible como inevitablemente cercano, aquel en el cual “vivimos, nos movemos y somos”¹⁵⁴, pero inasible. El [87] pensamiento argumentativo formula conceptos claros, pero éstos no pueden asir al inasible: más todavía, lo sitúan en esa lejanía, que es propia de todo lo que es conceptual. El camino de la fe nos da más que el del conocimiento filosófico; el camino de la fe nos conduce al Dios personal y cercano, al amante y al misericordioso y nos da una certeza que no se encuentra en ninguna parte en el conocimiento natural. Sin embargo, también el camino de la fe es un camino *oscuro*. Dios mismo baja el tono de su lenguaje a la medida del hombre a fin de volver asible al inasible.

“Porque también en aquella misión que dio a su siervo Moisés cuando le dijo: *Yo soy el que soy*; y: *Dirás a los hijos de Israel*: ‘El que Es me envió a vosotros, porque era difícil comprender a la mente humana el mismo propio ser y era enviado un hombre a los hombres, bien que no por hombre [...]’. Por eso dijo: *Vete y di a los hijos de Israel*: ‘*El Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, me envió a vosotros; éste es mi nombre eternamente*’. [...] Lo que dije: *Yo soy el que soy*, es verdad, pero tú no lo comprendes; sin embargo, lo que dije: *Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob*, también es verdadero y lo entiendes? Pues lo que dije: *Yo soy el que soy*, se refiere a mí; y lo que dije: (*Yo soy*) *el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob*, te pertenece a tí”¹⁵⁵.

153* Sal 99, 5s. (véase PRZYWARA, *loc. cit.*, p. 201). [SAN AGUSTÍN, *Obras*. XXI. *Enarraciones sobre los Salmos*, Madrid, 1966, p. 593].

154* Hch 17, 28.

155* AUGUSTINUS, *In Ps.* 134, 6 (PRZYWARA, *loc. cit.*, pp. 203 y s). [La referencia bíblica corresponde a Ex 3, 14-15]. [SAN AGUSTÍN, *Obras*. XXII. *Enarraciones sobre los Salmos*, Madrid, 1967, pp. 490-491].

pero que tampoco es *todo*. Y aquí está el otro sentido de la finitud: *ser algo y no ser todo*. De acuerdo con este sentido, la *eternidad* en cuanto [89] plena posesión del ser significa *no ser nada*, es decir, *ser todo*.

Si la temporalidad como tal está ligada a la finitud como la limitación material, esto no significa que lo que está limitado materialmente deba ser también limitado temporalmente. Para aclarar la relación entre la temporalidad y la finitud, se hace urgente tomar en consideración lo *que es* (aparte del ser) y orientarnos desde el principio en el campo al cual hemos limitado provisionalmente nuestra búsqueda. Volvemos de esta manera a la cuestión que ya apareció sin ser resuelta: las "unidades de vivencias" aparecían como algo que se construye en el flujo del ser fluyente y temporal del yo, que llega a ser, por consiguiente, un "todo" y como tal se conserva, aunque no tiene la posibilidad de "estar y permanecer" en el tiempo. Estas extrañas relaciones necesitan ser explicadas con mayor claridad.

§ 2. ESENCIA (εἶδος) Y SER ESENCIAL

Partiendo desde el principio del hecho simple del ser, al principio distinguimos el movimiento espiritual en el cual me hago consciente de mi ser, el yo y el ser mismo. Considerado de cerca, el ser del yo hay que distinguir todavía del ser de su movimiento espiritual o de la unidad de vivencia: el ser vivo-y-real del yo, renovado de un momento a otro por fuentes escondidas, se distingue del ser de la unidad de vivencia que brota en su vida, que es un devenir y un desaparecer, un ascenso hacia la cima del ser vivo-y-real, seguida inmediatamente de un descenso.

Pero de esta manera la unidad de experiencia no está todavía suficientemente caracterizada. Es necesario distinguir del devenir y del desaparecer *lo que* llega a ser y pasa y que, después de haber llegado a ser, [90] existe todavía en cierto modo a pesar de su *pasado*. Se ha constatado que la unidad de una vivencia y su delimitación con respecto a otros son condicionadas (no solamente, pero sí en esencia) por su *contenido*: la alegría por el éxito de un trabajo es una cosa diferente del trabajo mismo: los dos pueden sucederse temporalmente uno después de otro, pero también aunque yo trabajo y me alegro al mismo tiempo del éxito, alegría y trabajo se distinguen el uno del otro.

[88]

III

SER ESENCIAL Y SER REAL

§ 1. TEMPORALIDAD, FINITUD, INFINIDAD, ETERNIDAD

Con la contraposición existente entre el ser actual y el ser potencial —comprendido como el grado del ser y camino preliminar hacia la cima— nos han sido reveladas otras diferencias del ser. Al mismo tiempo lo que es a la vez actual y potencial (en este sentido) tiene necesidad de tiempo para pasar de lo uno a lo otro. El ser actual-y-potencial es un ser *temporal*. El ser temporal es movimiento de la existencia: es un irradiar de actualidad continuo y perpetuo. El ente, que es temporal, no *posee* su ser, sino que *le es dado* cada vez. Así se presenta la posibilidad de un principio y de un fin en el tiempo. Así queda definido *uno* de los significados de la *finitud*; lo que el ser no posee, sino que tiene necesidad del tiempo para llegar a ser, sería por lo tanto lo finito. Si fuera realmente conservado sin fin en el ser, no sería todavía *infinito* en el auténtico sentido de la palabra. Es verdaderamente infinito lo que no *puede* acabar, puesto que no ha recibido el ser como *ser mismo*. Lo llamamos el ser *eterno*. No tiene necesidad del tiempo, sino que es también el dueño del tiempo. El ser temporal es finito. El ser eterno es infinito. Pero la finitud significa más que la temporalidad, y la eternidad significa más que la imposibilidad de un fin en el tiempo. Lo que es finito tiene la necesidad del tiempo para llegar a ser *lo que es*. Es algo *objetivamente limitado*: aquello que ha sido puesto en el ser viene a ser *algo* puesto en el ser: como algo que *no es nada*,

Mi alegría —esta alegría que yo siento ahora— surge y pasa: la alegría como tal no surge y no pasa. Aquí conviene todavía hacer varias distinciones. Puedo tomar mi alegría exactamente como la vivo, es decir, como el pleno *quid* de mi experiencia, para lo cual es necesario que sea una alegría debida al éxito de un trabajo, que sea una alegría cordial, agradecida, etc. O bien puedo considerar la alegría como tal. No le importa en lo que me alegro, qué clase de alegría es, si es de larga o corta duración, si es *mía* o la de otros. Aquí tocamos una de las hechuras o formaciones estudiadas por Platón en sus “*Ideas*” (ἰδέα, εἶδος): lo “bello en sí”, por lo cual todas las cosas bellas son bellas; lo “justo en sí”, por lo cual todas las acciones justas son justas, etc. Aristóteles negó rotundamente el ser autónomo de las “ideas”, trató, con esfuerzos siempre renovados, de probar su imposibilidad; sin embargo, al interpretar de forma diferente su modo de ser y sus relaciones con las cosas, las tomó igualmente en consideración bajo el nombre de εἶδος (arquetipo) o μορφή (forma)¹⁵⁶. Para estas hechuras, no queremos utilizar el nombre, muy discutido y polivalente, de “idea”, sino la [91] expresión fenomenológica de esencialidad¹⁵⁷. Hay muchas experiencias de alegría: son diferentes en virtud del yo que las experimenta, por su objeto, por su determinación temporal y duración y aun por otros factores.

La esencialidad de la alegría es una. Ésta no es ni la mía ni la tuya, no es ahora o más tarde, no dura mucho o poco. No tiene ser en el espacio ni en el tiempo. Pero no importan el lugar y el tiempo en los que se experimenta la alegría, la esencialidad alegría se realiza. Por ella, todas las experiencias alegres se determinan como lo que son, a ella le deben su nombre. ¿Qué significa el “se realiza”? Si en ninguna parte del mundo se experimentara la alegría, ¿no existiría entonces la esencialidad “alegría”? No “existe” a la manera de la alegría vivida. Pero no podría haber alegría vivida si no hubiera antes la esencialidad-alegría. Ella es lo que hace posible toda alegría vivida. El

156* Veremos que existe una diferencia -real entre εἶδος μορφή (Véase el capítulo IV, § 8, y § 19, 2).

157* Sobre las cuestiones que con esto se entrelazan contamos con dos trabajos fenomenológicos muy cuidados y notables: Jean HERING, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit, und die Idee* (Husserls Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, IV, pp. 195 y ss), y R. INGARDEN, *Essentielle Fragen* (Husserls Jahrbuch..., VII, pp. 125 y ss.; aparecido también en tiraje aparte). El trabajo de Hering es el fundamental. Ingarden se refiere a ello para la cuestión de la esencia y de la esencialidad; para lo que es la doctrina de la idea, que en Hering ha sido todavía poco tratada, hace él su propio camino.

“antes” no significa que ella preceda en el tiempo. Ciertamente, no se encuentra en el tiempo. Por eso tampoco es potencial en el sentido en que es la alegría aún no plenamente vivida. El ser de la esencialidad no es un peldaño preliminar inferior al ser real. Hering¹⁵⁸ escribe al respecto de esta cuestión:

“pensemos [...] en algo que en sí es absolutamente libre de una relación con las cosas, algo que ‘es-lo que es’, independientemente de la existencia o de la inexistencia de los mundos reales e ideales de los objetos. Podemos pensarlos también sin el mundo. No tienen necesidad [...] de un portador, sino [...] que son *autónomas* y *descansan sobre sí mismos*”¹⁵⁹. [92] “La esencialidad pertenece a una esfera completamente diferente de la de los objetos. Sin embargo, entra en relación con ellos. Decimos que existen objetos que *participan de ella* y viceversa —no es del todo correcto—, que la esencialidad podría realizarse en las cosas”¹⁶⁰. “Si no hubiera esencialidades, no habría tampoco objetos. Éstos son las últimas condiciones de la posibilidad de los objetos y de las esencias mismas. La esencia o el (εἶδος) [...] no encuentra su existencia —como los objetos— por participación (μέθεξις) de algo fuera de ella, que le prestaría su esencia, así como ella la da al objeto, sino que se prescribe a sí misma, por así decirlo, su esencia. Las condiciones de su posibilidad no se encuentran fuera de ella sino plena y enteramente en sí misma. Ella, y sólo ella, es una πρώτη οὐσία”¹⁶¹.

158 Johannes Hering (1891-1966), filósofo y teólogo alsaciano, mejor conocido por su nombre en francés, Jean Hering. Fue alumno de Husserl. Sus estudios sobre ontología fenomenológica fueron considerados un tanto provocadores. Cuando Alsacia volvió a ser francesa Hering se convirtió en uno de los mejores intérpretes de la fenomenología ante los intelectuales franceses. Fue profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de teología protestante de la Universidad de Estrasburgo. Murió en Estrasburgo en 1966. Podemos citar aquí su largo artículo en el Anuario de Husserl: *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee* [“Anotaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea”] (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, vol. IV, Halle, 1921, pp. 495-543, y el libro *Phénoménologie et la philosophie religieuse, étude sur la théorie de la connaissance religieuse* (1926).

159* Véase *Op. cit.*, p. 510.

160* Hering mismo considera el término “realizar” como un recurso en un caso de necesidad (p. 510, nota 2). La expresión platónica “participar” no es tampoco para él más que un recurso en un caso de necesidad.

161* Está claro que la expresión aristotélica πρώτη οὐσία no está utilizada en sentido aristotélico. Al contrario, está empleada con el significado que Aristóteles refutó con claridad. Todo el tratado, a pesar del libre recurso del texto de la “Metafísica”, no puede ser considerado como un intento de interpretación de Aristóteles. Es un ensayo acerca de las cuestiones tratadas por Platón y por Aristóteles, totalmente personal y, en algunos puntos, un estudio que aporta aclaraciones.

Una parte de lo que acaba de decirse, y principalmente la última frase, están por encima de la finalidad del autor. Cuando lo escribió, Hering pretendía únicamente definir la relación entre las esencialidades y los objetos *finitos*. No creo que haya pensado en una confrontación entre la esencialidad y “el primer ente”, en el sentido en que esta expresión [93] ha sido utilizada en nuestro contexto y que era usual en Aristóteles y en la escolástica. Aclarar la relación entre este y aquel “primer ente” era ciertamente la preocupación de los platónicos cristianos¹⁶², que se veían ante la tarea de coordinar la idea del Dios de su fe y la doctrina de las Ideas de Platón. Ahora bien, esto únicamente se puede aclarar en conexión con la relación del “Creador” con las “Ideas”, como la relación de las “ideas” con el “mundo”. No es el momento de abordar aquí esta tarea¹⁶³. Nuestro método nos prescribe aclarar en primer lugar el ser, en cuanto se pueda, cómo es posible la vida del yo en el interior del campo del ser inmediatamente cercano e inseparable de nosotros. En este campo nos encontramos con un ente sustraído a la corriente de la vida del yo y presupuesto para ella: a saber, sobre las esencialidades de la vivencia. En relación con las unidades de vivencias que llegan a ser y que pasan, ellas son, de hecho, un “primer ente”. La vida-del-yo sería un caos inexplicable en el cual nada podría distinguirse si las esencialidades no se “realizaran” en él. De aquí se deriva la unidad y la diversidad, la estructuración y el orden, el significado y la inteligibilidad del yo mismo. Sentido e *inteligibilidad*: en efecto, nos encontramos aquí en la fuente primera del sentido y de la inteligibilidad. “Sentido” -λόγος- ¿qué significa esta palabra? No podemos ni explicarlo, ya que es el fundamento último de todo decir y de todo explicar. El hecho de que las palabras tengan un sentido se encuentra en la base de todo lenguaje. El descubrimiento de un último fundamento comprensible en sí mismo, después de una secuencia de preguntas y justificaciones, es la premisa misma de toda explicación y de toda justificación.

El último fundamento es el sentido comprensible en sí y por sí. *Sentido* y [94] *comprensión van de la mano*. Sentido significa lo que puede ser comprendido, y comprender significa captar-el-sentido. *Comprender* (intelligere) lo *inteligible* (intelligibile) es el ser mismo del *espíritu*, por lo que ha recibido el nombre de *intelecto* (intellectus).

162 Entre los que se podría citar a san Agustín, Pseudo-Dionisio, san Buenaventura, el maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, etc.

163* Véase el § 11 de este capítulo.

Procediendo lógica o racionalmente, él busca los “contextos del sentido”. La “ratio”¹⁶⁴ (procedimiento lógico) es derivar un sentido del otro o reducir un sentido de otro. El intelecto descansa en el último elemento que ya no puede ser deducido ni inducido. Hering dice a propósito de las esencialidades auténticas que sólo ellas son lo único “capaz de hacerse perfectamente comprensible por sí mismo”, y que “sólo su conocimiento nos hace capaces no sólo de establecer todo lo que existe sino de comprenderlo”¹⁶⁵. Las esencialidades representan una diversidad rica de contenido. Hay esencialidades deducidas que se remontan a esencialidades más simples y que pueden hacerse comprensibles a través de éstas (por ejemplo, “agridulce”). Pero las últimas esencialidades simples ya no pueden ser deducidas las unas de las otras. En la esfera de la conciencia, los nombres de los diferentes contenidos de vivencias indican tales esencias simples: por ejemplo, tristeza, alegría, dolor, placer, pero también conciencia, experiencia, yo. Las esencialidades no deben ser confundidas, y esto va de por sí, con las cosas reales, llamadas según ellas. La esencialidad yo no es un yo vivo, y la esencialidad [95] alegría no es una alegría vivida. El peligro de interpretar esencialidad como “concepto” es tal vez todavía más grave¹⁶⁶.

Esto sería un gran malentendido. Los conceptos los “formamos” nosotros en cuanto destacamos las “características” de un objeto. Tenemos cierta libertad para formarlos: las esencialidades no las formamos nosotros, sino que las encontramos. En eso no tenemos ninguna libertad: depende de nosotros buscar, pero no encontrar. Y de las últimas esencialidades, ya que son simples, no podemos quitar nada de ninguna manera. Por eso no pueden ser “definidas” como conceptos.

164* Es uno de los significados de esta palabra rica en sentidos. Se puede delimitar “ratio” e “intellectus”, de tal manera que “ratio” es la facultad que se mueve en conexiones de motivaciones o de causas, el “intellectus” es el intelecto que descansa en la comprensión del sentido último.

165* Véase op. cit., p. 522. Detrás de la integridad del comprender ponemos un signo de interrogación. Con este fondo de toda comprensión nos encontramos más bien ante un último hecho que nos obliga a detenemos delante de un misterio insoluble. (Véase capítulo III, § 10 y capítulo IV, § 19, 7).

166* GREDT, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Friburgo-en-Bresgau, 1929, I, p. 12, enumera entre los diferentes nombres para concepto (conceptus) también *idea respectu a eĩdō* y parece con ello equiparar concepto y eĩdōs (esencialidad). Pero esto depende del hecho de que “concepto” en la lógica tradicional es admitido en un sentido más amplio que se amite aquí a continuación; así, se distinguen *diversos “conceptos del concepto”* entre ellos: ante todo el concepto “subjetivo” (*por el que comprendemos*) y el “objetivo” (*lo que concebimos*). No se debe tampoco equiparar simplemente lo que allí se llama “idea” con “esencialidad”.

movimiento"? El hecho de que una alegría real nazca en mí no depende de la esencialidad alegría y el hecho de que yo viva no proviene de la esencialidad yo. [97] Tocamos aquí la conexión entre *realidad* y *eficacia* que —según lo intentamos— nos ofrecerá un nuevo sentido de la palabra "acto". El ser de las esencialidades limitadas y separadas es ser *ineficaz*, y por esto también *irreal*. Sin embargo el primer ente es el eficaz-originario y el real originario. El ser de la esencialidad no es tampoco potencial "si entendemos bajo esto un grado preliminar del ser verdadero. Al no estar todo simplemente perfecto, puesto que no contiene en sí toda la plenitud del ser, es, sin embargo, perfecto a su manera, ya que no es susceptible de ser elevado por encima de sí mismo, ni de ser disminuido. Se trata de la condición de la posibilidad del ser real y de sus grados preliminares, del actual y del potencial. La "realización" de la esencialidad no significa que *ella* llegue a ser real, sino que llegue a ser real *algo* que le corresponde. La posibilidad del ser real está fundada en su ser. Por eso no es ni siquiera posible llamar no-ser a su ser irreal. Lo que es condición del ser para otro, debe tener un ser él mismo. En efecto, ya por el hecho de ser *algo*, es necesario también que *sea*.

Sólo lo que no es *nada*, *no es*. ¿Pero de qué clase es este ser? En contraposición al ser real, lo llamaremos *esencial*, contentándonos provisionalmente con caracterizarlo por ese contraste. A fin de comprenderlo en su género específico, convendría delimitar ante todo las esencialidades en relación con otra cosa, que esté en conexión con ellas, pero que no les es de ninguna manera idéntica.

[98]

§ 3. ESENCIALIDAD, CONCEPTO Y ESENCIA

Hemos dicho que las esencialidades no se dejan definir. Nadie me puede hacer comprender lo que es la alegría, si yo mismo no he experimentado alegría. Pero después de haber experimentado la alegría, comprendo también lo que es la "alegría en general". Sin embargo, ¿no encontramos entre los manuales de la psicología definiciones de la alegría? Y santo Tomás, ¿no nos ha dado una "doctrina de las pasiones" cuidadosamente elaborada con las definiciones, conceptos precisos, divisiones y subdivisiones bien ordenadas?¹⁶⁸

^{168*} Véase, por ejemplo, *De veritate*, q.26, a.4-5 (*Untersuchungen über die Wahrheit*, II, pp. 379 y ss).

tos. Las palabras empleadas para conducirnos a ellos tienen así —como decía Max Scheler— únicamente el significado de un indicador: ve tú mismo y comprenderás lo que quiero decir. "Yo", "vida", "alegría", ¿quién podría comprender lo que significan estas palabras sin haberlas experimentado por sí mismo? Pero al experimentarlas, no se conoce solamente *su yo*, *su vida* y *su alegría*, sino que se comprende también lo que es yo, vida, alegría, *en general*. Y solamente porque lo comprendo, puede conocer y comprender *su yo*, *su vida* y *su alegría* en cuanto *yo*, *vida* y *alegría*. Así se despiertan nuevas preguntas¹⁶⁷. [96] Sin embargo, debemos esforzarnos por seguir el hilo conductor que nos ha traído hasta aquí.

Las esencialidades -de-vivencias no son vivencias, son presupuestos de las unidades de vivencia. ¿De qué especie es su *ser*? No es un devenir y un pasar como el de las vivencias; tampoco es una vitalidad nuevamente recibida de un instante al otro como el del yo. Es un ser *sin cambio y sin tiempo*.

¿Es, por lo tanto, el *ser eterno* del primer ente? De hecho, Platón describe el ser de sus "ideas" con las mismas expresiones que más tarde fueron empleadas por los filósofos cristianos para la descripción del ser divino; y Aristóteles tampoco llegó a separar con claridad el ser divino y el de los seres inmutables (al respecto no pensaba ciertamente en las ideas sino en las esencias espirituales). Los pensadores cristianos fueron los primeros en esforzarse por separar los dos géneros del ser y fundamentar sus relaciones recíprocas. En efecto, hay gran diferencia entre el primer ser, en el que vemos al autor de todo otro ser y el ser de las esencialidades.

El primer ser es el ser *perfecto*. Y esto no significa sólo el ser sin cambio que no llega a ser ni pasa, sino el infinito que encierra en sí toda la *plenitud* y la *vitalidad*. El ser de las esencias no es perfecto de esta manera. La ventaja sobre las reales unidades de vivencias consiste en el hecho de que no estando subordinado al tiempo, persiste y descansa en la mismo cima. Sin embargo, no está "vivo", sino que se nos muestra como muerto y rígido, si se considera cada unidad de sentido como limitada y como existente para sí. He aquí la objeción formulada ya contra la doctrina de las ideas de Platón. ¿De qué manera se efectúa su "realización" y su "participación"? ¿Quién las "pone en

^{167*} Por ejemplo la cuestión de los "universales", que fue tan vivamente discutida en la Edad Media; pero su tratamiento presupone aclaraciones mucho más vastas de las que hasta ahora están a nuestra disposición. (Véase el § 10 de este capítulo).

La alegría es allí considerada como una "pasión"¹⁶⁹ que depende de la "facultad de deseo". Por su *objeto* distinguimos la alegría se refiere a un bien y de la tristeza, que se refiere a un mal. Corresponde, además, a cierto grado en el *movimiento apetitivo*:

El goce [...] está en primer lugar en cierta relación con aquel que aspira en la medida en que éste se adapta o se conforma a él; de ahí brota la pasión del amor, que no es otra cosa que una formación de la aspiración a través del objeto mismo de la aspiración; por eso el amor es llamado unión del amante con el amado. Sin embargo, lo que en cierta manera está unido así continúa siendo deseado [...] a fin de que la unión se efectúe realiter; de manera que el amante pueda gozar del amado; y así nace la pasión del deseo: pero cuando efectivamente se realiza, entonces engendra alegría. Así el primer momento del movimiento del deseo es el amor, el segundo [99] el deseo, el último la alegría [...]¹⁷⁰

La alegría, en sentido más estricto (lactitia), está delimitada por una serie de estados de ánimo que le son cercanos:

"[...] unos indican un grado elevado de alegría; esta intensidad se debe ya sea a una disposición interior (dispositio), y entonces es la alegría, que significa un ensanchamiento interior del corazón; se llama, pues, lactitia igual que latitia; sea por el hecho de que la intensidad de la alegría interior (gaudium) se exterioriza por los signos, entonces es la exultación (exultatio); se dice, pues, 'exultación' en cuanto que indica que el contento salta de alguna manera al exterior (exterius exilit); este salto-al-exterior se nota por un cambio de expresión del rostro; em que —por resultado de su estrecha relación con la imaginación— se revelan primero los signos del estado del alma, y entonces es hilaridad (hilaritas); o bien, cuando a causa de la intensa alegría, se ve uno impulsado a hablar y obrar, entonces es la alegría (iucunditas)"¹⁷¹.

Todas estas constataciones son ciertamente exactas, claras y explícitas: asignan a la alegría su lugar en la vida del alma, y nos enseñan a distinguirla de lo que le es cercano u opuesto: muestran las condiciones necesarias para que ella se manifieste, los fenómenos que la acompañan y sus consecuencias; y proporcionan así un fundamento

169* = Estado del alma. Sobre el concepto de "pasión" véase el diccionario alemán-latino: correspondiente a "Untersuchungen über die Wahrheit" (p. 39) y los pasajes allí indicados.

170* *De veritate*, q.26 a.4. (*Untersuchungen über die Wahrheit*, II, p. 380).

171* *Ibid.* p. 383.

precioso para su justa evaluación y aplicación práctica. Pero estas consideraciones, ¿son valederas con respecto a la *esencialidad* alegría? No, sin duda. La esencialidad alegría no es un estado anímico, no tiene grados, no se manifiesta de ninguna manera por fenómenos corporales y no impulsa de ninguna manera a hablar u obrar. [100] Se podría uno incluso preguntar si es exacto que se relaciona con un bien y si se orienta en general a un objeto. También a esto hay que dar una respuesta negativa. Esta afirmación valdría para *toda* alegría, pero no para la esencialidad alegría. Esto no es lo que hace que la alegría sea *alegría*. Por eso la precisa definición conceptual que resume las deducciones de santo Tomás no es la definición de la esencialidad. No puede serlo simplemente porque para la comprensión de todas estas deducciones presupone que se sepa lo que es la alegría.

Ahora bien, ¿qué define el concepto? No la esencialidad ni tampoco cada alegría vivida, cuando menos no solo. Cada alegría se refiere a algo bueno, cada una de ellas tiene un determinado "grado" y cada una busca una expresión. Pero *esta* alegría se refiere a este bien específico, y aquélla a aquel bien. Una posee un grado superior y la otra un grado inferior. El concepto abarca lo que es común a *toda* alegría (en cuanto que la formación del concepto aspira a abarcar todo lo que es alegría; en efecto, en sí, los conceptos pueden ser menos generales y aun estar limitados a una cosa individual). En vista de un fin preciso, puede bastar el "extraer" solamente algunos signos característicos que nos permiten delimitar todo lo que es alegría, frente a los demás. Sin embargo, cuando se quiere responder a la pregunta: *¿Qué es la alegría?* — y no se quiere contentarse con una respuesta exacta cualquiera (por ejemplo: "una vivencia o [...] un estado del ánimo"), sino se quiere dar una información objetiva y completa, la "definición de la esencia" —, entonces el concepto deberá contener todo lo que pertenece a la *esencia de la alegría*. Haciéndolo así, la *esencia* designa algo que no coincide ni con la esencialidad ni con el concepto.

[101] Hering¹⁷² estableció el "principio fundamental de la esencia": "Todo objeto (cualquiera que sea su manera de ser) posee una sola esencia que, en cuanto su esencia, representa la plenitud de la particularidad que lo constituye. También vale lo contrario — y esto enuncia una cosa nueva —: cada esencia es, por su esencia, la esencia de algo, es decir, esencia de esto y no de aquello otro"¹⁷³. La esencia

172 Jean Hering (1891-1966), cf. nota 158, p. 673.

173* Véase Hering, op. cit., p. 497.

es, pues, la "especificidad que constituye el objeto"¹⁷⁴, "el conjunto de sus atributos esenciales"¹⁷⁵. Hering la designa también como *ser así* (*ἡσείη - ποῖον εἶναι*)¹⁷⁶. El hecho de ser la esencia de algo, especificidad de un objeto, la caracteriza como algo *dependiente*. Es por lo que está determinado el *quid del objeto* (*τὸ τί ἦν εἶναι*). Por eso un objeto-sin-esencia es impensable. No sería de ninguna manera un objeto sino solamente una forma vacía como tal.

Dentro del marco de nuestras primeras investigaciones, a saber, en la esfera de la vida-del-yo, hemos podido evitar hasta ahora el hablar de "objetos". En este momento, habiendo superado este marco, ya nos es posible proceder así. Habiendo encontrado en esta esfera "esencias" y "esencialidades", ahora es ya evidente que esto se presenta no solamente en este campo, sino también en el campo de todo lo que existe.

En un sentido se puede tomar por "objeto"¹⁷⁷ [102] lo que se encuentra *en contra* o *en frente* del espíritu que conoce. Entonces el objeto es sinónimo de algo en general; todo lo que no es *nada*, y que por esta razón puede ser *conocido* y del cual se puede *enunciar* algo¹⁷⁸. En este sentido hay objetos "independientes" y "dependientes". Así entendido, "vivencia", "alegría", "esencias" y "esencialidades" son también objetos.

En lo que concierne al *objeto*, se puede pensar también en la posición de *estar* frente a y especialmente en el estar separado de otra cosa, en la *independencia* y la *auto-subsistencia*. Entonces, no es objeto todo lo que es algo, sino solamente lo que subsiste por sí mismo, un ser en sí¹⁷⁹. En este sentido las "cosas" y las "personas" son objetos, y en cierto modo también lo son los números y los conceptos¹⁸⁰; sin embargo, las cualidades y las vivencias no lo son, ni tampoco la esencia.

174* Véase Hering, op. cit., p. 496.

175* Véase Husserl, *Ideen*, § 2, p. 9.

176* De éste es necesario distinguir el *ποῖον* (la índole); el ser marrón de este caballo es algo diferente de su color marrón.

177* En la filosofía moderna "objeto": como lo que "está en frente" del "sujeto" cognoscente. La escolástica también conoce esta palabra en esta acepción. Además, tal vez podríamos decir: en el primer significado - el objeto es para ella "subjectum", "sopORTE" o "portador" en un sentido diferente. (Véanse las observaciones hechas más arriba y GREY, [op. cit.], II, p. 135).

178* "Subiectum logicum".

179* "Substantia subsistens", "Hypóstasis". En este sentido no forma parte del objeto la relación con un "sujeto" cognoscente, contenida en el primer significado.

180* Pero no en el sentido estricto de los nombres citados en la nota 179*.

Si en el "principio fundamental de la esencia" se dijo que cada objeto tiene una esencia, no concernía solamente a los objetos en el sentido estricto de la palabra. Las cualidades y las vivencias tienen también una esencia y seguramente es necesario hablar de la esencia de la esencia. Cada cosa tiene su esencia. Si se trata de una cosa particular (individuum) -este hombre o esta mi alegría-, entonces su esencia también es un individuo. "Dos objetos (individuales) completamente iguales tienen dos esencias absolutamente iguales, pero [103] no una esencia idéntica; de dos flores iguales, de dos triángulos congruentes, cada uno tiene precisamente su propia esencia"¹⁸¹. Pertenece a la esencia de este hombre montar fácilmente en cólera y reconciliarse de nuevo fácilmente, amar la música y amar los contactos humanos. No forma parte de su esencia atravesar la calle en este momento y ser sorprendido por la lluvia. Podemos y debemos hablar también de la esencia del hombre. Forma parte de la esencia del hombre tener un cuerpo y un alma, estar dotado de razón y de libertad. No forma parte de su esencia tener la piel blanca y los ojos azules, haber nacido en una gran ciudad, participar en una guerra o morir de una enfermedad contagiosa.

La esencia no comprende, pues, todo lo que puede ser enunciado de un objeto. Hay "cualidades esenciales" y "no-esenciales": al quid y al cómo del objeto se agrega su devenir: su *destino*, es decir, su obrar y padecer (*πρῶτον καὶ πῶσχειν*)¹⁸², su relación con los otros, su determinación espacial y temporal¹⁸³. Sólo lo que responde a las preguntas ¿qué es el objeto? y "¿cómo es él?" forma parte de la esencia (y no entera sino sólo parcialmente). Por otra parte, no todo lo que *no* pertenece a la esencia es "casual", sino que algunos están fundados en la esencia. (El sentido de casual se define como lo que "no está fundado en la esencia"). No pertenecía a la esencia de Napoleón emprender la campaña de Rusia, pero esto está fundado en su esencia. Entre los factores fundados en la esencia hay algunos (pero, por otra parte, no todos) que resultan de ella necesariamente.

Así, esta empresa [104] de Napoleón está trazada en su esencia como *posible*, por ello es *comprendible*, pero no podemos designarla como consecuencia necesaria de su esencia. Es posible que Napoleón

181* HERING, op. cit., p. 498.

182* HERING, op. cit., p. 499.

183* Corresponiendo a los variados modos de predicación, que Aristóteles recogió bajo el nombre de *categorías*.

se hubiera decidido de otra manera¹⁸⁴. Al contrario, de la esencia del cuadrado se sigue necesariamente que su superficie sea más grande que aquella de un triángulo equilátero cuyos lados miden lo mismo que los del cuadrado. Es imposible que lo sea de otra manera. Este carácter se desprende de su esencia, pero no le *pertenece*, ya que a su esencia no pertenece en total ninguna relación con otro objeto. No obstante, pertenece a su esencia tener cuatro lados iguales.

He ahí algunos enunciados algo significativos e insuficientes a propósito de la esencia, pero bastan para diferenciar la esencia, el concepto y la esencialidad. El *concepto se forma* para determinar el objeto. La *esencia* se encuentra en el objeto, está completamente sustraída a nuestro arbitrio. La esencia pertenece al objeto, el concepto es una formación separada que se "relaciona" con él y al que "hace referencia"¹⁸⁵. *La formación del concepto tiene como presupuesto la comprensión de la esencia*, y de ella extrae.

La esencia es igualmente diferente de la *esencialidad*, de modo que pertenece al objeto, mientras que la esencialidad es una cosa independiente con relación al objeto. Hablamos de la "esencialidad alegría", pero también de la "esencia de la alegría". La esencia indica una estructura de las características esenciales, que destacan de ella y que capta conceptualmente. [105] La esencia es aquello *que se puede comprender y por lo cual* el objeto se hace comprensible y determinable.

§ 4. LA ESENCIA Y SU OBJETO; ESENCIA, "EL QUID COMPLETO Y EL QUID ESENCIAL"; CAMBIO Y TRANSFORMACIÓN DE LA ESENCIA

Para poder enunciar alguna cosa a propósito del *modo de ser* de la esencia nos es necesario observar todavía más la relación entre la esencia y el objeto, del cual es esencia. Podemos hablar de la esencia de *esta mi* alegría y al mismo tiempo de la esencia de la alegría. Son objetos diferentes y esencias diferentes. "Esta alegría mía" es mi vivencia actual, algo único, fijado en el tiempo y limitado, que me pertenece a mí y a nadie más. Cuando la alegría ha pasado y cuando

184* No es ciertamente demasiado atrevido adelantar la proposición siguiente: se deduce de la esencia *del* hombre, el que ninguna acción puede ser deducida de la esencia de *un* hombre como necesaria.

185* De ahí el término "intenció" utilizado para el concepto.

yo me la "represento" de nuevo, esta representación no es lo mismo que mi vivencia actual, sino que es una vivencia nueva, aunque su contenido sea común a ambas. Precisamente este contenido común es el quid completo de esta alegría mía, mientras que el "ser presente" y el "ser pasado" son sus modos de ser; esta consideración presupone que nada de la experiencia actualmente vivida se ha perdido y que puedo revivir el pasado, momento por momento, en mi memoria; lo que, naturalmente, es un caso límite ideal. A este quid completo pertenece la alegría causada por el mensaje que se acaba de recibir, su grado de vivacidad y duración. No forma parte de él el hecho de oír simultáneamente un ruido de la calle; no forma parte tampoco (pero sí es consecuencia) mi incapacidad de trabajar como antes a "causa de la alegría". Ante todo, le pertenece que esto sea *alegría*, una realización de la esencialidad alegría. ¿Acaso el "quid completo" coincide con la esencia de esta [106] alegría mía? No sabríamos decirlo. Aquí es necesario hacer más bien una doble distinción: 1. si concebimos *esencia* como $\pi\omicron\upsilon\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ o $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$, entonces no es el *quid* sino la *quididad* (o sea, *ser así*) o la determinación del quid¹⁸⁶. 2. pertenece a la *plena* quididad (en la que pensamos se encuentra incluido todo $\pi\omicron\upsilon\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$) la *intensidad* de la alegría. Pero la alegría puede crecer, puede llegar a ser más fuerte, más rica y más profunda y sin embargo, aún es "esta alegría mía", es la misma que antes, es *diferente* pero *no otra*. La *plena* quididad es otra, pero la esencia no lo es. A la esencia del objeto pertenece todo esto y sólo lo que debe ser conservado para que permanezca todavía "este objeto". Naturalmente esta alegría mía no existe ya cuando yo no siento ya *alegría*. Si yo comunico la noticia a otra persona y si ésta se llena entonces de la *misma* alegría, ésta es diferente a la mía. Pertenece entonces igualmente a la esencia de esta alegría la de quién la experimenta. Y —como lo dijimos antes— la alegría no sigue siendo la misma sino se trata ya de la alegría causada por el mismo *objeto*. La diferencia entre la plena quididad y la esencia existe solamente allí donde un objeto, cuyo ser "se extiende a cierta duración" —es decir que tiene necesidad del tiempo para llegar constantemente al ser—, ha quedado sometido a cambios durante esta duración. Esto es válido para todos los objetos cuyo ser representa un "devenir y un pasar". Aquí pertenecen —lo hemos ya establecido— todas las unidades de vivencia, pero también el mundo entero de las cosas sensibles, la *naturalaleza*. No vale para los números, para las formaciones geométricas puras, para los colores puros y para los sonidos

186* Véase p. 757.

puros, para todo lo que [107] es llamado objeto "ideal" en contraposición con los objetos "reales". En ellos coinciden la quiddidad y la esencia. En el mundo del devenir y del pasar es necesario, sin embargo, distinguir una consistencia fija y una consistencia cambiante para todo lo que es objeto. La consistencia fija es lo que podemos designar por el quid esencial. Con esto no decimos que la esencia misma está sustraída a todo cambio. En un hombre consideramos el carácter como elemento permanente y fijo sobre el cual tenemos que basarnos y que nos da la clave para comprender su aparecer y comportarse cambiantes. Pero también sucede que una clave, después de haber durado durante largo tiempo, de repente deja de funcionar. El hombre nos parece "como cambiado". De ninguna manera queda dicho que nos hemos engañado sobre él hasta el presente. Puede haber "cambio" realmente y tan pronto como descubrimos la nueva clave, estamos de nuevo en grado de comprenderlo. El hombre es todavía el mismo, pero esa esencia ¿ha "cambiado": o es "otra"? He aquí el problema. De hecho, las dos soluciones me parecen posibles. Hablaremos de "cambio" de la esencia cuando los rasgos de la imagen de tal hombre cambian uno después de otro y cuando así se constituye poco a poco una imagen general diferente, como es el caso de la evolución de un niño que llega a adolescente y el de un adolescente que llega a adulto. Sin embargo, en esta imagen general transformada permanece todavía el aspecto fundamental del precedente. Un caso así puede presentarse en las "conversiones" repentinas, cuando "Saúl se transforma en Pablo"¹⁸⁷. El celador de la ley de Moisés es todavía reconocible en el "Jesucristo encadenado"¹⁸⁸, que se consume enteramente en el servicio del Evangelio, aunque la dureza despiadada del combatiente haya dado lugar a una bondad sobreabundante [108] y aunque el rigor de la fidelidad a la ley haya cedido a una docilidad que se deja guiar por el dulce soplo del Espíritu Santo. Pero también son posibles los casos contrarios en los que es imposible establecer algo permanente en el curso del cambio. Entonces conviene decir que la esencia es "otra", y que ha "cambiado". Si a pesar de esto se puede decir que el hombre es todavía "el mismo", esto se desprende de la distinción que debe establecerse entre la esencia y su "soporte", al cual pueden volver el primer quid esencial y enseguida el segundo¹⁸⁹. Allí donde la esencia no cambia, sino que ha llegado a ser "otra", no hablaremos de

187 Cf. Hch 9; 13, 9.26; 14; 22, etc.

188* Ef 3, 1.

189* La cuestión del «soporte» habrá que tratarla después detalladamente (cf. pp. 817ss).

"modificación" sino de "mutación" y de "transformación" (mutación de la esencia, transformación del objeto).

Los cambios y las mutaciones de la esencia no suceden naturalmente más que en objetos susceptibles de cambiar. Los números, los colores puros y los sonidos puros poseen siempre la misma esencia inmutable.

§ 5. ESENCIA INDIVIDUAL Y ESENCIA GENERAL

Estas diferencias entre el quid y la esencia nos indican que el respectivo modo de ser no será uniforme. Pero antes de examinar esta cuestión es bueno examinar, al lado de la esencia de las cosas individuales, lo que hay de "general" realizado en ellas. Ya se ha dicho: la esencia de "esta alegría mía" es diferente de la esencia *de la* alegría. Pertenece a la esencia *de la* alegría que sea una *alegría* (por eso la esencialidad alegría le está incorporada), que sea una alegría causada por un objeto o a consecuencia de un objeto (pero sin estar fijada sobre tal o cual objeto), o que esta alegría sea la vivencia de un ser espiritual¹⁹⁰ (pero no [109] la mía ni la de otro individuo determinado). Aquí, podríamos también citar las definiciones de santo Tomás a propósito de la alegría. La esencia *de la* alegría está realizada en esta alegría mía y en cada vivencia individual de alegría y *únicamente* en cada vivencia. Pues, ¿qué significa la expresión "*la* alegría"? Al lado de las vivencias individuales de alegría, no existe una "alegría general" que tenga su lugar en el mundo real como una cosa individual —en este caso en relación con la experiencia de un determinado ser anímico—¹⁹¹. Sin embargo, es posible enunciar acerca de "la alegría" proposiciones que no conciernen a una experiencia individual de la alegría. "La alegría aumenta la fuerza vital". "La alegría puede ser profunda o superficial". La alegría individual o es profunda o superficial; es decir, que yo puedo tener dudas de si es de tal o cual manera, pero en sí misma es seguro cómo es. La alegría es "profunda o

190* El doble sentido de "esencia", que sobreviene por este uso de la palabra, ciertamente no es peligroso: "ser vivo", "ser dotado de alma", no son "esencia" en la acepción aquí cuestionada, sino que son objetos a cuya esencia corresponde tener vida o alma.

191 Es la siempre repetida objeción de Aristóteles contra la doctrina de las ideas de Platón.

secuencia de sonidos, diversos significados son igualmente posibles y por consiguiente puede tratarse de diferentes objetos. Cuando escucho la palabra latina "ora", puedo tomarla como expresión de "rosario" o igualmente en el sentido de "litoral", y aun como el imperativo: "reza". Sólo mediante el contexto podré saber a qué se refiere el sonido.

Igualmente el nombre "la alegría" tenía significados diferentes y se refería a diversos objetos en el curso de los ejemplos que acabamos de examinar. Sin embargo, no se trataba simplemente de una dualidad o de una pluralidad de sentidos (equivocatio), sino que se encontraba en las diferentes significaciones de la misma expresión un núcleo común de sentidos. El mismo nombre puede designar una vez la alegría precisa individual, otra vez todo lo que es alegría, ya que en ambos casos hacemos referencia a la "alegría" y donde quiera hemos reconocido la "misma cosa". Los objetos no son tampoco los mismos y podemos asimilar su diversidad con expresiones más precisas diciendo en un caso "esta alegría mía" y en el otro "todo lo que es alegría". (Pueden existir igualmente lenguas capaces de expresar tales diferencias cambiando solamente la *forma* de la palabra, por ejemplo por medio de diversas terminaciones). Así pues, lo que sigue siendo común a las diferentes expresiones es la expresión de un conjunto de sentidos que indica algo común que se toma de los objetos mismos. ¿Cuál es, pues, lo común en el nombre "alegría"? Se nos impone la idea de que podría ser la esencialidad alegría. Hemos dicho antes que las esencialidades representan el último sentido y que constituyen lo que es propiamente comprensible. Así deben ser ellas quienes le den a las [1.12] palabras su último sentido. En efecto, lo que es el último fundamento de toda comprensibilidad, es igualmente lo que hace posible la comprensión de la lengua y la comprensión por la lengua. *Lo que los nombres expresan en último término, son precisamente esencialidades*. Pero si no quisiéramos expresar hablando otra cosa, entonces nuestra lengua no consistiría más que en *nombres propios*. En efecto, en la vida normal no hablamos más que muy raramente de esencialidades. Los objetos y esencialmente las cosas comprensibles constituyen nuestra vida diaria y son nuestro tema de conversación.

Sólo el pensador infatigable descubre la existencia de esencialidades, y esto en caminos considerablemente apartados de la vida cotidiana; entonces le cuesta un gran esfuerzo darse a entender a los demás. Y sin embargo, también aquel que se dedica a la práctica

superficial"; no hay determinación para ella que indique que ella es tal o cual. Hasta es posible decir, desde un punto de vista lingüístico: "la alegría puede ser profunda y superficial". Afirmar esto de una alegría individual sería un contrasentido. Pero hay una relación entre las proposiciones que conciernen a la "alegría general" y las que conciernen a la "alegría individual". Ya que la alegría puede ser "profunda y superficial", existe la posibilidad para la alegría individual, de ser o bien profunda o superficial. Si la alegría en cuanto tal fuera profunda, entonces no cabría ninguna otra posibilidad para la alegría individual. Por eso todas las veces que se dice algo acerca de la alegría, se dice igualmente algo acerca de la alegría individual. [110] Ahora bien, ¿la expresión "la alegría" comprende "todo lo que es alegría"? En algunos contextos, de hecho, una puede reemplazar a la otra, como por ejemplo: "todo lo que es alegría aumenta la fuerza vital". En esta otra proposición "la alegría es profunda o superficial" no es lo mismo. Se podrá transformarla tal vez al decir: "de todo lo que es alegría, una parte es superficial y otra es profunda". Las formaciones lingüísticas y sus posibilidades de transformación son para nosotros un indicador de las relaciones existentes en el campo delente en cuestión. De cualquier forma, la *alegría* es un *nombre* que indica todo lo que es alegría, toda vivencia real y posible de alegría. En diferentes contextos, este nombre puede designar una vivencia individual de alegría (cuando yo digo: "la alegría me ha devuelto la salud", yo no considero "la alegría en general", sino una alegría muy cambiante; en ella considero, sin embargo, especialmente que se trata de alegría); o bien, puedo resumir todas las experiencias de alegría posibles y reales; puedo considerar igualmente una cosa más vasta que sobrepase la experiencia particular vivida, pero que, sin embargo, no abarque *todo* lo que es alegría. (Por ejemplo: "en su vida la alegría era más grande que el dolor", es decir, la alegría de toda una vida humana).

Si decimos: sólo la cosa particular es real, lo "general" es "sólo un nombre", con esto el asunto no ha sido liquidado. Pues entonces surge la siguiente pregunta: ¿qué es un nombre? No es solamente una secuencia de sonidos, sino que es una secuencia de sonidos (o de "signos") con su sentido o su significación. La palabra *indica* un objeto, pero siempre con un sentido determinado o en una significación determinada. El mismo objeto puede ser designado bajo significados muy diferentes. "Bonaparte", "el emperador de los franceses", [111] "el vencedor de Jena", "el prisionero de Santa Elena": el objeto es el mismo, pero el sentido es diferente. En cuanto a la misma

Nuestros [114] nombres simples no pueden expresar más que una cosa simple. Sin embargo, *simples son sólo las últimas esencialidades*. Sin reconocerlas en cuanto esencialidades, tenemos un conocimiento de ellas y nos servimos de ellas cuando conocemos las cosas y las nombramos; ambas serían imposibles sin ellas. Sabemos ya que el ser de las esencialidades es diferente al ser en el ámbito del devenir y del pasar. Las esencialidades no son nada "real", pero lo real no sería ni real ni posible si no hubiera esencialidades. Porque posee una esencia, lo real *participa de las esencialidades*. *Cada quid esencial está formado de rasgos esenciales* (prescindiendo del caso límite de la esencia absolutamente simple, que no puede ser más que única y en la cual coinciden el quid y la esencialidad). Ahora bien, *los rasgos esenciales están formados según las esencialidades*. No podemos decir que los rasgos esenciales sean esencialidades. Porque no hay más que una esencialidad en cada caso. Sin embargo, los rasgos esenciales formados según ellas pueden ser múltiples. La esencialidad "rojez" está formada según el color rojo de todas los objetos rojos¹⁹². Pero el color rojo [115] en cuanto cualidad de una cosa cuando se da todas las veces que hay cosas rojas. En ciertas cosas, pero no siempre el ser-rojo forma parte de su esencia, por ejemplo en la "rosa roja". Naturalmente, con esto no queda expresada la evidencia de que la rosa sea roja. Con esto más bien queremos decir que el ser-rojo significa mucho más para la rosa roja que para otros objetos rojos (por ejemplo, para un delantal rojo que se pinta de rojo, porque sobra un poco de pintura roja). El ser-rojo no forma parte de la rosa en general, sino de un determinado "tipo" de rosa (no explicaremos por ahora lo que es un "tipo"); no se concibe sin la determinada imagen de esencia, mientras que el ser-rojo de las rosas azules (que estuvieron "de

192* La fe nos enseña que el hombre en estado de inocencia conocía todas las cosas en su esencia y estaba en la situación de poder nombrarlas por su propio nombre. "[...] el hombre dio un nombre a cada uno de los seres vivientes" (Gn 2, 19). Junto con la inocencia y el conocimiento paradisiacos se perdió también la lengua del paraíso.

193* No es posible tratar en nuestro contexto la doctrina de las ideas de Platón según su figura histórica. Pero todas las cuestiones, discutidas en esta parte, entran objetivamente en este campo. La gran dificultad para Platón, y aun para Aristóteles, era encontrarse frente al campo entero del "ser ideal" sin poder encontrarse a gusto naturalmente en la variedad de este campo. En el intento de captar las "ideas", estos filósofos usaron ya "esencias", ya "esencialidades" y también "objetos ideales". Resumir todo esto en un concepto sin contradicción resultó ser algo imposible. El comienzo de una doctrina de la esencia fenomenológica, tal como la vemos realizada en los trabajos de Husserl y de sus discípulos, me parece abrir el camino para comprender, apreciar con justicia y valorar la obra de Platón y la metafísica de Aristóteles.

sería incapaz de hablar de las cosas que capta si no hubiera esencialidades. Cuando se reprocha al prójimo de ser "egoísta", con esto piensa que el otro no considera más que su "ego" de manera exagerada. Pero, ¿quién reflexiona en el hecho de que la palabra "afán" significa en realidad "enfermedad" y en la idea de vicio expresada por este nombre? Cuando se habla de la fiesta de Corpus, ¿alguien piensa que Corpus Christi» significa "el cuerpo de Cristo"? Así, nuestra lengua, y todo lenguaje humano, está llena de expresiones que designan una cosa precisa, tienen un significado generalmente comprensible, pero esta significación no es la *originaria* y no queda *propriamente expresado* en la palabra. Sólo la persona familiarizada con la historia de la lengua conoce los significados originarios y propios. "Originariamente" y "expresado propiamente" no significan lo mismo.

Que las palabras no posean ahora ya su significado, se debe al proceso histórico, [113] al cambio de significación en sus diferentes formas. Pero también las palabras en su sentido originario contienen generalmente un significado mayor que el que propiamente expresan. Nombramos las cosas *individuales* por nombres *generales* y nombramos *muchas* cosas con *un* solo nombre. Ninguna lengua es lo bastante rica como para nombrar cada cosa con un nombre propio. Y aun cuando nombramos una cosa con un *nombre propio*, éste será *pobre* en relación con la plenitud del objeto significado por él y que trata de explicitarlo con su plenitud. Los godos llamaban a su rey con el nombre de *Dietrich* (thuda-reiks); con este nombre era designado como *soberano del pueblo*. Aquí podemos pensar en el primer hombre que llevó este nombre: podemos suponer que el nombre todavía era comprendido en su sentido originario y que era utilizado únicamente para este hombre preciso: pero al llamarlo así, se pensaba en *todo* el hombre y no, solamente en el hombre en su posición de rey ni en sus rasgos característicos por los que había llegado a esta posición, sino en toda su esencia. Y he aquí el sentido de nuestro examen lingüístico: queremos decir que nuestras palabras *no son nombres de esencia* y menos todavía la expresión del quid completo. Designan un todo que encierra en sí una diversidad de rasgos esenciales y de rasgos no esenciales por medio de un solo rasgo, a veces de muchos, o en el peor de los casos, por medio de rasgos esenciales y a menudo también de "signos" característicos no esenciales. El nombre significa para todos nosotros el todo y en la mayor parte de los casos ya no tenemos una conciencia exacta de su significado. Nuestro lenguaje es imperfecto porque nuestro conocimiento de la esencia es muy imperfecto¹⁹².

ralidad: la esencia de la alegría, la esencia del movimiento del ánimo y la esencia de la vivencia. Ahora queremos desconectar la cuestión del "objeto" en cuanto tal y considerar solamente su *quid* en los diferentes significados posibles con relación al ser.

Partiendo de la vivencia: "esta alegría mía", debemos examinar toda la duración de su [117] ascensión al ser a fin de captar su *quid* completo. Este *quid* no es cualquier cosa rígida o fija, sino una cosa que fluye y cambia constantemente durante este tiempo. Llega a ser y pasa, y su ser no es simplemente actual ni potencial, sino que a cada instante es a la vez potencial y actual, a cada instante una parte de ello alcanza la cima del ser¹⁹⁵. *La esencia y el quid esencial de esta alegría mía son reales como un todo a cada instante de su duración*. (Se ve así con claridad la diferencia entre el *quid* completo y el *quid* esencial). Esto guarda su pleno valor cuando la esencia permanece sin cambio a lo largo de toda la duración (en nuestro caso: mientras la alegría permanece "la misma").

En este caso es necesario hacer la pregunta qué ser pertenece a la esencia antes del comienzo de la alegría y después de su transcurso. Seguramente la esencia de esta alegría mía es *realizada* solamente mientras esta alegría es real¹⁹⁶. Antes no tiene ser en el "mundo real", en este caso, en la realidad de la vivencia de un yo. Sin embargo, no podemos decir que no existe antes. Podemos captar bien su *quid* independientemente de su realización en su objeto, y así debe pertenecer igualmente al *quid* un modo del ser, según nuestro enunciado de que todo lo que es *algo*, también es.

No es el mismo modo del ser que el *quid* posee en cuanto real en su objeto. Puesto que por este su ser y que precede al ser de su objeto, y por el realizado *quid-esse* (= esencia) de este objeto el "ser real" se hace posible, se puede designar como *posibles* al *quid* [118] y la esencia misma, así como lo hizo santo Tomás.

Pero esto indica más que la posibilidad lógica por la que pueda hacerse real en un objeto y también más que el grado preliminar para ser real, que hemos designado por potencia. Hablamos de la "posibilidad de esencia". Sin embargo, no es la posibilidad de la esencia pro-

195* Véanse pp. 692s, en el que se muestra que es posible hablar todavía de otro ser del *quid*.

196* Se podría pensar que únicamente el *quid* y no la esencia (en cuanto ser-*quid*) permite una realización. Sin embargo, también *quididad* se hace real en primer lugar con el objeto.

moda" hace algunos años) era, en su aspecto general, algo extraño y no natural.

Debemos tratar de explicar con mayor exactitud la diferencia entre la esencia general y la "esencia individual". "Esta alegría mía" es "una alegría" y es "una vivencia". Son diferentes grados de generalidad y de individualidad. Existe la esencia de esta alegría mía, la esencia de la alegría y la esencia de la vivencia. El *quid* y la esencia de esta alegría mía constituyen algo único. Dichos factores se encuentran *realmente* en esta alegría, y son allí lo "esencial". Lo esencial de la alegría está realizado dondequiera que la alegría sea vivida, es decir, en cada alegría individual, se "encuentra" en cada ser particular, y por eso se le llama "general". Se opone al *individual* cuando se entiende por individual lo "incomunicable"¹⁹⁴, porque la esencia general es precisamente lo comunicable que puede realizarse en una pluralidad de cosas particulares. [116] Si ya la esencia de la cosa individual es *dependiente*, puesto que puede ser *realizada únicamente en otro* (es decir en su objeto), así la esencia *general* es doblemente dependiente, porque para ser real tiene necesidad tanto de seres individuales como de sus objetos. Sin embargo, la esencia general es *una*, aunque "aparezca" muchas veces. Es *la misma*, realizada o realizable aquí y allá y en todos los seres individuales pertenecientes a ella; mientras el ser individual no es real ni posible más que en un — en su — objeto. Puede tener "semejantes", pero no puede "aparecer muchas veces".

§ 6. SER VERDADERO Y SER ESENCIAL

El discurso de "poder-llegar-a-ser-realmente", dicho de otra manera, el problema de las cosas particulares, reales y posibles nos lleva hacia la cuestión del *ser real* y posible (actual y potencial). *Lo que* es ha adquirido ahora para nosotros muchos sentidos. En primer lugar podemos entender el objeto con su *quid* completo, con su ser-así esencial y no esencial; después, el *quid* completo tomado en sí o también lo que es el objeto según su esencia individual y general. A este propósito, es necesario considerar todavía diferentes grados de gene-

194* Véase TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q.77, a.2; *De potentia*, q.9, a.1.

piamente dicha, sino la posibilidad de su realización fundada en la esencia¹⁹⁷. La esencia comprende en sí un ser *propio*, su *ser esencial*, que no debe comprenderse únicamente como un camino que lleva a la realidad, como a su fin. Ciertamente es un grado preliminar, puesto que el ser real no puede ser alcanzado más que a partir de él; además, porque la esencia es algo dependiente y con necesidad de ser completada, porque le corresponde la posibilidad de pasar a la realidad del objeto. Pero no hay que designarlo como un grado preliminar *menor*, por que en cierto sentido el objeto se hace real por la esencia y no viceversa¹⁹⁸; es en lo real lo *fundamentalmente* real. De aquí comprendemos que el nombre *acto* ha sido traspasado del ser real a *aque- llo por lo cual* algo real es verdaderamente real¹⁹⁹.

Hemos empleado hace un momento la expresión *ser esencial* para el ser de las esencialidades. Si bien este nombre se impone aquí para el ser incluido en la esencia, será necesario examinar si aquí y allá es empleado en el mismo sentido. De hecho, me parece que en la relación especial entre la esencia y las [119] esencialidades, sus modos de ser están estrechamente ligados. En cuanto a las esencialidades, en la medida en que las conocemos hasta ahora, el ser esencial es el único ser. Por el contrario, en cuanto a las esencias, además el ser-real es posible en sus objetos y su relación con los objetos cuyo quid ellas determinan, se encuentra ya en su ser pre-real. Este doble ser corresponde a la posición mediadora de las esencias entre las esencialidades y el "mundo real".

El mundo del ser esencial²⁰⁰ debe ser considerado como compuesto en grados. Allí, lo simple y la imagen "originaria" en el más alto grado son las *esencialidades*. Según ellas son "reproducidos" los rasgos característicos de las formaciones compuestas que hemos llamado "quid de esencia". (Podríamos emplear igualmente el término *quididad*, puesto que no hay forma plural de "quid"; el término no es, sin embargo, completamente exacto porque el -dad (-heit) indica más bien el *ser del quid*. Por esto, dicho término no nos servirá más que

197* Véase p. 877.

198* Anticipando posteriores conexiones, se podría usar para una mayor claridad la comparación de cuerpo vivo y alma. El alma llega a ser *en el* cuerpo vivo, pero el cuerpo vivo consigue el ser por medio de ella y no viceversa.

199* Véanse pp. 780s y 857.

200* Lo podemos considerar ciertamente como aquello, adonde se dirigía el "reino de las Ideas" de Platón. Todavía habría que investigar sobre lo que las escolástica designa como *intelligibile* — como lo inteligible, accesible al espíritu noscente. (Véanse pp. 140s).

como un último recurso²⁰¹). Las esencias y las quididades muestran una gradación que va de una mayor o menor generalidad. Estaríamos tentados a considerar las quididades individuales como el grado más bajo. Se puede incluir en este campo también el *quid completo* de las cosas, en cuanto también a él le corresponde un doble ser: el ser de los objetos descrito hace un momento, que es un devenir y pasar, y un ser separado de éste en cuanto que es un quid puro sustraído al cambio de las cosas que llegan a ser y que pasan²⁰². [120] Las hechuras de diversos grados se separan las unas de las otras según su ser esencial, y relacionadas sólo mediante una manera de sistema de su subordinación, ordenación y de su coordinación.

Sin embargo, según su ser verdadero, las esencias y las quididades de grado superior son con su *quid completo* en las esencias, subordinadas a ellas, y finalmente en las esencias individuales y en los correspondientes objetos menos universales.

En las esencias individuales que no cambian a lo largo de la duración de su realización, hemos encontrado una diferenciación entre el ser esencial y el ser real. Se trata de examinar todavía el caso, indicado como posible, de las esencias variables. Un hombre que hemos conocido de adolescente se ha hecho adulto. Encontramos que su esencia ha cambiado. ¿De qué manera es esto compatible con el establecimiento de que la esencia y la quididad — en contraposición al quid completo — son reales a lo largo de toda la duración de su realización?

201* Lo mismo vale naturalmente también para la expresión "esencialidad". Para el uso de "quididades" en Tomás de Aquino, véase p. 702.

202* Husserl habla en las "Ideas" [Ideas] (pp. 8 y ss.) de la posibilidad de destacar su quid de una cosa individual de la experiencia por la *visión de la esencia* o por la *ideación*. Esta intuición particular, diferente de toda experiencia, toma su contenido en el hecho de la experiencia sin realizar la puesta de experiencia (la aprehensión de la cosa como algo *read*); y lo expone como algo que también en otro sitio, fuera del contexto, en el que fue experimentado, pudiera ser realizado. Para Husserl la *generalidad* pertenece, por tanto, a la *esencia en cuanto tal*, independientemente de los grados de generalidad dentro del ámbito de la esencia, a los que hace referencia. La posibilidad de tal concepción descansa evidentemente sobre la doble "esencia" de la esencia que nos ha sido impuesta. Ella toma en consideración sólo una cara, el "ser esencial" y corta el lazo que une a la esencia no inherente exteriormente sino perteneciente interiormente a la realidad. Desde este corte hecho al principio de la separación entre el hecho y la esencia se nos permite comprender el que Husserl llegó a la interpretación idealista de la realidad, mientras que sus colaboradores y discípulos (Max Scheler, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering y otros), apoyándose en el sentido pleno de la *esencia*, se afianzaban cada más en su concepción realista.

[121] Como solución más simple nos parece hablar de *dos* esencias, que se realizan en el hombre una después de la otra.

De hecho, según el ser esencial, tendremos que distinguir lo que ha sido *antes* del cambio de lo que ha sido *después*. Pero, *además*, nos es necesario presuponer un tercer caso, que comprende y fundamenta los dos primeros, así como el paso de uno a otro, porque este paso es *esencialmente posible*. Será necesario decir que la esencia comprende y fundamenta²⁰³ a los dos es real en todo instante a lo largo de toda la duración de su vida, mientras que las esencias particulares lo son sólo durante el período parcial de la duración que les corresponde.

§ 7. ESENCIA Y NÚCLEO DE LA ESENCIA; ESENCIALIDAD Y QUIDAD (μορφή)

A fin de comprender de una manera más profunda las esencias y las quidades, es necesario considerar ahora su estructura interna. Acabamos de ver una diferencia entre lo que "fundamenta" y lo que es "fundamentado". Además, hemos constatado que las esencias están compuestas de rasgos esenciales. Sin embargo, no queremos solamente conocer sus rasgos individuales, sino que buscamos una *conexión interna* entre ellas que nos haga *comprendible* la esencia. Mientras que ignoremos esta conexión, "nos falta la clave para mostrarnos la plenitud de la esencia como una construcción coherente"²⁰⁴. "Se trata... de hacer comprensible el por qué justamente estos rasgos puedan presentarse y supuesta la presencia de una parte de ellas [122], debían aparecer ligados como un todo según una apertencia intrínseca regulada". Buscamos un "núcleo más o menos simple de rasgos fundamentales [...]" cuya existencia permite comprender la existencia de las otras fibras de la esencia según las leyes a priori que nos guían más bien intuitivamente". "Ahora bien, no se puede de ninguna manera afirmar que tal núcleo de esencia o, en general, una estructura coherente y comprensible según una necesidad interna, sea inherente a toda esencia"²⁰⁵.

^{203*} Todavía la encontramos más tarde bajo el nombre de "forma de la esencia". (Véase el capítulo IV, § 7, 8 y 19).

^{204*} HERING, op. cit., p. 503.

^{205*} Loc. cit., p. 503.

En lo que concierne a la especialidad de esencia de un hombre, la existencia de un núcleo esencial es muy clara. Aquí, ante todo, buscamos una consistencia fundamental partiendo de la cual todo el resto se hará comprensible. Hay que decir lo mismo respecto a la configuración espiritual e histórica, por ejemplo, en la política de Federico el Grande o en una poesía nos esforzamos por encontrar la clave para el entendimiento de la estructura esencial. Tal búsqueda sería insensata y vana en muchos otros casos. Sólo una exhaustiva doctrina de las esencias extendida a los diferentes ámbitos²⁰⁶ podría informarnos de los casos en los cuales podemos encontrar "esencias con núcleo" y sobre los casos en que la búsqueda de un núcleo quedaría sin éxito. Aquí en primer lugar es solamente de comprender la estructura de la esencia en cuanto tal.

Hering designa la esencia como el $\rho\acute{o}\lambda\omicron\nu\epsilon\upsilon\alpha$ (ser así). Ahora bien, $\rho\acute{o}\lambda\omicron\nu\epsilon\upsilon\alpha$ (ser-así) debe ser tomado en un sentido tan amplio que abarque también el $\tau\acute{\iota}$, lo que es la cosa²⁰⁷. De la esencia de esta cosa forman parte no solamente su ser-rojo, su ser-blando, su ser-oloroso, etc., pero también su ser-una-rosa o su ser-capullo, que responde a la pregunta: ¿qué es? Así, el $\tau\acute{\iota}$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ nos parece expresar el ser [123] todavía más inmediatamente, ya que lo considera en su unidad y en su totalidad, que los rasgos particulares que pertenecen a la esencia. Por otra parte los rasgos particulares son indispensables al conocimiento, $\tau\acute{\iota}$ y $\rho\acute{o}\lambda\omicron\nu\epsilon\upsilon\alpha$, y $\rho\acute{o}\lambda\omicron\nu\epsilon\upsilon\alpha$ están en conexión, y el descubrimiento de esta conexión debe revelarnos la estructura de la esencia en cuanto tal.

Pertenece a la rosa, que es una cosa corpórea, el tener forma, tamaño, color y otras cualidades. Esta rosa tiene su forma, su color, su tamaño, etc., precisos. Decimos la rosa es roja; "roja" pertenece a su $\rho\acute{o}\lambda\omicron\nu\epsilon\upsilon\alpha$. Luego también podemos decir: el color de la rosa es el rojo (o también: *un* rojo, porque rojo no es todavía una última precisión). Para el color el rojo no indica su $\rho\acute{o}\lambda\omicron\nu\epsilon\upsilon\alpha$, sino aquello como *lo que* ella se define más precisamente, por tanto, algo perteneciente a su $\tau\acute{\iota}$. El rojo es un color y el color es una propiedad de la cosa. Se puede considerar lo que el color posee de específico en relación a la forma, al tamaño, etc. Y se le puede contemplar desde el punto de vista de su característica como rojo o azul, etc. Lo que hace de este color un *color* es lo que en él corresponde a la esencialidad "color". Y así en este

^{206*} Lo que Husserl llama "ontología material" (*Ideen*, pp. 19 y ss). Algunas indicaciones a este respecto se encuentran en el capítulo siguiente.

^{207*} Véase HERING, op. cit., pp. 505 y ss.

color que es el rojo, lo que la hace rojo corresponde a la esencialidad "rojez". "Color" y "rojez" son esencialidades simples.

Pero "rojez" ya es algo compuesto: no es solamente rojo sino al mismo tiempo "un color". Participa de las dos esencialidades de la "rojez" y del "color". Hemos dicho: lo que hace de rojo el rojo, *corresponde* a la esencialidad "rojez". No es la esencialidad misma, sino algo en lo rojo; otra cosa en este rojo precisamente y otra cosa en ese otro rojo.

Hering lo designa *quididad*, o también como $\mu\omega\rho\phi\acute{\eta}$, "lo que 'hace' del objeto lo que es"²⁰⁸. Para la [124] $\mu\omega\rho\phi\acute{\eta}$ es válido también lo que decíamos de la esencia; *según su propio sentido* la esencia es $\mu\omega\rho\phi\acute{\eta}$ en cierta cosa, a saber, en cierta cosa muy concreta. Ella es su $\mu\omega\rho\phi\acute{\eta}$. El color de la rosa tiene una $\mu\omega\rho\phi\acute{\eta}$ en sí misma, que hace de ella lo rojo, y por esto ella participa de la esencialidad "rojez". La $\mu\omega\rho\phi\acute{\eta}$ del color no es inmediatamente la $\mu\omega\rho\phi\acute{\eta}$ de la rosa, sino que *mediatamente* participa en su estructura; por eso Hering la llama como la $\mu\omega\rho\phi\acute{\eta}$ *inmediata* del color y la $\mu\omega\rho\phi\acute{\eta}$ *mediata* de la rosa; por consiguiente, la rosa y su color son llamados los soportes *indirectos* e *inmediatos* de la $\mu\omega\rho\phi\acute{\eta}$. La rosa considerada como un todo tiene su propia $\mu\omega\rho\phi\acute{\eta}$.

No se puede establecer esta ley: "Las morfés de una parte son partes de las morfés del todo"²⁰⁹. (La morfé: "equilateralidad" no es una parte de la morfé "triangularidad"). Sin embargo, hay una fusión de morfés en una morfé entera, por ejemplo: de "rojez" y "color"²¹⁰ en el color de la rosa que es rojo. Por el contrario, ser-caballo de este caballo y su "ser-animal-doméstico", que ambos determinan su $\tau\acute{\iota}$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, permanecen sin fusionarse. En general vale lo que sigue:

"cada μ ²¹¹ necesita ser complementada por su soporte. Ahora bien, si la necesidad de complemento de diferentes μ ($\mu_1, \mu_2, \mu_3...$) se satisface por el mismo objeto A, estas μ *juntamente* con A forman un todo. Las μ singulares son indirectamente ligadas por A y pueden quedar relativamente independientes las unas de las otras. Con esto, nin-

208* Véase op. cit., p. 509. La expresión $\mu\omega\rho\phi\acute{\eta}$ (forma) está comprendida aquí en un sentido más amplio que en Aristóteles: en quien bajo $\mu\omega\rho\phi\acute{\eta}$ hay que entender sólo la forma interna de una cosa, es decir, de un ente independiente y real. Véase a este respecto las investigaciones del capítulo siguiente.

209* op. cit., p. 515.

210* No confundir con las esencialidades designadas con el mismo nombre.

211* $\mu\omega\rho\phi\acute{\eta}$.

guna conexión de las μ entre ellas [125] para constituir una unidad fundada"²¹².

"Es necesario, pues, que existan relaciones especiales entre μ_1 y μ_2 , si queremos esperar una conexión entre ellas a formar unidad fundada".

Tal es la conexión entre μ_1 (color) y μ_2 (rojez) en un color determinado.

"El hecho de que μ_2 no pueda aparecer sin μ_1 en un soporte no es fortuito, sino fundado en la esencia de μ_1 y μ_2 . Además, puede cierto que este fundamento en μ_2 no es indirecto, esto es, en este caso los dos morfés están ligadas solamente por medio del soporte, al que sería prescrito por μ_2 , y llevar a la vez μ_1 en sí. Ciertamente es éste también el caso, pero únicamente porque μ_2 debe entrar en conexión directa con μ_1 en cuanto única forma capaz de aparecer en un objeto"²¹³.

"Esta fusión de las dos morfés es tan íntima que no tenemos solamente delante de nosotros una mera *conexión de dos quididades*; a saber, la 'coloridad' y la 'rojez', sino una (nueva) *quididad*, la 'rojez [quididad de la rojez] o, más correctamente, 'color-rojez' [quididad de ser color rojo], ciertamente está caracterizada en sí como no simple, sino como uno susceptible de mostrar diferentes componentes que condicionen su complejidad. A esta necesidad de ser complementada de μ_2 -por μ_1 nos gustaría designar sin más como *inmediata*"²¹⁴.

La necesidad de ser complementadas y la fusión de las morfés nos indican una diferencia importante: la diferencia entre las esencialidades deducidas o compuestas y las esencialidades simples u originarias y, por otra parte, las morfés deducidas y las morfés originarias.

[126] Ahora bien, junto a la fusión de las morfés que deben ser complementadas en una nueva morfé compuesta, también es posible una conexión de morfés, que no tienen inmediatamente necesidad de ser complementadas. De esta manera, al contemplar "la quididad que hace de un caballo aquello que es en el sentido zoológico", encontramos:

"que los múltiples rasgos singulares enumerados por el zoólogo, forman solamente un haz más o menos compacto de diferentes ele-

212* op. cit., pp. 516 y ss.

213* op. cit., pp. 517 y ss.

214* op. cit., p. 518.

mentos, pero no un novum de una cualidad propia. Aquí nos encontramos sin duda delante de un conglomerado de morfés o, si se quiere, delante de un complejo de morfés, pero no uno completo o tal vez simple morfé. Por eso hablamos de una morfé *no auténtica*"²¹⁵.

Ahora comprendemos la diferencia entre *esencia con* y *sin núcleo*. "Las quiddidades que se manifiestan en el objeto le prescriben su ser, su esencia. En los casos en que la consistencia de morfés en las que aparece con su soporte se fusiona en una nueva auténtica morfé de conjunto que, en cuanto morfé y en cuanto *esta* morfé, no puede ser arbitrariamente aumentada ni disminuida en su consistencia, entonces la esencia del objeto también adquiere el carácter de una unidad cerrada, el hecho de captarla está caracterizada por un acto nuevo de conocimiento con respecto a aquel que capta la multiplicidad de los rasgos singulares de la esencia en cuanto un grupo"²¹⁶.

El discurso sobre el *núcleo de esencia* puede ser comprendida de diferentes maneras:

"1) Si el así de un objeto es una quiddidad compleja y auténtica, entonces los rasgos singulares del ser—así constatados en primera instancia sin relación con su conexión, se coordinan formando una estructura orgánica, [127] en el momento en que se ha logrado percibir esa morfé, y el ser así-total condicionado por ella. Este último tiene un papel comparable al de un núcleo". (Es evidente que aquí la esencia total es designada como núcleo).

"2) La imagen del núcleo se aplica mejor en los casos de los contextos de fusión existentes entre las partes del objeto; entonces, como resultado de la toma de conciencia de las quiddidades, o bien de las esencialidades, animadas por una o más de estas partes y en razón de su necesidad indirecta de ser complementadas por otras, se hace posible comprender la existencia de las otras partes consideradas como encarnaciones de las $\mu\omicron\rho\rho\omicron\acute{\iota}$ o de las $\epsilon\acute{\upsilon}\delta\eta$ "²¹⁷ fusionadas. Ahora bien, la parte de esencia correspondiente a las partes nombradas primero desempeña a la vez el papel de núcleo de la esencia"²¹⁸.

215* op. cit., p. 522.

216* op. cit., pp. 521 y ss.

217* = Esencialidades.

218* op. cit., pp. 523 y ss.

§ 8. ACTO Y POTENCIA - SER ESENCIAL

El empleo libre de las expresiones de Platón y de Aristóteles en las explicaciones de Hering, nos obligan a confrontar el intento de fundamentar una doctrina de la esencia—como lo hacemos ahora—con los principios del mismo género de la *philosophia perennis*. Sin embargo, antes de emprender esta confrontación, será necesario primero aclarar lo que hemos elaborado ahora como el *ser esencial*, en su relación con el *acto* y con la *potencia* en el sentido definido hasta este momento.

Apoyándonos en el empleo de la palabra encontrada en Tomás de Aquino, hemos admitido provisionalmente un doble sentido de *acto*: el de *ser perfecto* (realizado totalmente sólo en el *ser puro*) y el de *ser real*, que admite grados [128] según la proximidad o alejamiento del *ser perfecto*. Por *potencia*—puesta aparte la potencia divina, considerada desde el principio de nuestro estudio y que significa el *poder* sobre el ser—entendemos el *grado preliminar del ser real*, que también muestra gradaciones. No está desligada del ser real, pensable como sólo posible ser: en el caso del ser finito, hemos encontrado, en efecto, que es al mismo tiempo real y posible en todo instante. Así debemos hablar de potencialidad igualmente a propósito del ser real, ya que incluye como posible una ascensión siempre nueva de la posibilidad hacia la realidad y una elevación hacia una plenitud más grande de ser. Hemos encontrado la confrontación en la esfera del *devenir* y del *pasar*; esto mismo debe ser comprendido como un paso continuo del ser posible al ser real y del ser real al ser posible: sobre la base de este paso de no-ser al ser, que presupone la "posibilidad" en un otro sentido.

Ahora bien, en el *ser esencial*—en el ser de las esencialidades y en el ser de las esencias y de las quiddidades consideradas aquí como separadas de su realización—hemos encontrado un ser que no es *llegar a ser* ni *pasar* y que se encuentra en *contraposición con el ser real*. ¿La palabra *realidad* tiene aquí el mismo sentido que en el caso en que hemos considerado el ser real como actual en contraposición al ser posible (potencial)? En el campo de la vida-del-yo del cual hemos partido, el *ser actual* significaba el *ser presente-vivo*, y el *ser potencial* significaba el *ser-que-no-es-todavía* o que *ya no-es-vivo*. Esta interpretación dependía de la especificidad de este campo. Sin embargo, si la realidad no debe ser limitada a este campo—en el lenguaje de la vida cotidiana se tiene la costumbre de pensar respecto al

“mundo real”, al mundo “exterior”, más que al mundo “interior”, esto es, al exterior [129] como un mundo “cósmico”— entonces la palabra realidad deberá poseer otro sentido que el de vitalidad. Volvemos después sobre la existencia y la naturaleza de un lazo interno entre éste y aquél.

De hecho, ya hemos encontrado tal acepción de realidad; en nuestra introducción²¹⁹ hemos considerado como primer significado de *acto* el de *obrar*; con esto actualidad o la realidad fue concebida como una *eficiencia*. El lazo entre este sentido y el del plenamente viviente se manifiesta de inmediato: la alegría que aún no está viva no me incitará a obrar, ni tampoco se exteriorizará mediante “exultaciones” en voz alta. Igualmente en los otros campos: la luz que todavía no está encendida no brillará, una cuerda que no está vibrando no resonará. En todos estos casos es evidente que eficiencia no coincide necesariamente con realidad: parece pertenecerle, pero está fundada en algo más profundo que su repercusión.

Esto que está más profundo es lo que hemos designado también como el *ser perfecto*. Sin embargo, sólo el ser puro, el ser eterno—como lo hemos dicho— es totalmente perfecto. Pero también en el caso de ser finito tiene sentido hablar de plenitud: es la *medida máxima* de ser que corresponde cada vez al ente. En esta cima el ser brilla igualmente en eficacia; sale de sí mismo y es al mismo tiempo su “revelación”. Antes de llegar a esta altura cima el correspondiente *preliminar grado del ser*, la *potencia*, incluye solamente la *posibilidad del obrar*, que ha sido designada como *facultad*. La vitalidad presente es la cima de ser de la vivencia. Lo que en ella propiamente vive y es, es el yo. Lo que en el mundo [130] cósmico corresponde a las unidades de vivencias, son estados de las cosas o sucesos, por ejemplo, los sonidos posibles o reales de una cuerda²²⁰. El sonido alcanza la cima de ser, que corresponde a su vitalidad presente, digamos a la alegría, cuando “se hace notar”. Pero lo que *-en él-* se “hace sonoro” propiamente y que revela un grado determinado de su ser, es la cuerda o—más precisamente— el violín, del cual es parte la cuerda, un *grado* de su ser, porque el ser-sonoro no es simplemente el ser de la cuerda. El ser de la cuerda no se agota en el hecho de resonar. Por eso puede ser potencialmente sonoro y en otro aspecto puede haber alcanzado la “cima”, así que puede ser llamada *real*.

²¹⁹* Véase p. 610.

²²⁰* Aquí es necesario distinguir los sonidos puros (los “objetos ideales”), que no son ni sonidos de violín ni de flauta.

Si tomamos ahora el término *actualidad* como *realidad* y realidad en el sentido de *plenitud del ser* que se “repercute” y que se revela en eficiencia, entonces es necesario preguntarse todavía si con el ser real y con sus pasos preliminares (el ser actual y el ser potencial) se ha considerado todo el ser o si se puede y se debe todavía hablar de ser en otro sentido; más aún, ¿en qué consiste entonces lo común en cuanto a ser, aquí y allá?

En el *ser esencial* hemos creído descubrir un ser que *no* es un *paso preliminar* del ser real sino que, por otra parte, *no* es un *ser eficaz*. En cuanto a la esencialidad no hay un paso preliminar a partir del cual sube hacia el ser.

Pero no es eficaz: la esencialidad “alegría” no vivifica, la esencialidad “luz” no brilla, la esencialidad “sonido” no suena. ¿Qué queda entonces del sentido de ser? El “ser en la cima”, el “ser en plenitud” en su esencia; la expresión griega tan difícil de traducir τὸ τί ἦν εἶναι, (ser lo [131] que era) me parece encontrar aquí un puro cumplimiento²²¹. Lo que es esencial es innumerablemente lo que *era*. Dicho con más precisión: la diferencia entre presente, pasado y futuro está aquí abolida. Lo que es esencial no entra en la existencia; es, no como una cosa arrancada a la nada, de momento en momento, no es temporal. Pero ya que es independiente del tiempo, *existe* en todo instante. *El ser de la esencialidad y de la quiddidad es descansar en sí mismo*. Por eso, en alemán, el término mejor y más breve para expresar esto será “actuar como esencia”²²². Aquí la unión estrecha entre ser y esencia está aun indicada de manera más expresivamente que por los términos latinos *essentia-esse*.

Por una parte el devenir y el pasar, y por otra la “actuar como esencia”, se presentan uno frente al otro como el ser en movimiento y el ser en reposo. Ambos son ser. Pero si uno precede objetivamente al otro, es el caso del “actuar como esencia”. En efecto, igual que el movimiento tiende hacia el reposo, así todo devenir tiene como objetivo un actuar como esencia. Para que *algo* pueda ser y pueda *ser* algo, es necesario *esencia* y un actuar como esencia. La proximidad de la esencia y del ser explica las grandes dificultades para separar esencia y ser; el ente y el ser o dentro del ente, en cuanto que éste no era real. Igualmente es comprensible—lo que parece paradójico— cómo a veces

²²¹* En Aristóteles esta expresión ciertamente es empleada para la *esencia* real y no se aplica al ser *esencial*. A propósito del significado textual de τὸ τί εἶναι, véanse pp. 745s.

²²² Cf. nota 103, p. 407.

ser en el espíritu divino. De ellas se distinguen las "formas creadas", que tienen su ser en las cosas. Por las formas creadas debemos evidentemente comprender las esencias "realizadas" en las cosas. El ser que ellas reciben es el ser *real* que poseen en las cosas. El "haber sido creado" es una interpretación más concreta de lo que debemos entender por "recepción del ser". Pero si queremos que tenga sentido la expresión "recibir el ser", entonces *lo que* recibe el ser tiene que tener un modo de ser, que ya lo tenía antes de la recepción del ser real. Tomás podría admitirlo únicamente en el sentido en que les concede un ser a las ideas originarias: en cuanto ser en el espíritu divino. En este sentido, sin embargo, debería él aceptarlo. Porque aun aceptando que la imagen queda detrás de la imagen originaria y que el quid de la cosa no coincide con la idea creadora en cuanto a su contenido, así es, pues, impensable que el Creador no haya conocido de antemano la imagen tal como es, en cuanto existente, detrás del arquetipo originario.

Así, es de todas maneras evidente que el ser esencial es diferente e independiente del ser de las cosas. Las siguientes cuestiones conciernen ahora a su relación con el ser real de las cosas y su relación con el ser eterno del primer ente. Con este fin será necesario examinar el significado de la expresión "en el espíritu divino"; a saber, si esta expresión *acierta* con el sentido del ser esencial y si lo *agota*.

[134]

§ 9. EL SER ESENCIAL Y EL SER REAL DE LAS COSAS

En el estudio de la relación entre el ser esencial y el ser real cósmico, es necesario considerar que el ente, al cual es propio el ser esencial, es diverso; esencialidades, quiddidades y aun algunos otros aspectos que hemos solamente rozado en nuestra exposición sin discutirlos detenidamente. Si consideramos esencia y actuar como esencia²²⁶ en su estrecha relación de pertenencia, y si tomamos el término "esencia" para designar todo ente, al que corresponde el ser esencial, entonces "esencia no está tomada en el sentido estricto, como lo hemos delimitado hace un momento en relación a la "esencialidad" y a la "quiddidad", sino más bien en un significado más amplio. A fin de ver claro

226 Cf. nota 103, p. 407.

el ser mismo, a veces la esencia, sean considerados como *actos*. [132] Deseoso de limitar de una manera clara y neta al primer ente (Dios) con relación a todo otro ente, santo Tomás separó en las formas "puras" *essentia* y *esse*; designó al ser como acto y llamó potencial a la esencia o al quid en relación con el ser que recibe; dicho esto debemos preguntar ahora en qué sentido hay que entender este ser, agregado a la quiddidad. Hemos caracterizado al actuar como esencia como un reposar de la esencialidad o de la quiddidad en sí misma, como contraposición al devenir y al pasar, y este hecho parece excluir el tránsito de la esencialidad o de la quiddidad del no-ser al ser, tal como aparece en la expresión "recepción del ser". Podemos ciertamente hablar de un recibir el ser cuando pensamos en la "realización de la esencia", pero el ser esencial no parece admitir ningún comienzo, y la quiddidad no parece aceptar una separación de ese su ser esencial. ¿Hay contradicción con el pensamiento de santo Tomás cuando éste escribe: "Por lo mismo que se confiere el ser (*esse*) a la quiddidad, no sólo el ser es creado, sino la quiddidad; ya que antes de tener el ser no es nada, sino, a lo sumo, en la iteligencia del Creador, donde no existe la creatura, sino la esencia creante"²²³. (Quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia)²²⁴.

Si tratamos de aclarar el sentido de esta proposición, y reflexionamos en lo que santo Tomás entiende por "quiddidad", entonces obtendremos más bien una confirmación de la interpretación desarrollada aquí. La *quiddidad* es aquello *para lo cual* una cosa es formada, es *lo que* él es, "una parte de un todo compuesto"²²⁵. Ha sido llamada igualmente "forma". De allí Tomás diferencia la "idea" en el sentido de lo que acaba de nombrar en la cita precedente: "esencialidad creadora"; en efecto, "este término, *idea*, [133] parece significar una forma separada de aquello de lo cual ella es la forma". "Es aquello *según lo cual* está formado, es la forma ejemplar a la imagen de la cual cierta cosa está formada".

Estas formas ejemplares, según la interpretación agustiniana de la doctrina de las ideas de Platón, tomada aquí por Tomás, tienen su

223* [Al traducir aquí Edith essentia con "Wesensheit" (esencialidad) hace el siguiente comentario:] "Esencialidad" no está tomado aquí en contraposición a "esencia", así como se elaboró antes. "Essentia" puede significar ambas cosas.

224* *De potentia*, q. 3, a. 5 ad 2. [Clemente FERNÁNDEZ, *Los filósofos medievales*.

Selección de textos. II., Madrid 1980, p. 464].

225* *De veritate*, q. 3, a. 1, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, 93).

en la relación entre el ser esencial y el ser real, una vez más tenemos que hacer distinciones.

El *quid de esencia* "alegría de un niño" "existió" según su ser esencial antes de todo tiempo, antes de la existencia del mundo, de los niños en el mundo y de la alegría de los niños. Cuando por primera vez un niño en el mundo experimentó alegría, en ese mismo momento la *esencia* y el *quid* "alegría de un niño" era real. Cuando el niño exultó y sobresaltó "de alegría", así era alegría *en virtud de su esencia* la que obraba y se revelaba así. La alegría es real y eficaz *por su esencia*, la esencia es real y eficaz *en la alegría*, en la alegría *de este niño* como un *único*. El *quid de esencia* "alegría de un niño", considerada según su ser esencial, es *una*, cualquiera que sea el número de veces de su realización. Hay, sin embargo, tantas correspondientes esencias reales y quididades cuantos niños haya que se alegren. Y la relación entre un *quid* "esencial" y las *muchas* esencias reales y quididades reales se expresa de manera adecuada cuando decimos: *la misma cosa es real aquí y allá* y [135] *dondequiera* en donde exista la alegría de un niño.

El hecho de que esto pueda producirse simultáneamente en diferentes lugares y en épocas distintas trae dificultades sólo para aquel que no puede conseguir prescindir de considerar el ente ligado al espacio y al tiempo como el ente sin más. De la misma manera en que yo soy capaz de transportarme ahora "en mi espíritu" a otro lugar y estar luego aquí y allá al mismo tiempo según mi ser espiritual (aunque esté solamente aquí con mi cuerpo real), así el mismo "quid esencial" puede ser realizado aquí y allá en forma simultánea. Ciertamente, es necesario en todo caso un *algo* aquí y otro *algo* allá donde sea realizado²²⁷.

Si el *quid* y la *esencia* se hacen reales y eficaces en cada cosa y esto es por lo que ellos son reales y eficaces, ¿habría que atribuirles también el *hacerse* real en cada cosa, es decir, el *paso del ser esencial al ser real*? De esta manera, el ser esencial estaría dotado de una eficiencia y sería un ser real en el pleno sentido de la palabra. Porque por ser real (= actual), hemos entendido "el ser en plenitud que se exterioriza y se revela en la eficacia"²²⁸. Hemos concedido la plenitud de ser a las esencialidades y a las quididades en el sentido del reposar en sí

^{227*} Con esto tocamos la cuestión de la *individuación*. Pero por el momento nuestra investigación no debe ir en esta dirección.

^{228*} Véanse pp. 700-701.

mismos. Ahora bien, si de ello resultara que la quididad pasara de ella misma al ser en cosas singulares, entonces el ser esencial habría alcanzado el sentido pleno de "ser real". En efecto, la realidad de las quididades sería superior a la de las cosas singulares, porque esas pre-cederían como causa originaria que produce la realidad de las cosas singulares: en relación con las cosas singulares no serían solamente *πρώτου οὐσίαι*, sino [136] verdaderamente "creatrices essentiae". Pero si tomamos las quididades tal como las hemos encontrado —como el *quid* puro de las esencias reales— entonces no podemos encontrar en ellas tal realidad superior ni una eficacia autónoma. Más bien, en relación con las cosas reales y sus esencias reales, parecen como formaciones singulares pálidas y débiles, de tal suerte que estamos más inclinados a designarlas más como objetos *irreales* que como objetos *originariamente* reales.

§ 10. LOS UNIVERSALES

Lo que hemos llamado "quididad", "quid de esencia" o "quid *esencial*" se encuentra englobado, de todas maneras, en lo que la escolástica entiende por *universal*. Según el sentido originario de la palabra, este término significa "unum versus alia seu unum respiciens alia"²²⁹: uno frente a otro, o uno en relación con otro. Y puesto que uno puede estar en relación diferente con el otro, es decir, en una relación de expresión, de representación, de causa o de ser, así se distinguen *cuatro sentidos* diferentes del "universal": *palabras* universales, *conceptos* universales, *causa* universal (Dios), *naturalezas* universales. La discusión respecto a la verdadera interpretación de los universales es casi tan antigua como la filosofía. Desde la época de los pre-socráticos, hubo en todo tiempo *nominalistas*, que no querían admitir más que una universalidad de los nombres, y consideraban las cosas singulares como por lo que designaba el nombre; los *conceptualistas*, que a pesar de reconocer una *universalidad de conceptos*, no veían en los conceptos más que formaciones del espíritu a las cuales nada correspondería en la realidad; en fin, los *realistas*, convencidos [137] de que había en realidad una *naturaleza* correspondiente al nombre y al concepto universales. Sin embargo, el realismo se divide en diferentes corrientes. La escuela tomista calificó de "*realismo exagerado*" la

^{229*} GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, I, p. 96.

No obstante, es imposible considerar como conceptos el *quid* y la esencia no actualizados o el *quid* y la esencia haciendo abstracción de su realización. Porque los conceptos son *formados*, son "productos del pensamiento" y dejan espacio a cierto arbitrio. Las esencias y las *quiddades*, sin embargo —así como lo hemos establecido hace un momento a propósito de las esencialidades—, las *hallamos*; son entonces sustraídas a nuestra voluntad arbitraria. Pfänder²³⁵ dice que cuanto constituye el *contenido* del concepto de un objeto es el hecho de indicar un *objeto* determinado, "no son, por lo tanto, los objetos mismos ni algo de los objetos los que forma el contenido del concepto"²³⁶.

Por la "esencia" y por el "quid" consideramos algo que encontramos en los objetos, aunque si hacemos abstracción de su ser-real en los objetos. Ciertamente no podemos suscribir enteramente la proposición de Pfänder acerca del contenido del concepto, que acabamos de citar. Pronto hablaremos más sobre este tema.

Retengamos esto: el "quid" esencial no es ni un simple nombre ni un simple concepto. Es algo *cósico* (aliquid a parte rei). ¿Esta afirmación se inserta en la concepción del "realismo moderado"? [139] Podemos establecer la distinción de la "materia" y de la "forma"²³⁷. La "materia" es el "quid" del ser, independientemente de su ser real o esencial. Estamos de acuerdo con el realismo moderado en cuanto admite un ser en las cosas particulares.

¿Qué pasa entonces en lo que concierne a la "forma" de la universalidad, a la que no vendría más que un "ser en el espíritu"? Debemos buscar más todavía lo que significa este estar en el espíritu. A este respecto santo Tomás escribe²³⁸:

"El universal puede ser entendido en doble sentido: se relaciona primero con la naturaleza misma a la que el intelecto asigna el significado o ser intencional de la universalidad (intentionem universalitatis) [...] Después el universal puede entenderse en cuanto que es universal y en cuanto que la mencionada naturaleza comporta al ser intencional de la universalidad, es decir, es considerado en cuanto 'ser vivo' u 'hombre' como uno en una pluralidad. En este sentido los platónicos

235 Alexander Pfänder (1870-1941), cf. nota 11, p. 152.

236* op. cit., p. 275.

237* Hay que señalar que "materia" y "forma" están empleadas aquí en un sentido diferente del que tienen en la filosofía de la naturaleza, en la que significan la "sustancia" y la "forma esencial" de las cosas de la naturaleza.

238* *In Met.*, L. 7, lect. 13

concepción según la cual el universal existe en cuanto universal de la parte de las cosas. El *platonismo* (en el sentido que le dio la escolástica, invocando a Aristóteles) está incluido en esta doctrina; en efecto, atribuye al universal una existencia fuera del espíritu y fuera de las cosas.

Por el contrario, Duns Scoto enseña la presencia de un ser de lo universal en las cosas. Su propio punto de vista, apoyado básicamente en la autoridad de *Aristóteles*, de *Boecio*²³⁹, de *san Anselmo*²³¹ y de *santo Tomás*, es llamado por los tomistas *realismo moderado*. Esta corriente distingue entre la *materia* o lo que está contenido en el concepto universal, es decir, la naturaleza, y la *forma*, la universalidad. A la materia le atribuyen un ser en la cosa particular, pero a la forma solamente le atribuyen un ser en el espíritu²³².

Tratemos de encontrar en una de esas concepciones una aclaración de lo que hemos denominado como "quid esencial" y de su ser esencial. Es muy evidente que no pensábamos únicamente en un nombre, sino en algo cósico. Se podría más bien tratar de explicar como "concepto" el "quid esencial" diferente del *quid real*²³³. En efecto, el concepto, en cuanto algo pensable es algo irreal; en cierto sentido también se puede decir de él que está "realizado" aquí y allá en la medida en que [138] toda una serie de cosas particulares le puede corresponder. Posee, en fin, cierta independencia en relación con el pensamiento en el cual él es pensado: *el mismo* concepto puede ser pensado por muchos hombres, y reviste cierta palidez y cierta falta de vida en comparación con el ser real, del cual también hablamos con respecto al ser esencial. Cuando se quiere captar el concepto separadamente de la palabra que lo expresa y del objeto designado por él, se desvanece fácilmente ante los ojos²³⁴.

230 Boecio, cf. nota 30, p. 613.

231 San Anselmo de Canterbury (Aosta 1033/34 – 1109 Canterbury). Doctor de la Iglesia. Fue abad benedictino en Bec (1078), después arzobispo de Canterbury. Tiene numerosas obras filosóficas y teológicas. En la teología intentaba conseguir una fundamentación racional de los dogmas en el sentido de aquella frase "Credo, ut intelligam".

232* GREYF, op. cit., I, p. 97.

233* Aquí "concepto" debe ser entendido en el sentido de concepto *formal*, es decir como formación del pensamiento, como era el caso ya en los contextos precedentes e igualmente en las exposiciones de Greyf que acaban de ser presentadas.

234* La particularidad de los *pensamientos* en cuanto propio ámbito objetivo de la lógica y de los *conceptos* en cuanto *elementos del pensamiento* son expuestas de una manera muy clara, viva y convincente en "Logik" de Alexander Pfänder (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, IV, Halle, 1921), especialmente en la introducción (pp. 139 y ss.), y, en la II parte (pp. 271 y ss).

afirmaron que el 'ser viviente' y el 'hombre' en su universalidad eran sustancias. En este capítulo se encuentra la refutación de Aristóteles a esta afirmación: muestra él que el 'ser vivo en general' o el 'hombre en general' (animal commune, homo communis)²³⁹ no son una sustancia en el [140] mundo real (in rerum natura). Sino esta generalidad (comunidades) recibe la forma del ser vivo o del hombre en cuanto que está en el espíritu que considera una forma como común a muchos objetos, al librarla de todo lo que condiciona a la individuación (ab omnibus individuandibus)²⁴⁰.

[...] "Pues el intelecto conoce ciertamente las cosas en la medida en que él les es semejante respecto a la *species intelligibilis*"²⁴⁰ [...], pero la *species* no tiene necesidad de estar en el espíritu de la misma manera que en el objeto conocido; porque todo lo que está ahí en un objeto existe a la manera del objeto mismo en el que se encuentra. Y así, de la naturaleza del intelecto, que es diferente de la del objeto conocido, se sigue necesariamente que el modo de conocimiento según el cual el intelecto conoce es algo diferente al modo de ser en el cual la cosa existe. *Debe ciertamente estar en la cosa lo mismo que el intelecto conoce, pero no de la misma manera*"²⁴¹.

La última proposición, sobre todo, es importante para nosotros. Tomás habla de "lo mismo" que está en la cosa y que es conocido por el intelecto. El "ser conocido" coincide para él con el "estar en el espíritu" (estar en el intelecto - "intellectus"). Lo que es el objeto es un inteligible, es decir, algo que puede entrar en el intelecto; *cuando él es conocido entonces se convierte en actu inteligible* (objeto [141] real de conocimiento)²⁴².

239* En lo que concierne a la diferencia entre *universale* y *commune*: " 'commune' es cualquier algo que de alguna manera corresponde a varios objetos; 'universale', sin embargo, es aquello que es común a varios objetos, en cuanto que les está identificado y que se ha hecho *múltiple en ellos* (multiplicatum in illis); 'commune' no precisa por tanto si lo que es poseído por una pluralidad (communicatur cum pluribus) es lo mismo según el número o no; sin embargo, 'universale' precisa esto, pues no es jamás el mismo según el número en varias cosas. Así, la naturaleza divina es *común* (communis) a las tres personas, pero no se comporta frente a ellas como el universal (universale) se comporta frente a los objetos que le son subordinados (inferiora); así la habitación es un espacio *común* a varios hombres, pero de ninguna manera es un universal" (GREGT, op. cit., I, p. 96).

240* Dejamos de nuevo la expresión "species intelligibilis" sin traducir, hasta que la ocasión se presente de aclararla objetivamente de tal manera que sea posible una traducción sin equívoco. Sólo como indicación provisional a propósito de lo que nos referimos en este lugar, podemos poner en su lugar "forma de conocimiento".

241* *In Met.*, L. I, lec. 10. [7].

242* Lo que aquí "es realizado" no es el objeto sino el conocimiento.

*Esta misma cosa es susceptible de un doble modo de ser añadido*²⁴³: a saber, el estar en el objeto (el ser real si el objeto es real) y del ser en el espíritu. Precisamente esto que puede ser de diferentes maneras y que se le puede captar haciendo abstracción de sus diferentes modos de ser, me parece ser lo que hemos llamado hasta ahora el "quid esencial". Si está "en el espíritu" o en el "conocimiento real", esto no quiere decir que sea una pieza constitutiva del espíritu cognoscente o del conocer real en cuanto unidad de la vivencia. A este respecto, la proposición fundamental tan frecuente en santo Tomás: lo conocido está en el que conoce a la manera del cognoscente "lo cual es un poco equívoco. El espíritu cognoscente es un ser real individual. Lo conocido en cuanto tal no llega jamás a serlo por el hecho de ser conocido. Llega a ser solamente algo captado por el espíritu, algo que le pertenece.

El espíritu lo abarca y lo posee, pero siempre en cuanto algo más allá de él²⁴⁴. Lo conocido es mío en un sentido completamente diferente que el conocer. *Mi* conocer es única y exclusivamente mío: no puede ser al mismo tiempo el conocer de otra persona. Pero lo que yo conozco, es decir, no solamente el objeto del conocimiento sino también lo conocido tal como es conocido, por ejemplo, de determinada manera conceptual, puede ser igualmente conocido por otros. Yo no lo sustraigo a nadie al conocerlo. El "estar en el espíritu" o el "ser abarcado por el espíritu" se agrega a lo que es abarcado en el conocimiento, de la misma manera que el ser real se añade a lo que se hace real. "Ser-real" y "ser conocido" son modos de ser diferentes de lo que se realiza "in rerum [142] natura", "in intellectu" viene a ser un "actu inteligible", del mismo "quid de esencia". De hecho es lo que abarca el espíritu es lo mismo que lo que encuentra en la esencia real como su quid. Con relación a su "realización" y a su "espiritualización", guarda una específica integridad e intocabilidad. Es lo que es, poco importa que sea realizado o no, o que sea conocido o no. Y es precisamente este ser, indiferente con respecto a su "realización" y a su "espiritualización", lo que llamamos su ser *propio*, su ser *esencial*. Ciertamente es necesario tener presente el que a la "espiritualización" le pertenece todavía otra cosa más que el "abarcado con el espíritu", el

243* "Añadido" debe ser subrayado, puesto que pronto debe ser mostrado que ello tiene su *propio* modo de ser, independientemente de los modos de ser posibles que se añaden.

244* Más adelante (capítulo VII, § 4) mostraremos, sin embargo, que de todo lo aprehendido espiritualmente puede entrar algo en el espíritu mismo y configurarlo.

pensar "tiende" al objeto a través del concepto con el que trata de captar su *quid*. El concepto idealmente realizado coincidiría perfectamente con el *quid* de esencia sin serle idéntico. El concepto que el hombre singular forma tiende a este concepto ideal (si se mira a su concepto de esencia y no a una cualquiera "clara definición"); pero queda más o menos inadecuado: por defectuosidad, tal vez también por falsedad. Cada hombre tiene su "mundo conceptual" que puede coincidir, no solamente con el mundo real, sino también con el "mundo de los conceptos ideales" y con los mundos conceptuales de otros.

Puesto que encontramos *el mismo* *quid* de esencia en una multitud de casos particulares, podemos darle el "*significado de la universalidad*"; por eso es posible el prescindir de las condiciones de su individualización, que pertenece a este significado y que se llama *abstracción*. En sí, el *quid* de esencia no es ni "*universal*" ni "*individual*". En la esfera del ser esencial no tiene ningún semejante: —esto lo tiene [143] en común con el individuo. Pero es "mediato" y permite individualizaciones— esto lo diferencia del individuo en el sentido pleno de la palabra y da la posibilidad de atribuirle la "universalidad".

Las últimas observaciones ponen claro que la concepción desarrollada aquí sobrepasa algo al "realismo moderado", pero que no debe ser llamado "realismo platónico" (según la interpretación tradicional del platonismo)²⁴⁵. Al "quid esencial" no le atribuimos el ser a la manera de las cosas reales, no los consideramos como individuos o como "sustancias" (en un sentido de la palabra que será explicado después, y que hasta aquí hemos evitado cuidadosamente). Nuestra concepción se acerca más, tal vez, a la de Duns Scoti.

En el ámbito de lo que hemos tratado de elaborar como "ser esencial" frente al ser real, por una parte, y al "ser en el espíritu", por la otra (bajo las diferentes formas posibles del ser-conocido, del ser-pensado, etc.), las *esencialidades* son los *elementos*, de donde las *quididades* se construyen como *formaciones compuestas*; éstas constituyen por su parte entran en el *quid completo* de las cosas como un núcleo de consistencia. Las esencialidades entran en relación con el mundo real sólo por medio de las quididades y la esencia. Las quididades y las esencias se hacen reales en las cosas en cuanto son consistencia firme, el *quid completo* se hace real en cuanto su consistencia fluye. Examinemos más de cerca todo este campo partiendo de la "acti-

245* Nunca me he podido persuadir de que Platón pretendiera realmente lo que Aristóteles combate en la Metafísica, referente a la doctrina de las ideas.

tud natural", que está dirigida al mundo de las cosas reales, así la ganamos — por medio de la "desconexión" del ser real —, como el *quid* de las cosas o como su *sentido cósmico*. [144] Si en una observación retrospectiva partimos de lo que el espíritu abarca captando, pensando, conociendo y comprendiendo, entonces nos encontramos con lo mismo en cuanto contenido de nuestra "conciencia" dirigida hacia los objetos o en cuanto *significado espiritual*²⁴⁶. Si comenzamos por analizar la expresión lingüística, entonces encontramos en ésta el *sentido lingüístico*²⁴⁷.

§ 11. DEFENSA ANTE FALSAS INTERPRETACIONES DEL "SER ESENCIAL"

Frente a falsas interpretaciones persistentes, como las ha mostrado la doctrina fenomenológica de la esencia desde muchos lados, —también las ha mostrado la escolástica, — convendría establecer expresamente lo que se entiende y lo que *no* se entiende con esta doctrina de la esencia, en la medida en que la hemos desarrollado aquí. En lo dicho se ha manifestado que nada temporal, nada de cuyo ser es un devenir y un pasar de un instante a otro, es posible sin un fundamento fuera del tiempo, es decir, sin una "figura" que ordene el proceso de cada hecho temporal y que por tanto se haga real en el tiempo. Así hemos partido del hecho temporal que encontramos como nuestro propio ser y bajo las formas temporales, hemos comprendido el contenido significativo de nuestra vivencia vivida. Por eso hay que deducir de nuestras constataciones —aunque no seguimos aquí esta línea— que ningún *conocer* temporal ni ningún conocer de lo real y temporal es posible sin que [145] al mismo tiempo sea conocimiento de un sentido no temporal, sólo así sería posible como el conocer en general. *No* se dice que los hombres éramos capaces de conocimiento de un sentido intemporal, independientemente de su realización temporal y de datos sensibles. Para tratar esta cuestión, deberíamos investigar lo que se entiende por dato sensible en general y lo que con esto podría entenderse allá, donde no se trata de una percepción de las cosas exteriores, sino de la conciencia perteneciente a nuestro ser mismo. Sin embargo, la cuestión no ha sido abordada todavía en

246* Husserl ha formulado en las "Ideen" la expresión "sentido noemático".

247* Este último camino es el andado por Husserl en su obra "Logische Untersuchungen", y el primero y segundo camino los anduvo en su obra "Ideen".

nuestras reflexiones y, sobre esto no se ha anticipado nada. Si entendemos por "conocimiento de la esencia" la captación de un sentido intemporal, como condición de la posibilidad de todo conocer, entonces no se dice que este conocimiento de la esencia sea posible para las criaturas que conocen en el tiempo, como somos los hombres (nuestro conocimiento pertenece ciertamente a nuestro ser temporal), que sea posible separadamente del conocimiento de lo temporal. Así pues, de ninguna manera concedemos al hombre un conocimiento al modo del conocimiento divino.

Tampoco se afirma que los hombres seamos capaces de conocer por naturaleza a puros seres espirituales de manera inmediata (a Dios o a los ángeles), es decir, sin servimos de la experiencia de lo temporal-real. De lo que hemos dicho sólo podemos sacar lo siguiente: si hablamos de "Dios" o de los "ángeles", y si ligamos a estos nombres un sentido, entonces el sentido es algo intemporal. Con el nombre nos referimos a algo, ellos *significan* algo; nombres diferentes significan cosas diferentes. Y si se trata de "auténticas" unidades de sentido y no de productos arbitrarios de un "pensar" que se divierte²⁴⁸, entonces [146] son igualmente algo que encontramos ya existente, que hemos descubierto o que nos ha sido dado y que nos da leyes para regir nuestra formación de los conceptos y de los nombres. Dónde y de qué manera lo "encontramos ya existente", eso es otra cuestión. De cualquier forma, no se trata de algo que no es ni temporal-realmente ni "simplemente pensado". Es lo que designamos como "ente esencial".

Aunque hayamos primeramente distinguido en el interior del propio ser el flujo temporal de la vida y las unidades de sentido que lo forman, vale sin embargo para todo ser temporal, es decir, para todo el mundo de nuestra experiencia interior y exterior. Lo que queremos decir cuando hablamos de "cosas", es algo que surge y pasa, pero encarnando en su devenir y en su pasar un sentido intemporal.

Si distinguimos entonces igualmente en el mundo de nuestra experiencia un "quid" fluyente y una "estructura esencial" que domina en este flujo, si consideramos nuestra "experiencia" como "condicionada y animada" por el conocimiento de la esencia, con esto no decimos que conocemos las cosas como son "en sí" e independientes de nuestra experiencia, y que las captamos "hasta en su trasfondo". Sin embargo, aunque también tuviéramos que establecer que no podemos

^{248*} Si y hasta qué punto es posible algo así deberá ser todavía examinado. (Véase el capítulo VI, § 1).

captar las cosas de otra manera más que por las "apariciones" (o fenómenos), que no están determinados por las cosas mismas sino por las leyes de nuestro conocer, así el "darse de la aparición" y la coordinación entre el espíritu cognoscente y el mundo conocido (la "relación sujeto-objeto") sería de nuevo algo que está sometido a las leyes de la esencia y no puede ser captada de otra manera. La posibilidad de "aparecer" a las criaturas que tienen nuestra condición espiritual no puede ser comprendida más que a partir de la esencia de las cosas y de la "esencia" de nuestro espíritu.

Todo lo que se ha dicho acerca de esto descansa en la premisa de un conocimiento de la esencia en nuestro [147] sentido. Así, de ninguna manera se excluye que no tengamos un acceso inmediato a la esencia de Dios y de los ángeles, a la de las cosas y, tal vez, incluso a nuestra propia esencia (también el sentido de mediatez e inmediatez tendría que explicarse todavía), y que nuestro conocimiento de esencia no pueda jamás ser completo sino siempre solamente "fragmentario". Sin embargo, no se trata ahora de estos asuntos, es decir, del modo y envergadura de nuestro conocimiento y de su objeto natural. Hemos enunciado la cuestión del ser y nos hemos encontrado la contraposición entre el ser temporal-real y el ser esencial. Pero he aquí que surge una dificultad.

§ 12. SER ESENCIAL Y SER ETERNO

Echemos una mirada hacia atrás sobre el camino recorrido. Hemos partido del hecho innegable de nuestro propio ser. Éste se ha manifestado como un ser fugaz que pasa de un instante a otro y, por consiguiente, impensable sin otro ser fundado en sí mismo y creador, dueño de todo ser, que es el ser mismo. Además, hemos encontrado algo que surge en nuestro ser cambiante, lo que nosotros, cuando ha surgido o crecido, podemos abarcar y retener como un todo, como una formación delimitada. A pesar de que surge en el flujo del tiempo, aparece ahora como desligado de este flujo, como intemporal. El flujo temporal, la vivencia, de la que surge la unidad *en mí y para mí*, se encuentra bajo leyes que deciden su curso y que por su parte ya no son fluyentes ni fugaces, sino algo estable y fijo. Se trata de una diversidad de unidades de sentido distintas por su contenido y delimitadas recíprocamente. El "mundo real" con su diversidad de formaciones

que llegan a ser y pasan, y el mundo [148] del ser fluuyente, siempre a la vez real y posible, están fundados en este "reino del sentido" y posee en sí el fundamento de su posibilidad²⁴⁹. Las "unidades de sentido" son *finitas* en cuanto que son "algo y no todo". Pero no tienen ninguna posibilidad de comenzar o de terminar en el tiempo. ¿Nos encontramos delante de algo que no es temporal, pero que tampoco es eterno en el sentido del ser que lo comprende todo? Era prematura el dilema "aut-aut", que manifestó Hedwig Conrad-Martius como resultado principal de sus investigaciones acerca del tiempo:

"O bien un ente existe en una comensurabilidad esencial con la nada, y ¡entonces es eo ipso una persona eterna! ¿O bien existe en oposición de hecho frente a la nada; y entonces, ¡tomado en sí mismo ónticamente!— entregado eo ipso a la tensión constitutiva entre ser y no-ser y con ello a la existencia concreta de contacto, finito en el sentido específico?"²⁵⁰

La "comensurabilidad con la nada" significa que todo "abismo posible de la nada" está "ocupado eo ipso por el ser eterno". "Pero esto indica la soberanía inmediata del ser sobre todo no-ser posible. El crear es la expresión natural de esta soberanía en su eficacia de hecho"²⁵¹.

El ser "fugaz" no está en posesión del ente que *es* fugaz: éste debe sin cesar serle dado siempre de nuevo. Sin embargo, sólo el que posee verdaderamente el ser, y que es su señor, puede dársele. Ser señor sólo puede ser una *persona*. Pero esta persona no sería dueña del ser, si alguna cosa se sustrajera a su poder de ser, a saber, si estuviera independiente de su ser o no-ser. [149] Así el ser de las unidades de sentido tampoco puede existir independiente de Dios. ¿Cae con esto bajo el flujo del tiempo? Esto tampoco es posible.

El "sentido" se ha mostrado como la ley que reposa en sí misma y que domina este flujo. Pero ¿las unidades de sentido existen realmente "en sí"? El ser que les atribuimos, ¿es *su* ser? Si una unidad de experiencia se hace real en mí, entonces yo soy lo que se da con el ser y esta unidad se hace real por el ser que me ha sido dado. Sin embar-

249* Aquí hay que pensar en el doble sentido de posibilidad: 1) Posibilidad esencial que hace posible al ser real con sus pasos preliminares. 2) Estos pasos preliminares mismos.

250* *Die Zeit*, p. 373.

251* op. cit., p. 372.

go, no es el sentido que lo forma lo que me da mi ser, sino con el ser se me da este sentido y por su medio soy formado.

Lo que me da el ser y colma juntamente con ello este ser con sentido no debe ser solamente el dueño del ser, sino también del sentido: el ser eterno posee la plenitud del sentido, y no puede "tomar" más que de sí mismo el sentido, con el que cada criatura es colmada cuando es llamada a la existencia. Así, el ser de las esencialidades y de las quiddidades no debe ser pensado independientemente del ser eterno. Es el ser eterno mismo quien configura las formas eternas en sí mismo—no en un devenir temporal—, y según ellas crea el mundo en el tiempo y con el tiempo.

Esta palabra tiene una resonancia misteriosa y, sin embargo, nos es familiar: "Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος", así responde la sabiduría eterna a la pregunta enigmática del filósofo. Los teólogos traducen: «En el principio existía el Verbo»²⁵²; por este término entienden el *Verbo Eterno*, la segunda persona de Dios Trino. Pero nosotros no violentamos estas palabras de san Juan si, conforme a las consideraciones que nos han conducido hasta aquí, tratamos de decir con Fausto: "Al principio era el sentido». Se tiene la costumbre de comparar la palabra eterna con la "palabra interior" del discurso humano y de comparar sobre todo al Verbo hecho hombre con la palabra "exterior" y habi-
da²⁵³.

[150] Nosotros agregamos todavía lo que dice la sabiduría eterna por la boca del apóstol Pablo: "ἀντὸς ἔστιν πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, ἔστιν ἔμπροσθεν πάντων τῶν πραγμάτων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν". ἔστιν ἔμπροσθεν πάντων τῶν πραγμάτων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν"²⁵⁴.

Evidentemente estos dos textos de la Escritura nos transportan más allá de lo que nos ha indicado el intelecto en su búsqueda. Pero tal vez el sentido filosófico del Logos, en el que hemos penetrado, puede ayudarnos a comprender el sentido teológico del Logos y, por otra parte, la verdad revelada puede ayudarnos también en las dificultades filosóficas²⁵⁵. Trataremos primero de explicar el sentido de estos

252 Jn 1, 1.

253* Véase TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 4, a. 1 ad 5/6 (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, pp. 115 ss).

254* Col 1, 17.

255* Según los principios de san Anselmo: "Fides quaerens intellectum" y "Credo, ut intelligam". Véase a este respecto también la introducción de Alejandro Koyré en su edición latina y francesa del "Proslogion" de Anselmo bajo el título: "Fides quaerens intellectum" (París, 1930).

dos pasajes de la Escritura. Con el término *sentido* el Evangelio de Juan designa una persona divina, por lo tanto no *irreal*, sino *lo más real* que hay. Añade también inmediatamente: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*. "Por Él fueron hechas todas las cosas"²⁵⁶. De esto resulta por el significado similar el texto de san Pablo que hemos citado antes que atribuye "consistencia y la coherencia" a las cosas "en el Logos"²⁵⁷. Así, debemos comprender por el *Λόγος* divino un *ser real*, es decir, el *ser divino* según la doctrina de la Trinidad. El que sea llamado *sentido* se explica del hecho de que es la [151] *esencia dividida en cuanto entendido*, a saber, como *contenido del conocimiento divino*, como su "sentido espiritual". También puede ser llamado *Verbo*, puesto que es el contenido de lo que Dios habla, el contenido de la revelación, por tanto el sentido lingüístico y más originariamente: porque el Padre se expresa allí y el Verbo se ha generado de su palabra. Sin embargo, este sentido es real y es imposible separar su ser esencial de su ser real, puesto que el ser eterno es esencialmente real y en cuanto *ser primero* es el autor de todo ser. El que el ser esencial no ha podido tener comienzo se desprende de su ser esencial y del sentido en cuanto tales. Pero podemos comprenderlo igualmente partiendo del *espíritu* divino. El ser real (actual) del espíritu es *vida* y *entender vivo*. Dios en cuanto "acto puro" es vitalidad inmutable. Sin embargo, no es posible vida espiritual, no es posible sin un contenido, sin un "sentido espiritual". Y este sentido tiene que ser al mismo tiempo eterno e inmutable como el espíritu divino mismo. ¿Es que es posible separar, aunque sea en el pensamiento, el ser esencial del *Λόγος* de su ser real, como es posible hacerlo en el caso de la esencia finita? La Trinidad en cuanto tal parece indicar semejante separación. El Hijo es designado como co-eterno (coeternus) con el Padre²⁵⁸, pero como "engendrado por el Padre"; lo que significa que Él *recibe* su ser eterno del Padre. La *esencia divina* es *una y*, por esta razón, no puede ser designada como engendrada. Lo que es *engendrado* es la *segunda persona* y el ser que recibe no puede ser el ser esencial de la esencia divina, sino solamente su *ser-real* en una segunda persona. Puesto que [152] la persona del Hijo y su ser real son algo nuevo en relación con la persona del Padre, se puede decir también de ella que recibe el ser.

²⁵⁶* "Todo" - "todas las cosas" significa todo lo que ha sido creado. [cf. Jn 1, 3].

²⁵⁷* Así trato de traducir συνέστηκεν "constante".

²⁵⁸* Véase el Símbolo de san Atanasio. [Esta confesión de fe, atribuida a san Atanasio, es texto original latino, que comienza con "Quicumque vult salvus esse" ... y hoy día se niega su autoría a Atanasio (cf. H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum*..., Barcelona, 1999, p. 81)].

Pero la esencia no recibe su ser esencial. La expresión misma *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος* admite tal interpretación si pensamos en el significado que posee el *ἀρχῇ* en la filosofía griega. Ciertamente, este término no significa el "comienzo" como "principio del tiempo", sino "el primer ente", el ente originario. Así el sentido de la frase misteriosa viene a ser: en el primer ente estaba el Logos (el "sentido" o "la esencia divina") - en el Padre estaba el Hijo, - el sentido de lo real originario²⁵⁹. La "generación" significa la puesta de la esencia en la nueva realidad personal del Hijo, que es, sin embargo, posición al exterior de la realidad originaria del Padre²⁶⁰.

Las expresiones metafóricas empleadas para explicar las relaciones entre las personas divinas casi suenan como si hubiera que aceptar una separabilidad no solamente en el pensamiento, sino también una separabilidad real entre el ser esencial y el ser real. (De hecho, no puede admitirse, puesto que en los dos casos se trata del ser eterno). Por otra parte, la transmisión del primer ente, como *del* ente cuya *esencia* es el *ser*, no parece admitir una separación ni siquiera en el orden del pensamiento. Era la inseparabilidad entre la esencia y el ser real, por la que santo Tomás separó el primer ente de todo otro ente.

Todo lo que es finito *recibe* su ser (según nuestras concepciones actuales es necesario decir: su ser *real*) como algo que se añade a su esencia. Se expresa así una separabilidad real [153] entre la esencia y el ser real. El ser esencial nos parecía separable de la quiddidad no realmente, pero sí en el orden del pensamiento.

Sin embargo, si el primer ente tiene el ser por esencia, entonces es imposible también pensarlo sin el ser. Nada quedaría si se anulase el ser - ningún quid al modo del cual se pudiera pensar como el no-ente. Quid, esencia y ser no se pueden aquí distinguir. Si fuera posible así este pensamiento con toda claridad, así tendríamos el fundamento para una "prueba ontológica de Dios" aún más profunda y más evidente que el pensamiento del ens "quo nihil majus cogitari possit", es decir, del ser más perfecto que se pudiese pensar y que constituye el punto de partida de san Anselmo²⁶¹. Ciertamente, no se podría llamar-

²⁵⁹* La misma interpretación se encuentra en J. DILLERSBERGER, *Das Wort vom Logos* [La palabra del Logos], Salzburgo, 1935, p. 35, con textos de Agustín y de Orígenes.

²⁶⁰* La esencia divina no es un "universal", sino un "común". (Véanse pp. 707-708).

²⁶¹* *Proslogion*, cap. II (en la edición de Koyré, p. 12).

la una "prueba" propiamente dicha. Si se dice: el ser de Dios es su esencia; Dios es impensable sin el ser; Dios es necesario... así no encontramos en esto una *conclusión* propiamente dicha, sino solamente una transformación del pensamiento originario.

La rectitud de esta transformación tampoco fue rechazada por santo Tomás quien, se sabe, refutó la prueba ontológica de Anselmo²⁶². Admite que la proposición: "existe un Dios" es evidente *en sí* puesto que Dios es su propio ser.

"Pero, puesto que no sabemos en qué consiste Dios, *para nosotros* no es evidente [o que se comprenda *por sí*]²⁶³, sino que necesitamos demostrarlo a través de aquello que es más evidente para nosotros y menos por su naturaleza, esto es, [154] por los efectos"²⁶⁴.

Sin duda no es evidente para nosotros pensar en Dios como "el ente", ni tampoco como "aquel cuya esencia es el ser". Es la vía de las pruebas de la existencia de Dios a partir de los efectos, sobre los que Tomás desarrolla su pensamiento. Cuando se ha comprendido este pensamiento, la necesidad del ser divino se sigue inevitablemente²⁶⁵. ¿Pero podemos realmente *comprender* este pensamiento? "Si comprendéis, non est Deus" (Si tú comprendes no es Dios), dice Agustín. Y "... ¿cómo podrá el mortal comprender a Dios, si, aunque lo intente, no es capaz de comprender su propio pensamiento?"²⁶⁶ Si decimos: el ser de Dios es su esencia, ciertamente podemos atribuir cierto sentido a esta afirmación. Pero no llegamos a nin-

262* *Summa Theologica*, I, q. 2, a. 1 ad 2.

263* [Este inciso se añade en la traducción presentada por Edith, y da la siguiente explicación:] Es así como la edición alemana de la *Summa* de la Asociación Académica Católica, [Viena-Colonia, 1933ss], traduce el "per se notum" (t. I. p. 38).

264* *Summa Theologica*, I, q. 2, a. 1, corp. [Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid 1988, BAC mayor, 31] pp. 108-109].

265* Por eso la "refutación" tradicional de la prueba ontológica basada en santo Tomás (I, q. 2, a. 1 ad 2), diciendo que es un "paso infundado del orden lógico al ontológico" (Ed. de la *Summa* de la Asociación Académica Católica, I, 466, nota 3) no es convincente. Se trata del paso de la esencia al ser, y si este paso es inadmisibile en todos los seres finitos, no se puede sacar ninguna conclusión a propósito del ser infinito, puesto que precisamente la diferencia entre esencia y ser lo distingue de todo finito de una manera fundamental.

266* *De Trinitate*, V, 1, 2 (Przywara, *Augustinus*, p. 231). [*Obras de San Agustín*, Tomo V: *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Madrid, 1948 (BAC, 39) p. 395].

267* La relación entre la intención y la realización ha sido tratada ampliamente por E. Husserl en la sexta investigación de sus "Logische Untersuchungen" (en la segunda edición, libro tercero).

guna "visión plenificante" de eso que queremos decir²⁶⁷. No podemos comprender una esencia que no es otra cosa que el ser mismo. Todavía seguimos con esto, porque nuestro espíritu tiende más allá de todo lo finito hacia algo que comprende en sí todo lo finito - y por medio de lo finito mismo es inducido a tender - hacia algo que comprende en sí todo lo finito sin agotarse en él. Ningún finito puede satisfacerlo, [155] ni aun la totalidad de lo finito. Pero lo que podría colmarlo rebasa sus capacidades mismas. Se sustrae a su visión. La fe nos promete la visión futura en la luz de la gloria. Todas las veces que tratamos en la tierra de captar al infinito, recibimos solamente una parábola finita, es decir, un finito en el cual divergen el quid, la esencia y el ser real.

El destino singular de la prueba ontológica de Dios nos parece descansar sobre esta paradoja propia del espíritu humano, la tensión entre la finitud y lo infinito: así encontrará siempre sus nuevos defensores y sus adversarios²⁶⁸. Quien haya penetrado hasta el pensamiento del ser divino - del primer ser, del eterno, del infinito, del "acto puro", - no puede sustraerse a la necesidad del ser que allí se encierra. Sin embargo, cuando trata de captar el ser divino como se trata habitualmente de captar una cosa por la vía del conocimiento, se encuentra con que éste se aleja y no aparece ya como un fundamento suficiente para construir una prueba. Al creyente, que está seguro en la fe de su Dios, parece de tal manera imposible el pensar en Dios como inexistente que se lanza con confianza a vencer aun al "insipientes"²⁶⁹ de la existencia de Dios. El pensador que se atiene al conocimiento natural retrocede cada vez ante el salto que franquearía el abismo. Pero ¿las pruebas de Dios a posteriori, las conclusiones que parten de los efectos creados para ascender hacia una causa creada, han tenido mejor destino? ¿Cuántos incrédulos han encontrado la fe gracias a las pruebas tomistas? Estas últimas también son un [156] salto por encima del abismo: el creyente lo franquea fácilmente, el incrédulo se detiene frente a él.

Pero volvamos a nuestro tema: sin duda la identificación del ser divino y de la esencia divina expresa su inseparabilidad en el pensamiento, y por tanto, al mismo tiempo, la inseparabilidad del ser esencial y del ser real en Dios: *ser esencial de Dios es el ser real y, de*

268* Véase A. Koyré, op. cit., p. V.

269* "Insensato", en el lenguaje de la Sagrada Escritura significa impío. Véase ANSELMO, *Proslogion*, cap. III-IV.

hecho, el ser más real: es el acto puro. Pero, puesto que Dios no es comprensible para nosotros ni en cuanto ser ni en cuanto esencia²⁷⁰, puesto que nos acercamos siempre a él solamente por medio de imágenes finitas en las cuales ser y esencia están separados, así este acercamiento se lleva a cabo a veces del lado de la esencia y a veces del lado del ser; y por esto, hablamos como de una cosa separada que en sí no es separable.

Ahora bien, ¿cómo es compatible esta inseparabilidad con la separabilidad que parecía sugerimos la doctrina de la Trinidad? ¿Podemos separar las personas y sus diferentes ser-persona de la esencia divina, si la esencia y el ser son inseparables? No veo otra solución más que considerar *el ser mismo en tres personas* como *esencial*. Naturalmente, la separabilidad de la esencia y del ser, del ser esencial y del ser real, no llega a ser en el Logos más que una simple expresión de lenguaje bajo forma de parábolas. Pero, ¿cómo podemos hablar de otra manera que en parábolas, cuando se trata del más grande de todos los misterios de la fe?

Estas expresiones parabólicas nos conducen ahora a la relación que existe entre el Logos divino y el "sentido" de las esencias finitas. Hemos constatado que el nombre de "Logos", empleado para la segunda persona divina, [157] expresaba la esencia divina como concitada y englobada por el espíritu divino. Son parábolas extraídas de la facultad humana de conocer y de nombrar las cosas finitas. Asignamos al Logos en la divinidad el lugar correspondiente al "sentido" en cuanto contenido objetivo de las cosas, y al mismo tiempo en cuanto contenido de nuestro conocimiento y de nuestro lenguaje en el terreno de lo que podemos captar. Se trata de la analogía, la concordancia²⁷¹ y la no concordancia entre el Λόγος y el λόγος, entre la Palabra Eterna y la palabra humana. Sin embargo, en las citas de la Escritura que mencionamos no se afirma solamente una comparación que nos hace capaces de "contemplar con la inteligencia la esencia invisible de Dios [...] por lo que ha sido creado"²⁷², sino se confirma que las cosas creadas han sido hechas *por el Logos* y que poseen *en él*

270* Puesto que en Dios el "quid" y la "esencia" no se distinguen, podemos hablar de esencia respecto a Él, mientras que nos sería necesario emplear "quiditas" respecto a los seres finitos.

271* La edición alemana de las obras de santo Tomás de la Asociación Académica Católica emplea el término "Verhältnigleichheit" (igualdad de relaciones).

272* Rom 1, 20.

coherencia y consistencia. Lo que se quiere decir se explica también por la forma en que se acostumbra leer en la Edad Media el texto de Juan 1, 3-4.

Ahora leemos: "[...] sine ipso factum est nihil, quod factum est": "...sin él (Logos) no se ha hecho nada de lo que ha sido hecho". En otro tiempo se unía: "quod factum est, in ipso vita erat": "Lo que fue hecho, era vida en Él". De esta manera parece decirse que las cosas creadas poseen su ser en el Logos divino, a saber, su ser real. En el pasaje así interpretado de la Escritura, está prefigurada manifestamente la concepción "agustiniana" de las ideas en cuanto "esencialidades creadoras en el espíritu divino".

Lo que *no* debemos entender por el ser de las cosas en el Logos está expresado en una decisión del magisterio de la Iglesia²⁷³: las cosas creadas [158] no están en Dios como las partes en el todo, y el ser real de las cosas no es el ser divino, sino su propio ser, diferente del ser divino. ¿Qué puede significar entonces su "consistencia y coherencia" en el Logos? Tratemos primero de comprender el *con-stare*, el conjunto de cosas en el Logos. Este término indica sin duda la unidad de todo ente. Nuestra experiencia nos muestra las cosas en cuanto unidades cerradas y separadas en sí las unas de las otras; sin embargo, tienen entre sí relaciones de dependencia recíproca que nos conducen al pensamiento del general nexo causal de todas las cosas reales. No obstante, el nexo causal se nos presenta como algo exterior. Si tratamos de explorar la estructura del mundo de las cosas, encontramos entonces que está fundada en la esencia de las cosas y de los nexos causales; por otra parte, son los nexos causales los que nos descubren algo de la esencia²⁷⁴. Estos dos aspectos sólo nos muestran, sin embargo, que la esencia es algo más profundo que los nexos causales. Así, el *nexo causal* general *no* significa un nexo universal de todas las cosas. A esto se agrega además el hecho de que la totalidad de todas las cosas reales no abarca todavía a todo ente finito. De la totalidad de

273* La condensa del "ontologismo" de A. Günther. Dz. 1659-1665 (Dz = Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 11, Friburgo-en-Bresgau, 1910). [H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum*,..., Barcelona, 1999, pp. 740-741].

274* Santo Tomás dice que las diferencias esenciales de las cosas nos son desconocidas; según él, no podemos designarlas más que por medio de las diferencias accidentales o "añadidas" que resultan de las diferencias esenciales (*De ente et essentia*, cap. V). Véase a este respecto lo que se dijo en las pp. 711-712 a propósito de la esencia y del conocimiento de la esencia.

todo ente, forma parte igualmente mucho de lo "irreal": números, figuras geométricas, conceptos, etc. Todos están incluidos en la unidad del Logos. El nexa que une "todo" [159] en el Logos debe ser pensado como la unidad de un sentido total.

El nexa de nuestra propia vida es tal vez lo que mejor puede ilustrar nuestro pensamiento. En el lenguaje corriente se distingue por una parte "lo que se ha hecho de propósito" —lo que equivale también a lo que tiene un "sentido", lo que es "inteligible!"— y por otra parte, lo "fortuito", lo que en sí parece sin sentido e incomprensible. Yo me propongo hacer unos estudios y con este fin selecciono una universidad que responda a mi especialidad. Esto es un nexa pleno de sentido y comprensible; el hecho de conocer "por casualidad" en esta ciudad a un hombre que hace allí igualmente sus estudios y establece conversación con él un día, por casualidad, a propósito de cuestiones sobre la concepción del mundo, esto no me parece en el primer lugar un nexa comprensible. Pero cuando yo repienso mi vida después de años, entonces yo comprendo que esta conversación fue de una importancia capital para mí, tal vez "más esencial" que todos mis estudios, y concibo el pensamiento de que "tenía que ir" tal vez "expresamente para eso" a aquella ciudad. Lo que no estaba en *mi* plan, se encontraba en el plan de Dios. Y mientras más a menudo se me presentan tales acontecimientos, más viva se hace en mí la convicción de fe de que no existe el "azar" —visto de la parte de Dios—, que toda mi vida, hasta en sus menores detalles, está prevista en el plan de la providencia divina y que ella es, ante los ojos de Dios que lo ve todo, un nexa pleno. Entonces comienzo a alegrarme de antemano de la luz de gloria en la que me será descubierto este nexa significativo.

Sin embargo, esto no vale solamente para la vida humana individual, sino también para la vida de la humanidad entera y, todavía más, para la totalidad de todo ente. Su "nexa" en el Logos es el de un sentido-total, de una obra de arte perfecta, en la que cada rasgo particular se inserta a su vez en *su* lugar, en la armonía de todo el cuadro según una ley muy pura y muy estricta.

Lo que captamos del "sentido de las cosas", lo que "entra en nuestro intelecto, [160] se comporta en relación con ese sentido-total como algunos sonidos perdidos de una sinfonía lejana llevada por el viento. En el lenguaje de los teólogos, la conexión de sentido de todo ente en el Logos se llama el "plan divino de la creación" (*ars divina*)²⁵. El

acontecer del mundo desde el comienzo es su realización. Sin embargo, detrás de este "plan", detrás del "proyecto artificial" de la creación, se encuentra (sin estar separada de ella en el orden del ser) la plenitud eterna del ser y de la vida de Dios.

Así tenemos ya la respuesta a la pregunta siguiente: ¿cómo debe ser concebido el "con-stare" de las cosas, su "consistencia" o su "vida" en el Logos? Ya hemos mencionado que no se debía entender por ello su ser real, pues en este caso no tendría sentido hablar de un "plan" y de su "realización". El nombre de "Logos" indica que podría tratarse de su ser esencial y que el "sentido" de las cosas del cual deberíamos decir que era "no-devenido", tenía su hogar en el Logos divino. Lo que como miembro tiene su consistencia en el plan de la creación divina y de toda eternidad, es "comunicado" a las cosas, como su sentido, y se realiza en ellas. Pertenece al ser esencial que lo que es de esta manera lo "comunica" y que pueda realizarse en una multitud de cosas individuales. Pero con el ser esencial, tal como lo hemos encontrado en las cosas, no se puede caracterizar exhaustivamente el ser de las cosas en el Logos. De otra manera no merecería ser llamado "vida" y sería imposible hablar de "esencialidades creadoras". Además, nos acordamos de que en Dios el ser esencial y el ser real no son separables y, en fin, que el evangelio de Juan dice del Logos que *por* Él todo ha sido hecho. Lo que [161] se hace real en las cosas está diseñado en el Logos no es solamente como un "irreal", sino que es real y eficaz en él: el hacerse real en las cosas es el efecto de esta eficiencia. Así hay que entender la "idea" como arquetipo creativo en el espíritu divino.

Pero con esto no todos los enigmas están resueltos. Según la designación del ser esencial indicada arriba, deberíamos decir: él es "el mismo", el que desde toda la eternidad estaba en Dios en "realidad arquetípica" y el que en el tiempo se hace real en las cosas. Ahora bien, en las cosas es posible la separación del quid y de la esencia en relación con su realización y la separación del ser esencial y del ser real. Pero en Dios se mostró como imposible. Con esta dificultad está ligada otra que hemos señalado ya, a saber: la unidad de la esencia divina y la diversidad de las "ideas". Hemos comparado el nexa de todo ente en el Logos a una obra de arte bien ordenada, a una diversidad articulada de plena unidad y armonía. ¿Cómo es esto compatible con la simplicidad de la esencia divina, que no es otra cosa que el ser divino? Tomás busca la solución de la dificultad diciendo que el ser

275* TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.2, a.5, corp.

divino, uno y simple, es la causa de las cosas, y que la pluralidad se produce a consecuencia de la diversidad de las cosas:

"El intelecto de Dios, que obra todo, todo lo realiza según la imagen de su esencia; por eso su esencia es la idea de las cosas [...]. Pero las cosas creadas no son la imagen perfecta de la esencia divina; por eso no se toma la esencia del intelecto divino absolutamente como idea de las cosas, sino en la relación con la cosa que debe ser creada según la esencia divina misma, según queda a la zaga o la reproduce. Pero distintas cosas imitan de diferente manera y cada una según su propio modo [162], ya que es propio de cada una diferenciarse de las demás; y así es la esencia divina misma, cuando le son atribuidas las diferentes relaciones de las cosas, la idea de cada cosa. Ya que las relaciones son diferentes, es necesaria una pluralidad de ideas; y ciertamente, considerando la esencia, una es para todas, pero la pluralidad se encuentra del lado de las diferentes relaciones de las criaturas con relación a ella"²⁷⁶.

El hecho de que el espíritu divino abarque la diversidad de todo *en cuanto* diversidad no lleva prejuicio a la unidad y a la simplicidad la esencia divina, puesto que eso se hace "uno intuitu" de una sola mirada desde la eternidad, inmutable. Esta mirada engloba todo "lo que ha sido, es y será"²⁷⁷. A saber, quid y esencia en su realización en las cosas, pero también todo lo posible que no se realiza jamás; y abarcando ambos—abarca todo lo posible y todo lo real a despecho de su ser, que éste sea solamente posible o real, que sea el mero quid o el "sentido" en cuanto diversidad significante que comprende todo. En esta diversidad significante, todo ente tiene su lugar; el finito en cuanto unidad-sentido limitado y cerrado en sí, y lo real en cuanto "pensamiento preconcebido de Dios".

Así llegamos a una doble significación del ser de las cosas finitas en lo eterno: el ser abarcado de todo "sentido" por el espíritu divino, y todo ente que tiene su fundamento arquetípico-causal en la esencia dividida²⁷⁸.

[163] Llegados a este punto, tenemos la posibilidad de resolver una dificultad que ha sido abordada ocasionalmente: la posibilidad debe considerarse como cosas "creadas" las cosas que no son reales ni han llegado a serlo, pero tampoco son meramente pensadas. A menu-

276* *De veritate*, q.3, a.2, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit I*, p. 99).

277* Es la expresión preferida por Tomás para resumir todo lo que se convierte en realidad en un cierto momento.

278* Véase además como complemento el capítulo VI, § 5.

do hemos hablado de "objetos ideales" y los hemos incluido en el campo del "ser esencial". Las formaciones geométricas —el punto, la línea, el triángulo, el círculo; igualmente sus "individualizaciones": el trozo de una línea determinado por su longitud y el triángulo que tiene lados de cierta longitud y ángulos de cierta medida²⁷⁹—; todo esto no es "real": sus "realizaciones", los ángulos, las aristas y las superficies de cuerpos reales no son realizaciones propiamente dichas, sino "imágenes imperfectas", aproximaciones de formaciones geométricas puras.

Considerar estas figuras como algo "simplemente pensado" no es posible, si entiendo por eso un imaginar arbitrario. Yo puedo formar el concepto de "círculo triangular". Pero éste es un concepto contradictorio que no puedo trasponer en una visión adecuada. Sin embargo, posee un "ser del pensamiento". Pero "no puedo imaginarme" un círculo de tres ángulos (es decir, no puedo representármelo en una visión geométrica), ya que "tal cosa no existe". Y esto no significa solamente que eso no se encuentra en la realidad, sino que también es imposible en sí, porque no posee ese ser que es propio a las formaciones geométricas en cuanto tales. Pero este ser no es tampoco el ser de la "esencia" en el sentido determinado de "esencia de algo".

La esencia tiene necesidad de un objeto en el cual ella pueda ser; su ser no es autónomo. El [164] triángulo mismo, por el contrario (es decir, un triángulo singular, bien determinado), es un objeto; no necesita de otro para constituir su ser propio. Todo triángulo tiene su esencia, que, en sí misma, no ha sido realizada, pero que "ha llegado a su existencia geométrica". El hecho de "llegar" no es un "devenir" en el tiempo.

La existencia geométrica no tiene comienzo temporal. Si "construimos" un triángulo, no significa que lo "engendramos" o que lo "creamos". Buscamos más bien la formación de la cual encontramos conocidas partes. (Esto se hace en el "análisis"). La "construcción" es una "imitación" lo más fiel como posible en un material real, de la formación geométrica encontrada, o una "interpretación" de la formación en el espacio. En este pensar adentro estamos de hecho "libres", puesto que la formación en cuestión puede tomar una posición cualquiera. Así, la posición en un lugar determinado es una cosa que

279* A toda hechura o formación particular pertenece además una posición en el espacio, por la que ella se distingue de otras totalmente iguales. La posición no pertenece a ello como el tamaño. Puede ser pensado "lo mismo" en las más diferentes posiciones.

No tenemos necesidad de proseguir aquí la cuestión del ser individual de las formaciones geométricas. Lo que importa en nuestro contexto —a la manera de las formas geométricas— es captar cómo el ser particular de los “objetos ideales” difiere a la vez del ser real por una parte y del ser solamente [166] pensado por otra. Estas formaciones pueden ser “realizadas” o “pensadas” en el tiempo, pero poseen, independientemente de ello, un ser intemporal y ellas mismas, en cuanto formaciones determinadas en sí, no *devienen*. ¿Sería, entonces, posible designarlas como “creadas”, como “realizaciones” de los pensamientos creadores de Dios? A fin de responder a esta cuestión debemos considerar el doble sentido del ser de las “ideas” “en Dios”.

Las ideas son en primer lugar el “quid” de todo ente así como está abarcado por el espíritu divino, en cuanto una diversidad de sentido articulada. Allí las ideas también tienen su lugar determinado. Su propio ser no es algo posterior ni derivado en relación con el “ser en el Logos”, su propio ser que es intemporal e inmutable —en referencia al ser real de las cosas, que comienza y fluye— está abarcado por el Logos. Las ideas en cuanto *causa* de todo ente finito²⁸⁰, son la esencia divina única y simple con la cual todo finito se encuentra en una relación particular de imitación; esta relación debe ser aceptada para todo ente finito, para lo intemporal y para lo temporal. En cuanto que la “imagen originaria” o arquetipo es la primera, y las imitaciones son posteriores, que como deducidas reciben su sentido de existencia, así todo finito debe ser considerado en su existencia particular *en virtud de* la relación del ser originario y simple y en este sentido debe ser considerado como creado²⁸¹.

[167] Aquí nuevamente se hace clara la unión estrecha entre el “Logos” y la creación. El Logos ocupa una particular posición media; tiene, por así decirlo, una cara doble, de las cuales una refleja el ser divino único y simple, y la otra, la diversidad del ente finito. Es la esencia divina en cuanto ella es conocida y es también la diversidad del sentido de lo creado, abarcado por el espíritu divino que refleja la esencia divina. Así se abre el camino a la *comprensión de una doble*

280* Por esta palabra no se debe comprender lo que *comienza*, sino lo *limitado*.

281* Véase a este respecto lo que dice H. Conrad-Martius sobre el Creador y la creación: “Podría [...] ser el sentido de la creación, o un sentido de la misma, para presentarlo en un finito despliegue, que es Dios mismo. La divinidad se expresa en la creación con su aspecto personal general. Dios no puede crear a partir del vacío, ni tampoco puede conservarlo en el vacío, trayéndolo del vacío. Él crea y conserva necesariamente a partir de la plenitud eterna de su esencia eternamente configurada” (*Die Zeit*, p. 377).

puede tener comienzo o un fin para la formación; tenemos la posibilidad de “moverla en el espacio”, de cambiar su posición; de su punto de vista es algo que puede suceder con ella y que ella admite. Pero esto no es un movimiento *real* ni un *suceso real*.

Lo que hacemos con el triángulo es un acto espiritual. Esto nos sugiere la idea de que quizás la posición no le corresponde a la formación geométrica misma, sino que esa posición solamente es “pensada” por nosotros. Ya hemos dicho que ella le corresponde de otra manera que su figura y su tamaño. Pero puesto que la posición es lo único que distingue a dos triángulos iguales, surge la cuestión de saber si el ser individual también es solamente algo “reservado” a las formaciones geométricas. El objeto completamente determinado al cual pertenece la existencia geométrica, sería entonces el triángulo de lados y ángulos determinados: su ser individual en esta o en aquella posición, o también en diferentes posiciones al mismo tiempo, sería algo “meramente pensado”. [165] Pero evidentemente esto no es acertado. Los seis cuadrados iguales que limitan un cubo son *seis* y cada cuadrado tiene su propia existencia geométrica; no podemos decir que se trata propiamente de *un* solo cuadrado pensado seis veces; por el contrario, es justo decir que el “mismo” cuadrado (según su ser esencial) se encuentra seis veces en el cubo. Sin embargo, se puede uno preguntar si el “hecho que se nos presenta” debe ser ya considerado como un verdadero ser individual. El cubo con sus seis superficies iguales, por su parte, puede ser “pensado” muchas veces en el espacio. En la construcción de un cuerpo a las superficies laterales corresponde una determinada posición, así como corresponde a la línea de delimitación en la construcción de formaciones de superficies planas. Pero a los cuerpos —y también las otras formaciones consideradas como independientes y no como partes constituyentes de un cuerpo— no les corresponde una posición determinada en el espacio, sino una posición “cualequiera”. El cuerpo posee la *posibilidad* de encontrarse en posición determinada. Si esta posición es solamente “reservado”, así su ser individual es también “meramente pensado”. Por el contrario, si un objeto natural se encuentra en el espacio en el cual su formación geométrica es realizada, entonces se trata de una individualización auténtica y no solamente de una individualización “meramente pensada”. A tal propósito, el ser individual de la formación geométrica debe ser distinguido del ser real de la cosa sobre la cual resalta. Las cosas son solamente realizaciones imperfectas de las formaciones geométricas, y las “formas puras” deben ser consideradas desde sí mismas según una particular manera de visión.

revelación visible del Logos: en el Verbo hecho hombre y en el mundo creado. Y de aquí esto nos lleva a reflexionar sobre la inseparable pertenencia recíproca del Logos hecho hombre y "hecho mundo" en la unidad de la "cabeza y del cuerpo, un solo Cristo"²⁸², como encontramos en la teología del apóstol san Pablo y en la doctrina de la realeza de Cristo en Duns Scoto²⁸³. Pero estas son las cuestiones puramente teológicas que sobrepasan nuestro campo.

Las verdades de la fe que hemos mencionado —la Trinidad y la creación de todo ente finito por el Logos divino—²⁸⁴ debían aclarar la dificultad suscitada por la búsqueda puramente filosófica de la cuestión del ser: Por una parte, partiendo del ente finito y de su ser, hemos llegado a un primer ente que debe ser uno y simple: quid, esencia y ser en [168] uno; por otra parte, partiendo del *quid* del ente finito hemos llegado a una diversidad de los últimos elementos esenciales. Es imposible llegar de una manera puramente filosófica a la comprensión de este doble rostro del "primer ente", puesto que no poseemos una visión adecuada del primer ente. Las reflexiones teológicas no pueden conducirnos a una solución puramente filosófica de la dificultad filosófica, es decir, a un "entendimiento", inevitablemente convigente, pero abren perspectivas de una posible solución más allá de los límites filosóficos, solución que corresponde a lo que todavía filosóficamente se puede comprender, como por otra parte, la investigación filosófica del ser abre el sentido de las verdades de fe.

282 Cf. Ef 4, 15-16; 5, 23; Col 1, 18.

283* Véase P. Ephrem Longpré, O.F.M., *Duns Scoto, der Theologe des fleischgewordenen Wortes*, in: *Wissenschaft und Weisheit*, I (1934) 243 y ss.

284* "Per quem omnia facta sunt" (Symbolum Niceanum).

[169]

IV

ESENCIA - ESSENTIA, οὐσία-SUSTANCIA, FORMA Y MATERIA

§ 1. "ESENCIA", "SER" Y "ENTE" SEGÚN "DE ENTE ET ESSENTIA". DIFERENTES CONCEPTOS DE "SER" Y DE "OBJETO" (ESTADOS DE COSAS, PRIVACIONES Y NEGACIONES, "OBJETOS" EN SENTIDO MÁS ESTRICTO)

El ámbito del ser esencial que podemos alcanzar desde el punto de vista fenomenológico es un campo de grandes investigaciones sobre las cuales no hemos echado más que una primera mirada. Pero ya este primer contacto con las distinciones, que hemos aprendido a hacer, exige una confrontación clarificadora con la "doctrina del ser y de la esencia" contenida en la "metafísica" tradicional. Recordamos el opúsculo "De ente et essentia", que nos ha ayudado a conocer la potencia y el acto en cuanto modos de ser. Hemos traducido *essentia* por *esencia* y hemos aclarado que este término es la traducción del término aristotélico οὐσία. De ahí se nos impone la tarea de comparar ahora lo que entendemos por "esencia", con lo que santo Tomás entiende por "essentia" y Aristóteles por οὐσία.

El capítulo 1 del opúsculo "De ente et essentia" está dedicado a las aclaraciones sobre el significado de las palabras "ens" y "essentia". Aristóteles utiliza la expresión ὄν (= ens = ente) en doble sentido²⁸⁵. Santo Tomás toma esta posición de Aristóteles como punto de partida.

285* Cf. *Met.*, Δ 7, 1017 a; E 1, 1025b, 1027b. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 223, 265, 274].

que está contenido en los objetos que están en su fundamento: esencia y ser se muestran aquí en su separabilidad y a la vez en su recíproca pertenencia, la esencia se despliega en sus rasgos esenciales, revela lo que de ella misma se deriva, etc. Los estados de cosas tienen su contrapartida en un espíritu cuyo conocer se realiza en pasos de pensamientos separados, pero no hay que considerarlos como "formados" por el espíritu. "Formado" es el juicio que se adecua al estado de cosas²⁹⁰. El juzgar —como todo pensar— es "libre" en cierto sentido: depende de mí querer o no querer juzgar. Pero al juzgar, no debo proceder arbitrariamente si quiero juzgar "rectamente". La estructura del mundo de objetos prescribe a los estados de cosas su articulación, e indica al pensamiento que avanza paso a paso su camino. Según esto el ser de los estados de cosas no es "mero ser pensado", tiene un "fundamentum in re"; pero como tiene necesidad de un fundamento, es un *ser deductivo*. Los estados de cosas no son, pues, *el ente* por el cual se acerca directamente a la "essentia".

Santo Tomás, sin embargo, también tenía ante los ojos otro sentido del "ser" que quería excluir: el ser al que correspondían también las "privaciones" y "negaciones". En el juicio: "este hombre es ciego", la palabra "ciego" expresa algo que le *falt*a a este hombre. En lugar [172] de la facultad de ver, existe la carencia de esta facultad. En todo caso, santo Tomás parece entenderlo así. Objetivamente se podría dudar si la "ceguera" no significa más que la carencia de la facultad de ver (por ejemplo, cuando uno piensa que "el ciego" representa un tipo muy particular de persona). Pero aquí podemos hacer abstracción de eso. Para nosotros se trata ahora de percibir el propio modo de ser de la "carencia", y en todo caso entender un posible significado de "ceguera" como "carencia" de la "facultad de ver". La facultad de ver es algo propio del hombre que ve, fundado en su esencia, algo *real* en él, que participa de su ser real (paso preliminar del ser real —mera "potencia"— cuantas veces y todo el tiempo en que él realmente no ve). La carencia de esta facultad no es nada real en el hombre, aunque su esencia esté determinada de manera peculiar por esta carencia. De todas maneras, a la "ceguera" le corresponde *un ser*: la palabra tiene un sentido muy determinado y a este sentido pertenece el ser que es característico de todo sentido en general. Pero la ceguera de tal hombre ¿no es algo más? Si yo pienso (en mi imaginación) en un hombre ciego, entonces la ceguera, como el hombre ente-

290* Por eso la expresión de Pfänder: que el juicio "esboza" el estado de las cosas, está fácilmente expuesto a una falsa interpretación.

"El ente per se o en sentido propio", se dice de dos modos, uno, el que se divide en las diez categorías, otro, el que significa la verdad de las proposiciones. La diferencia entre ambos está en esto, que gracias al modo segundo se puede llamar ente todo aquello acerca del cual se puede formar una proposición afirmativa, [170] aunque esto no ponga nada en la realidad²⁸⁶; de este modo se dicen entes las privaciones y las negaciones: y así decimos que la afirmación se opone a la negación, y que la ceguera está en el ojo. EN cambio, según el modo primero no puede decirse ente sino aquello que pone algo en la realidad. Por tanto la ceguera y sus semejantes no son entes según el primer modo"²⁸⁷.

Tomás comenta aquí el "ente", porque quiere determinar a la "esencia" (essentia) como el ente. Sin embargo, el sentido de ente que él considera exclusivamente es todavía doble. Primero se trata del ser que es expresado en la llamada "cópula", a saber, en el "es" del juicio. Esto se designa aquí como la "verdad de las proposiciones": "La rosa es roja" — la rosa no es amarilla": las dos proposiciones son verdaderas. Expresan las dos un estado de cosas conocido y el "es" constituye la forma lingüística con la que se viste la afirmación de este estado de cosas²⁸⁸. La existencia de un estado de cosas afirmada en el "es" del juicio, es nuevamente un ser particular: aquel ser que pertenece a los estados de cosas. "Estados de cosas" son las formaciones de una estructura articulada de modo particular: presuponen "objetos" en el sentido más estricto de la palabra, como hemos ya indicado; constituyen lo que es *conocido* (en el sentido de terminado, [171] limitado de la palabra "conocer"), lo que es *afirmado* y (con el juicio) expresado en la proposición²⁸⁹. La articulación particular de los estados de cosas se funda en el hecho de que viene desplegado en ellos lo

286 Nosobros presentamos la traducción de la BAC, y en este lugar Edith puso una nota a su propia traducción que ella no traduciría con "en realidad" (tal como están en la traducción española), pues "in re" es algo más amplio que la "realidad de la naturaleza"; Edith traducía con "existente en sí".

287* *De ente et essentia*, párrafo 3. [Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía (I)* Madrid 2001, BAC mayor, 68] p. 42].

288* No queremos entrar aquí en la cuestión sobre si las dos proposiciones expresan dos estados de cosas o el mismo de manera diferente. Por el contrario, nos gustaría mencionar lo que Pfänder ha dicho en su "Logik" (op. cit., pp. 179 y ss.) sobre la "cópula"; piensa que expresa una doble relación, es decir: 1) la relación entre la determinación del predicado y el sujeto; 2) la afirmación.

289* En lo que concierne a la noción de "estado de las cosas", véanse A. REINACH, *Zur Theorie des negativen Urteils* (en A. *Reinachs Gesammelte Schriften*, Halle, 1921), y A. PFÄNDER, op. cit., pp. 147 y ss., y pp. 184 y ss.

ro, son "meramente pensados". Si yo me figuro un hombre que ve, como ciego, la ceguera es solamente "reservada" en pensamiento al hombre que ve, y se encuentra además en contradicción con su propiedad constitutiva real. En contraposición a estos dos casos, tiene sentido hablar de una ceguera "real". Ciertamente la ceguera no es tan "real" como la facultad de ver: no puede expresarse en su correspondiente obrar (por ejemplo en el ver), ni alcanzar su plenitud de ser (no es una "potencia" que pueda "actualizarse"). Pero posee un fundamento en la realidad (su fundamentum in re): la [173] índole real del "ciego" frente a la índole de la "sensibilidad normal".

Las "carencias" se dan sólo en el ámbito del ser real, a saber, en el ámbito del devenir y del pasar, y no en la realidad suprema. Sólo donde hay facultades, que pueden hacerse efectivas en el obrar es posible una correspondiente "deficiencia"; lo que es perfecto e inmutable, no puede tener "carencias". Por el contrario, las *negaciones* son posibles aun en "los objetos ideales". "El triángulo no es equilátero"; aquí el "no ser equilátero" tiene un sentido determinado, además tiene un "fundamentum in re" en la determinación de facto del triángulo que excluye esta otra proposición que le es "reservada".

El ser de los estados de cosas, el de las privaciones y el de las negaciones, es cada vez diferente y además diferente del mero ser pensado y del ser del significado como tal. Pero estos tres modos de ser (estados de cosas, privaciones y negaciones) tienen algo en común: es el "fundamentum in re", la existencia de un fundamento de ser. Santo Tomás considera este ente fundamental cuando habla del ente opuesto al ente que él excluye. De ese ente dice citando a Averroes: "El ente dicho según el modo primero significa la sustancia de la cosa"²⁹¹. Pero en otro sentido, "es designado ente algo que no tiene esencia como se ve claro en el caso de las privaciones". Estas dos proposiciones son indicaciones importantes para comprender lo que se entiende por "ente" y por "esencia". ¿Podemos hacerlas compatibles con la "proposición fundamental de la esencia" que hemos ya mencionado y que indica que cada objeto [174] tiene su esencia?²⁹² O bien ¿no deberíamos decir, según esta ley fundamental, que las privaciones y las negaciones tienen también su esencia? Para responder a esta cuestión conviene recordar que las privaciones y las negaciones

²⁹¹* Loc. cit. p. 3. [*De ente et essentia*], párrafo 3. [Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía (I)* Madrid 2001, BAC mayor, 68] párrafo 4, p. 42].

²⁹²* Véanse pp. 679-680.

son ciertamente objetos en el sentido más amplio, sobre los que se puede decir algo, pero no son objetos en el sentido estricto, según el cual ellas mismas presupondrían objetos.

Además es necesario pensar en que la expresión "esencia" se utiliza igualmente en muchos sentidos. Si se quisiera decir: pertenece a la esencia de la privación el que no tenga nada de real en las cosas, entonces "esencia" sería solamente otra expresión para "sentido". Y en este sentido estaría incluido que la "esencia de la privación" no puede en todo caso ser una "esencia real". En fin, es necesario observar que el sentido de la *privación* es propio de la privación en cuanto tal; sin embargo, la *privación singular* se determina como *lo que ella es*, esto que constituye su sentido o su "esencia", a partir de lo que en este caso falta o "está" desaparecido, es decir, a partir del ente opuesto a la privación, y esto es algo que posee su esencia propia y real.

Consideremos con santo Tomás *el* ente que, según él, posee una "esencia", a fin de comprender lo que entiende por "esencia" (essentia):

Y puesto que, [...] el ente dicho de este modo se divide en las diez categorías, se sigue que la esencia significa algo común a todas las naturalezas por las cuales los diversos entes se clasifican en diversos géneros y especies, al modo como la humanidad es la esencia del hombre, y así en los demás casos"²⁹³.

Con esta proposición nos hemos dejado atrapar en la red de los [175] conceptos aristotélicos y no podemos continuar antes de haber obtenido una claridad suficiente a propósito de ellas. "Categorías", "naturalezas", "géneros" y "especies" deberán hacernos comprender lo que es necesario entender por esencia. Pero sólo llegaremos ahí si nos familiarizamos con el sentido de esas expresiones.

§ 2. INTENTO DE UNA EXPLICACIÓN DEL CONCEPTO ΟΥΣΙΑ

1. *Categorías como modos de ser y géneros del ente: "sustancia" y "accidente"*.

El ente, se nos dice, se divide en diez categorías: "Se dice que son por sí mismas todas las cosas significadas por las distintas figuras de

²⁹³* Loc. cit. p. 3 [*De ente et essentia*]. [Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía (I)* Madrid 2001, BAC mayor, 68] párrafo 4, pp. 42-43].

la predicación: en efecto, cuantas son las maneras en que ésta se expresa, tantas son las significaciones de 'ser' ²⁹⁴

Entendemos esto de la manera que a las diferentes formas de expresión corresponden diferentes modos del ser y "géneros" del ente. En la "metafísica" las "categorías" significan preferentemente modos de ser y géneros del ente. Se enumeran inmediatamente después del pasaje que acabamos de citar: τί ἐστὶ (lo que es algo), ποῦν (estructurado en alguna manera = "índole"), ποσόν (de cierta magnitud = "cantidad"), πρὸς τι (que pertenece a una cosa = "relación"), ποιεῖν ἢ πάσχειν ("hacer y sufrir" = "acción" y "pasión"), ποῦ (dónde = determinación espacial, en la cual conviene todavía distinguir el lugar y la posición), πότε (donde = determinación temporal). En este lugar ya no se nombran más categorías, pero importa contar entre ellas igualmente la que se trata un poco más adelante: ἔχειν (tener o comportamiento, hábito).

[176] Todo lo que es designado por estos nombres es llamado *ente*. El τί ἐστὶ, sin embargo, no se encuentra por azar a la cabeza de la lista. Se trata de una distinción frente a todo otro ente; en cuanto es presupuesto de las categorías. Porque es *lo que* es la cosa; y esto designa más especialmente lo que es, que si dijéramos que es tal, y tan grande, que está en relación con otros, que es activo o pasivo. Por eso el ente de todas las demás categorías está designado como algo *agregado* o accidente. Pero "lo que es la base" es designado con el nombre latino de *substantia*.²⁹⁵ Aristóteles emplea el nombre de οὐσία. Este término es un derivado de ὄν y significa un *ente* en el *sentido eminente*. Hemos ya mencionado que Tomás traduce esta palabra por "essentia"; ¿Podemos establecer la ecuación siguiente: οὐσία = sustancia = essentia = esencia? Sería ciertamente una conclusión prematura.

Tomás reclamaba como el ente al cual corresponde una esencia, *aquel* ente que está dividido en categorías; por lo tanto no solamente las "sustancias", sino también todas las especies de "accidentes". *Todos* ellos no sólo las sustancias tienen una esencia.

294* Καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσα περ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας ὁσαυχὸς γὰρ λέγεται, τοσαυτὰχὸς τὸ εἶναι σημαίνει (Met., Δ 7, 1017a. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 225].

295* Desde el punto de vista lingüístico, "sustancia" y οὐσία no tienen ninguna relación con otra. Está muy cerca del griego ὑπόστασις. En lo que concierne al uso lingüístico de la escolástica y el nexa objetivo entre sustancia y subsistencia, véase GREUT, op. cit., capítulo II, p. 126 y ss., y aquí el capítulo VII, § 1. Acerca del uso del término "sustancia", véanse pp. 972ss.

2. πρώτην y δευτέρα οὐσία

Además, si nos atenemos primero a las explicaciones más sencillas y más simples de la [177] doctrina aristotélica de las categorías²⁹⁶, así el τί como la οὐσία tienen dos sentidos. El último sustrato puede ser entendido como aquello de lo que se expresa otra cosa, pero que él mismo no puede ser predicado a partir de ninguna otra cosa. Pero también significa: lo que no está en otro, en el cual, sin embargo, hay otra cosa. En el primer sentido οὐσία, es lo que *es* y como *lo que* es, es designado: a saber, la cosa singular de la cual se dice *lo que* ella es, *cómo* ella es, etc., pero que ella misma no es predicada a partir de otra cosa.

Y entendido así, οὐσία es un τὸδε τι (un "esto algo de ahí") o "esto de ahí", que se puede mostrar nada más con el dedo para designarlo en su unicidad. Aristóteles le da el nombre πρώτη οὐσία (primer ente). Pero si se conciben las categorías como formas de expresión, entonces πρώτη οὐσία, ya que no es un enunciado, no puede ser contada entre ellas. Entonces el τι designa lo que responde a la cuestión de *qué* es esta cosa: la determinación según su género o su especie. Esto no es un τὸδε τι, sino ποῦν τι (un quid caracterizado de alguna manera). Aristóteles la llama δευτέρα οὐσία (segundo ente): "segundo", en cuanto es predicado por otra cosa, a saber, de la πρώτη οὐσία no obstante esto, es οὐσία, ente en el sentido eminente, ya que todo lo demás es predicado a partir de él, porque no existiría en otro ("hombre" no está en "tal hombre")²⁹⁷, no habría otras cualidades en común con la πρώτη οὐσία y que es por este hecho superior a los otros: no estaría en contraposición con nada, no admitiría ningún aumento ni ninguna disminución (podría, sin embargo, ser más o menos οὐσία - la especie sea más que el género-, pero no podría ser más o menos "hombre" o más o menos [178] "ser vivo"); tendría la característica de poder asumir cualidades opuestas (por ejemplo: llegar a ser blanco y negro, grande y pequeño).

Según estas explicaciones de la doctrina de las categorías no parece ya posible traducir de manera general οὐσία con "essentia", ya que "essentia", concebida como "esencia de una cosa", no significa de ninguna manera la cosa misma (así pues, no la πρώτη οὐσία). Pero no convendría tampoco sustituir siempre οὐσία con "sustancia",

296* Véase el capítulo III de la doctrina de las categorías.

297* Más adelante se explicará cómo debe entenderse esto (véanse pp. 749ss).

como se acostumbra en las traducciones alemanas, y hablar de “sustancias primeras” y “segundas”. Con este modo de expresión queda perdido el sentido – que todavía queda por aclarar – que en general lo relacionamos con “sustancia”. Además, el lazo esencialmente estrecho entre οὐσία y ὄν se ocultaría entonces. Por eso, de momento evitaremos absolutamente el término de “sustancia”, y, mientras no hayamos obtenido una claridad suficiente que nos autorice a dar el nombre un equívoco, continuaremos hablando de οὐσία, o bien usaremos el adecuado paráfrasis en cada caso.

3. Algunas discusiones en torno a οὐσία de la “Metafísica” de Aristóteles

El modo de expresión hecho tradicional y la simple división entre primeras y segundas sustancias se explican del hecho de su trabazón estrecha con las exposiciones sobre la doctrina de las categorías que se sirven de modo preferente con la concepción de οὐσία, entendido como sustrato último. Para construir una doctrina del ser es importante no perder de vista la conexión entre οὐσία y ὄν. Esta relación es por la que sobre todo Aristóteles en su Metafísica se ha esforzado. El leitmotiv de su obra entera nos ha parecido ser la célebre proposición siguiente: “La cuestión que se está indagando desde antiguo [179] y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, ¿qué es lo que es οὐσία?”²⁹⁸

Para esclarecer esta relación no bastan las explicaciones de la doctrina de las categorías²⁹⁹. Aristóteles se empeña constantemente de nuevo en elaborar el significado exacto de οὐσία. En la mayor parte de los pasajes distingue varios significados de la palabra, algunos excluyéndolos, mientras que otros son utilizados paralela o alternativamente:

Se llama οὐσία tanto a los cuerpos simples como la tierra, el agua, el fuego, etc., como a los cuerpos tomados en general, y aquello en cuya consistencia participan, sean los seres vivos y los seres corpóreos-espirituales³⁰⁰, así como sus partes. Todas estas cosas son llamadas οὐσία, ya que no son predicadas a partir de lo que es su sustrato

^{298*} *Met.*, Z 1, 1028 b. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 281].

^{299*} Véase p. 612.

^{300*} δαιμόνια: este término puede referirse las divinidades de la fe popular o los astros.

(ὑποκειμένον = sujeto), sino que las otras cosas son predicadas par-tiendo de ellas. En un otro sentido, οὐσία se le dice a lo que habita como causa en las cosas, es decir, lo que no es sustrato, por ejemplo, el alma que habita en el ser viviente. Además, las partes inherentes a estas cosas se dicen οὐσία, con cuya eliminación se elimina el todo –las partes que limitan las cosas y las caracterizan– como un “esto aquí”, a la manera de la superficie que limita el cuerpo (según opinión de algunos), y de la línea que limita la superficie; para algunos el número en general parece ser algo parecido; pues como fuera eliminado, entonces no sería nada, y limitaría todo. En fin, será lo que era (τὸ τί ἦν εἶναι), cuyo concepto es la definición, que es llamado la οὐσία de cada uno.

[180] De aquí resulta que se hable οὐσία en un doble sentido: primero en el sentido del último sustrato, que no es predicable de otro; después, en el sentido de lo que es un “esto de aquí” y está separado (τὸδε τι ὄν καὶ χωριστόν). Algo así es, sin embargo, la forma (μορφή) de cada ente o su “idea” (εἶδος)³⁰¹.

Es sorprendente encontrar en el resumen final sólo un doble sentido de οὐσία, mientras que antes las distinciones eran bastante más numerosas. Así, quiere volver sin duda a la simple distinción de la “doctrina de las categorías”. Aristóteles parece abarcar bajo el concepto de “sustrato” (ὑποκειμένον = último sujeto o substratum) todo lo que es cada cosa singular que cae bajo los sentidos o pertenece a ella como una parte autónoma y separable (cuerpos simples o compuestos, seres vivos, “demonios”, así como las partes obtenidas por la separación física de tales cosas). A esto se opondrá la idea platónica que está comprendida aquí como la idea de una cosa singular y aun como una cosa singular con un ser propio independiente, separado de la cosa, de la cual es idea. Si además las causas que habitan en las cosas no son ya mencionadas, quizás se podría explicar este hecho diciendo que ellas son la οὐσία verdadera en las singulares. Si ya no se mencionan las formaciones geométricas y los números, la razón podría ser que son computados entre las “ideas”³⁰². Pero sigue siendo sorprendente que aun lo que es captado en la definición de una cosa, [181] al final desaparece. ¿Debemos admitir que lo que Aristóteles designa

^{301*} *Met.*, Δ 8, 1017 b. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 226].

^{302*} En otro lo “matemático” es tratado separadamente de las “ideas”, como ya Platón también había dudado de si debía considerar juntas las matemáticas y las ideas o si era necesario interpretarlas como modos diferentes del ser. (Véase ARISTÓTELES, *Met.*, Z 7, 1028b, pp. 20 y ss [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 283s].)

como τὸ τί ἦν εἶναι está comprendido en las ideas? Muchos pasajes nos muestran que Aristóteles consideraba solamente *lo universal* como conceptualmente comprensible y como definible. Por el contrario, las ideas están designadas aquí expresamente como un “esto de aquí”.

Nos queda todavía la interpretación de considerar las ideas, también cuando una pluralidad de cosas singulares les pertenecen, aun entonces considerar como “esto de aquí”. (A este respecto hay que anotar que Aristóteles no desarrolla la concepción de las ideas en cuanto οὐσία como suya propia)³⁰³. Si todo lo que no es una cosa singular, pero que sin embargo está considerado como οὐσία, debe ser resumido bajo la designación de δευτέρα οὐσία, entonces en todo caso se ha recogido bajo esa designación lo que en diversos sentidos tiene que ser οὐσία. A este respecto buscamos enlaces en las ulteriores explicaciones de la “metafísica”.

Inmediatamente en conexión con la proposición indicada anteriormente sobre la cuestión del ser³⁰⁴, que coincide con la cuestión de la οὐσία, se comienza de nuevo:

“Por otra parte, parece con total evidencia que el ser entidad (οὐσία) [182] corresponde a los cuerpos (por eso decimos que son entidades (οὐσία) los animales y las plantas y sus partes, y los cuerpos naturales (φυσικὰ σώματα) como el fuego, el agua, la tierra y los demás de este tipo, y cuantas cosas son o partes de ellos o compuestos de ellos, sea de algunos o de todos ellos, por ejemplo, el firmamento y sus partes, astros, luna y sol). Ahora bien, hemos de examinar si son éstas las únicas entidades (οὐσία) o hay también otras, o si lo son sólo algunas de ellas, o también [algunas] de otras, o si ninguna de ellas, pero sí algunas otras. Los hay que opinan que son entidades (οὐσία) los límites del cuerpo como la superficie, la línea, el punto y la unidad, y que lo son en mayor grado que el cuerpo y el sólido. Además, unos no admiten que haya nada fuera de las cosas sensibles, mientras que

303* La oscuridad de este pasaje descansa ciertamente en discrepancia interna propia de la μορφή (forma) aristotélica. Por una parte, - como el εἶδος de Platón, - es el propio objeto del saber y, en cuanto tal, general, eterno e inmutable. Pero ya que Aristóteles atribuye a la forma, no como Platón un ser separado de las cosas, atribuye a cada cosa su propia μορφή y con ello sella como un individuo. (Véase a este respecto Clemens BÄUMKER, *Das Problem der Materie in der gieschischen Philosophie*, Münster, 1890, pp. 281 y ss). Aquí se manifiesta claramente la necesidad de distinguir entre μορφή y εἶδος, forma interna y esencia, así como esencia individual y general, como se ha analizado en el capítulo anterior y será tomado de nuevo el tema y explicado en las discusiones siguientes.

304* Véase p. 736.

otros [admiten] realidades eternas, que las hay en mayor número y que son en mayor grado: así, Platón [admite] las Ideas (εἶδη) y las Realidades Matemáticas como dos tipos de entidades (οὐσία), y la tercera, la entidad de los cuerpos sensibles: Espeusipo³⁰⁵, por su parte, partiendo de lo Uno, pone más entidades (οὐσία) y principios (ἀρχαί) de cada entidad (οὐσία): un principio de los números, otro de las magnitudes y a continuación, el del alma [...]. Otros, sin embargo, afirman que las Ideas y los Números poseen la misma naturaleza (φύσις) y que de ellos derivan las demás cosas, las líneas y las superficies, y hasta llegar a la entidad (οὐσία) del firmamento y a las cosas sensibles. Tras exponer primero esquemáticamente qué es la entidad (οὐσία), habremos de examinar, acerca de estas doctrinas, qué afirmaciones son adecuadas o no adecuadas, y cuáles son las entidades (οὐσία), y si hay algunas fuera de las sensibles o no las hay, y cuál es el modo de ser de éstas, y si hay alguna entidad (οὐσία) separada³⁰⁶ fuera de las sensibles, y porqué y cómo, o si no hay ninguna”³⁰⁷.

[183] Hasta ahora se nos han presentado diferentes doctrinas. Aristóteles ha enumerado todos los casos en los cuales se utiliza el término οὐσία, y en este punto ha sido aún más extenso que en el pasaje precedente. Es ahora cuando comienza la investigación de la cuestión. “La entidad (οὐσία) se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: en fecho, la entidad de cada cosa parecen ser la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), el universal (τὸ κοινόν), el género (γένος) y, en cuanto lugar, el sujeto (ὑποκείμενον)”³⁰⁸.

De esta cuarta, se recuerda de nuevo lo dicho anteriormente, a saber, que no puede ser predicado de ningún otro sino más bien que otro es predicado a partir de ella.

Nos ocuparemos primero de este significado,

“El sujeto, por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas (οὐσία) sin que ello [se diga], a su vez, de ninguna otra. Por eso debemos hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que entidad es, en sumo grado, el sujeto primero. Y se dice que es tal, en un sentido, la materia (ύλη), en otro sentido la

305 Espeusipo (405-334 a.c.d.), filósofo griego, sobrino y discípulo de Platón, y su sucesión en la dirección de la academia. Sólo se conservan fragmentos de sus escritos.

306* ἀριστή οὐσία ha sido traducida por la expresión latina “substantia separata”. En la Edad Media con esta expresión hacia pensar especialmente en los espíritus puros. Pero Aristóteles tiene aquí presente las ideas platónicas.

307* *Met.*, Z 2, 1028 b. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 282-283].

308 *Ibid.*, [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 283].

forma (μορφή), y en un tercer sentido el compuesto de ambas (llamo materia, por ejemplo, al bronce, forma a la configuración (σχῆμα τῆς ἰδέας), y compuesto de ambos a la estatua), de modo que si la forma (εἶδος) específica es anterior a la materia y es en mayor grado que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto³⁰⁹.

La definición de οὐσία en cuanto el último sustrato, Aristóteles mismo la encuentra insuficiente:

“Y es que esto es, en sí mismo, oscuro y, además, la materia viene a ser entidad (οὐσία): puede serlo, ya que si se suprimen todas las demás cosas (οὐσία), no parece que quede ningún [otro] sustrato. Ciertamente, las demás cosas son acciones, aficciones [184] y potencias de los cuerpos (πρόδη, ποιήματα δυνάμεις), y la longitud, la anchura y la profundidad son, por su parte, tipos de cantidad (ποσότης), pero no entidades (οὐσία), (la cantidad (ποσόν) no es, desde luego, entidad (οὐσία)): entidad (οὐσία) es más bien aquello en que primeramente se dan estas cosas. Ahora bien, si se abstraen la longitud, la anchura y la profundidad, no vemos que quede nada, excepto lo limitado por ellas, si es que es algo. De modo que a quienes adopten este punto de vista la materia les ha de parecer necesariamente la única entidad (οὐσία). Y llamo materia a la que, por sí misma, no cabe decir ni que es algo determinado, ni que es de cierta entidad, ni ninguna otra de las determinaciones por la que se delimita lo que es. Se trata de algo de lo cual se predica cada una de éstas y cuyo ser es otro que el de cada una de las cosas que se predicán (κατηγορούμενα) (las demás, en efecto, se predicán de la entidad (οὐσία) y ésta, a su vez, de la materia), de modo que el [sujeto] último no es, por sí mismo, ni algo determinado ni de cierta cantidad ni ninguna otra cosa. Ni tampoco es las negaciones de éstas, puesto que las negaciones se dan también accidentalmente (κατὰ συμβεβηκός)³¹⁰ [en el sujeto]. A quienes parten de estas consideraciones les sucede, ciertamente, que la materia es entidad (οὐσία). Pero esto es imposible. En efecto, el ser capaz de existencia separada (χωριστόν) y el ser algo determinado (τόδε τι) parecen pertenecer en grado sumo a la entidad; por lo cual la forma específica (εἶδος) y el compuesto de ambas habría que considerarlo entidad (οὐσία) en mayor grado que la materia. Dejemos a un lado la entidad compuesta de ambas, quiero decir, la compuesta de la materia y la forma (μορφή), ya que es posterior y bien conocida. También la

309* *Met.*, Z, 3, 1028 b, 1029a [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 284].

310* Es decir, no se puede decir nada afirmativo ni negativo acerca de la mera materia. En sí es totalmente indeterminada y todas las determinaciones “resultan” para ella a partir de la determinación del todo en cuya estructura que ella entra.

materia resulta, en algún modo, manifiesta. Por el contrario, investiguemos acerca de la tercera, ya que es la más aporética. Hay acuerdo general [185] en que ciertas realidades sensibles son entidades (οὐσία). Comencemos, pues, la investigación por éstas³¹¹.

4. Significado fundamental de οὐσία. La cosa sensible como πρόση οὐσία su composición de forma y materia

El capítulo que acabamos de citar me parece muy importante para comprender la posición e intención de Aristóteles. Él designa con οὐσία el ente al cual le corresponde el ser en un sentido preeminente. Le parece ser algo comúnmente admitido y que no tiene apenas necesidad de explicación, el hecho de que las cosas naturales, tal como las conocemos por nuestra experiencia de los sentidos, poseen tal ser preeminente. (La “doctrina de las categorías” mostró ya en qué consiste esta preeminencia y pronto volveremos a este asunto³¹²). Pero las cosas no son simples, tienen una estructura compuesta y si son οὐσία, entonces —así parece— se lo deben a eso de lo cual están compuestas.

Lo que se dice de una cosa en los juicios es siempre algo que le “viene dado” (no es necesario que sea siempre “accidental”³¹³), por otra parte, debe existir otra cosa a la cual le sale al encuentro lo que le viene dado, y finalmente, un último fundamento que [186] no pertenece ya a ninguna otra cosa, y por esta razón no puede ser predicado de otra cosa. Se trata de ὄλη (materia). Parece que hemos llegado así en la cosa a lo que οὐσία es en el sentido más propio. Ahora bien, aquí llega el cambio sorprendente: “¡esto es imposible!”. Porque la mera materia es algo totalmente indeterminado; no se puede decir de ella lo que es, y por eso ella de ninguna manera es si se la toma sin ninguna determinación. La οὐσία, sin embargo, debe ser un ente en el sentido excelente, y ahora experimentamos también en qué consiste su excelencia de ser: es un χωριστόν y un τόδε τι, un para sí, separado de todo otro ente, y un esto de aquí, un individuo, a saber, un singular, al cual le es algo propio que no comparte con ningún otro.

311* *Met.*, Z, 3, 1029 a, [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp.284-286].

312* Véanse pp. 741ss. y 752ss.

313* Según la presentación de la doctrina de las categorías se puede dudar si esto es valedero para la δευτέρα οὐσία, lo que es la cosa. Ciertamente, se dice de la cosa (esto es un hombre). Pero sin lo que es, la cosa sería nada, - el quid no parece ser nada “añadido”. También Aristóteles ya lo consideró como “sustrato”. Por otra parte, la posibilidad de un enunciado nos muestra una separabilidad del quid y de lo que está “determinado” por eso. (Véase además p. 821).

Toda cosa sensible posee esta característica, se destaca como una unidad cerrada, y como algo diferente de todo el resto, a partir de la conexión de la naturaleza, conexión donde la encuentran nuestra percepción sensible y nuestra experiencia. Por eso ella es incontestablemente οὐσία y puede ser designada como πρώτη οὐσία, como un ente primero *autónomo* y *propio a sí mismo*, si partimos de lo que encontramos en primer lugar en la experiencia. Pero ya que no es un ente simple y originario, sino compuesto de diferentes partes constituyentes, por esta razón las partes constituyentes (una de ellas, o algunas o todas) deben, parece, prestarle esta preeminencia de ser.

Esto no puede ser lo que sólo *le viene dado* a la cosa (es decir, lo que es predicado de ella en la forma de las categorías accidentales); no puede ser tampoco la *materia* que está determinada por las propiedades, pero que no es *nada* sin la determinación y que no *es*. Entonces, ¿qué queda si se elimina la materia y las “determinaciones” de la materia? Parece como si no quedara [187] nada; pero es, sin embargo, necesario que algo diferente participe en la composición de la cosa, y este “tercero” debe ser lo que le da su solidez y su fundamento y hace de ella el ente excelente, que ella es. Aristóteles la llama μορφή (forma) o εἶδος (figura, arquetipo). Hasta ahora se sirvió de los dos nombres como si significaran lo mismo. Pero de hecho a estos dos términos se une la gran pregunta que preocupaba siempre a Aristóteles en la “Metafísica” y que se convirtió en objeto de discusión entre él y Platón. Εἶδος es el nombre de la idea platónica³¹⁴ y en las “Ideas” —según la exposición de la “Metafísica”— los platónicos vieron las πρώται οὐσίαι, el ente primero, autónomo y propio a sí mismo. Pero justamente aquí Aristóteles encuentra dificultades insolubles. La cosa debe tener una *forma*, algo diferente de la materia y de todo lo que le viene de fuera y que determina su ser. Pero, ¿esto puede ser algo separado de ella? ¿No debe quizás encontrarse más bien en ella misma como su *forma intrínseca*, su μορφή?

Así el desarrollo de la investigación ha mostrado cómo la cuestión sobre el ente nos conduce inevitablemente a una confrontación con la doctrina de las ideas. La investigación debería realizarse con las cosas sensibles, puesto que ellas son reconocidas como οὐσίαι, y porque son para nosotros lo más conocido³¹⁵. Pero ahora no sigue inmediatamente

314* εἶδος; e ἰδέα pertenecen ambos a la raíz etimológica que se encuentra en la palabra latina *videre* (ver). Las ideas son para Platón algo que se ve. El término latino, conformado lingüísticamente de εἶδος sería *species* (de *spicere*: divisar).

315* *Met.*, Z. 3, 1029 b, [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 287s].

te una exposición de lo que se debe entender por la forma de la cosa sensible. Más bien, Aristóteles vuelve a tomar los cuatro significados de οὐσία, de donde [188] partió³¹⁶. De estos cuatro significados, sólo aquel del “sustrato” ha sido tratado hasta el presente. En el sentido del todo —constituido de forma y de materia— ese sustrato ha sido reconocido como οὐσία, la sustancia sola ha sido excluida. La forma era la que era considerada como objeto de la investigación. La exposición se dirige ahora hacia lo que se mencionó como el primer significado de la οὐσία, a saber, el τὸ τί ἦν εἶναι (ser lo que era); evidentemente para de este modo acercamos a la comprensión de la forma.

5. τὸ τί ἦν εἶναι y esencia

Desde el punto de vista lógico “(τὸ τί ἦν εἶναι) es para cada cosa aquello con lo que ella es designada en sí. Pues tu ser-tú no es tu ser-formado; tú no eres formado como tú mismo”³¹⁷. Que el hombre sea culto (μουσιχός) es algo “añadido”, pero antes que el hombre fuera culto, era ya algo que no le fue “añadido” y *algo que será siempre*, mientras que siga siendo “él mismo”. Estaremos inclinados a considerar *lo que* hace de una cosa *lo que* es, lo que es ella *misma* y lo es *permanentemente*, como su *esencia*³¹⁸. De aquí se hace comprensible la traducción de οὐσία con “esencia”. Se hace inmediatamente evidente que esto sería un sentido completamente diferente de οὐσία que del designado con “sustancia”. Una esencia —en el sentido de una determinación permanente de su quid— posee ese algo, no sólo la cosa sino también sus propiedades y todo lo demás que puede ser predicado en relación con él. Sin embargo, la esencia de la *cosa* debe distinguirse de todo lo que es [189] “añadido”, puesto que en ella debe estar fundada la particular preeminencia de ser y lo especial de la cosa. Ahora bien, lo que distingue la cosa en cuanto tal de todo lo que no tiene la modalidad de cosa —el ser-cosa— debe encontrarse en toda cosa como inalienablemente propia a ella misma. Puesto que es algo que se encuentra en *cada uno*, puede expresarse por *conceptos univer-*

316* Véase p. 739.

317* *Met.*, Z. 4, 1029 b, [Aquí respetamos la traducción alemana que tenía Edith, pues es algo diferente a la castellana que tenemos: ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 287: “la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice [que es] por sí misma. Desde luego, aquello que consiste lo que tú eres no es aquello en que consistes ‘ser músico’ ya que no eres, por ti mismo, músico. Así pues, [tu esencia es] lo que, por ti mismo, eres”].

318* En efecto, HERRING ha designado la esencia como τὸ τί ἦν εἶναι (op. cit., p. 496).

sales y encontrarse en la *definición* de toda cosa. Aristóteles considera τὸ τί ἦν εἶναι precisamente como lo que viene expresado en la definición³¹⁹. Por otra parte, a cada cosa debe ser propio su ser cosa, de otra manera no podría llegar a ser una *cosa*, es decir, una οὐσία en el sentido de un ser autónomo y propio a sí mismo. Además, el ser-cosa no puede constituir toda su esencia, pues mediante su esencia no se debe definir sólo lo que tiene en común con otras cosas sino también lo que le es especialmente *propio*. El ser-cosa es, pues, sólo *un rasgo esencial*, aunque ciertamente fundamental. Así llegamos de nuevo a la estructura característica de la esencia que ya conocemos: es la *configuración compuesta* en la que una serie de rasgos esenciales son añadidos a un todo; y si se trata de una esencia "con núcleo", entonces la estructura obedecerá a una determinada ley estructural. (El ser-cosa es el rasgo fundamental de todas las esencias cósmicas). Es *universalmente comprensible* (*esencia general*), —por lo menos según una parte de su consistencia— y, sin embargo, es la esencia de *esta* cosa y, en cuanto tal ella misma es un "esto de aquí" (*esencia individual*). Es, por fin, esencia de *esta* cosa y, en cuanto tal, *no-autónoma*. Si por τὸ τί ἦν εἶναι se pudiera entender sólo lo que generalmente es comprensible (por ejemplo, [190] el ser-hombre de Sócrates, pero no su *ser-Sócrates*³²⁰), entonces no coincidiría ciertamente con la esencia individual. Tal vez se encontraría allí una diferencia entre el τὸ τί ἦν εἶναι y μορφή³²¹. Sin embargo, no queremos proseguir ahora la cuestión de la relación entre estas dos expresiones, sino dirigir nuestra atención hacia otra dificultad objetiva. Conviene buscar en la cosa aquello a lo cual ella debe su preeminencia de ser en cuanto οὐσία, y esta preeminencia es buscada por el hecho de ser autónomo y propio a sí mismo. ¿Esta preeminencia puede provenir de algo que a ella misma no le posee? ¿La cosa puede ser οὐσία sobre la base de algo que no es οὐσία en el mismo sentido? Con esto se pone en duda todo el planteamiento de la cuestión.

6. *Materia, forma y cosa singular ὕλη, μορφή y τὸδε τί*)

Volvemos una vez más al pasaje en el cual Aristóteles distingue los diferentes significados de οὐσία³²². Después de haber enumerado pri-

319* Naturalmente la definición debe ser entendida como la aprehensión conceptual de la esencia y no como cualquier "determinación unívoca", que es apropiada para delimitar la cosa en relación con otras.

320* Ésta es, sin duda, la opinión de Aristóteles.

321* Véase p. 746.

322* Véase p. 739.

mero sólo diversas cosas llamadas ordinariamente οὐσία, conviene explicar los significados de este término. El cuarto de estos significados —el ὑποκειμένον— está evidentemente en contraposición con los otros. La palabra *misa* significa tres cosas: la ὕλη (materia), la μορφή (forma), y el compuesto de los dos: el τὸδε τί (cosa singular). Materia, forma y cosa entera tienen evidentemente una cosa en común que está en relación con el significado de οὐσία = ente autónomo y propio a sí mismo. Ciertamente no son autónomas (χωριστόν) [191] ni la materia ni la forma, sino solamente la cosa entera. Ahora bien, un τὸδε τί (un esto de aquí), un irrepetible es también una materia o una forma: no la materia en general, ni la forma en general sino la materia y la forma de esa cosa. Por eso uno puede llegar a pensar en reducir la preeminencia de ser de la cosa que le vale el nombre de οὐσία a las partes que la componen. Los otros tres significados de οὐσία, al contrario, deberían —por lo visto— ser realmente *diferentes*, aunque ellos también designan un ente que posee una perfección de ser; entonces esta preeminencia no debe consistir en ser χωριστόν ni τὸδε τί. Así llegaremos tal vez a comprender πρώτη y la δευτέρα como dos especies de ente, cada una de las cuales se distingue por otra preeminencia.

7. *Esencia, universal y género τὸ τί ἦν εἶναι, καθόλου, γένος*)

Se trata ahora de comprender lo que quieren decir τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ καθόλου y γένος, de saber si cada uno de ellos significa algo diferente y ver también si tal vez hay entre ellos un lazo semejante al que existe entre ὕλη, μορφή y τὸδε τί.

El τὸ τί ἦν εἶναι nos parecía designar la esencia de la cosa, pero no la esencia individual sino la esencia universal: por ejemplo, el ser-hombre de este hombre³²³. El sentido lingüístico de la formación extraña y muy discutida de τὸ τί ἦν podría igualmente contribuir a la comprensión del problema. Con τὸ ἀγαθὸν εἶναι Aristóteles designa la bondad³²⁴ en contraposición a τὸ ἀγαθόν, es decir, [192] lo bueno o lo que es bueno. Es lo que hace bueno todo lo que es bueno. Según el lenguaje de Platón se diría: la idea de la bondad. Pero esto no podemos decir aquí, porque para Aristóteles lo que hace bueno, no

323* La "esencia" universal no es aquí un modo de expresión muy estricto: cada hombre tiene su ser-hombre, pero *en cuanto* hombre tiene él "otro semejante a él" y el «semejante» puede ser señalado en cuanto "universal".

324* Según UEBERWEG-HEINZE, *Geschichte der Philosophie*, tomo 1, § 49, p. 251.

está separado de él, sino en él mismo. Por eso el nombre de "bondad", si se entiende como la esencialidad³²⁵, no es apropiado. En el εἶναι nos parece expresado el *ser-bueno*, que pertenece a lo bueno: el *ser-propio* encuentra su expresión en el dativo ἀγαθῷ. Si pensamos como el ἀγαθόν una determinada acción, entonces el ἀγαθόν εἶναι no significa ni simplemente el ser de esta acción, ni simplemente el ser de la bondad, sino el ser-bueno de la acción o su bondad esencial. Con esto no se expresa toda la esencia, sino un rasgo de la esencia. En el τὸ τί ἦν εἶναι, corresponde al ἀγαθῷ la expresión universal τί ἦν. Para toda cosa singular conviene dar la respuesta a la pregunta: ἐστὶ (¿qué es?). Entonces por τὸ τί ἦν εἶναι habría que comprender lo que hace de él lo que es: su *ser quid* o su *esencia*; pero la esencia en cuanto que es generalmente comprensible y en cuanto que se encuentra en todas las cosas singulares de la misma especie. (En esto vemos, como hemos dicho, una diferencia con relación a la μορφή, que sólo es propia de la cosa singular: según Aristóteles debemos decir que el τὸ τί ἦν εἶναι y la μορφή coinciden objetivamente en las "formas puras"; pero, por una de estas expresiones se designa la esencia, en cuanto que en general es comprensible, por la otra expresión se designa lo que le es propio a la cosa singular. Y en la cosa singular *lo que* ella es no coincide con la forma en cuanto que ella está compuesta de materia y de forma)³²⁶.

[193] Se presentan otras dificultades con la pregunta: ¿por qué se dice τί ἦν (lo que *era*) y no τί ἐστὶ (lo que es)? Sobre este punto también han sido dadas diversas interpretaciones. Yo quisiera entender en el sentido en el que antes nos ha hecho separar el "quid pleno" y el "quid esencial"³²⁷. Bajo *lo que* es una cosa hay algo que lo es sólo de paso y casualmente, lo que está sometido al cambio. Frente a esto, la esencia es el *ser-quid duradero*, lo que pertenece a la cosa desde el interior —no en razón de influencias exteriores— es propio y permanece bajo influencias cambiantes. Y esto se encontraría expresado en ἦν³²⁸. La cosa "es" lo que "era", ya que su esencia está sustraída al flujo del tiempo.

325* En el sentido como hemos desarrollado el concepto en el capítulo III, § 2 y § 3.

326* Véase p. 852.

327* Véase el capítulo III, § 3.

328* Heidegger (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929, p. 231) explica el τὸ τί ἦν εἶναι como "lo que ya era siempre" y allí encuentra "el momento de la presencia constante", igual como también considera οὐσία como "presencia" (*Sein und Zeit*, p. 25). En ambos ve "un espontáneo y natural entender del ser a partir

Por nuestra breve discusión lingüística, creemos haber encontrado una confirmación de la necesidad de comprender por τὸ τί ἦν εἶναι, la esencia universal. En lo que sigue, emplearemos este significado. Desde este punto de partida podremos tal vez acercarnos a la relación entre τὸ τί ἦν εἶναι y καθόλου).

"Se dice que es 'un todo', 'entero' (ὅλον) aquello a lo que no le falta parte alguna de las que se dice que un todo está naturalmente constituido, y también lo que contiene una pluralidad de cosas de modo tal que éstas constituyen una unidad, lo cual puede entenderse de dos maneras: o que cada cosa es una unidad o que la unidad resulta de ella. En efecto, el universal — es decir, aquello que se predica totalmente [194] (καθόλου) como siendo un todo — es universal (καθόλου), en el sentido de que abarca muchas cosas, porque se predica de cada una de ellas, y cada una de todas ellas constituye una unidad: por ejemplo, 'hombre', 'caballo', 'dios', ya que todos ellos son animales"³²⁹.

Καθόλου es, pues, el *concepto* que abarca lo que pertenece a su "extensión" y además lo cósmico que es aprehendido por el concepto universal. En el ejemplo se indica ya algo que abarca de nuevo unidades "universales", y ante todo por su medio una "extensión" de cosas singulares. No importa si tomamos en consideración lo "universal" más extenso o lo menos extenso, en cada caso es clara la diferencia con relación al τὸ τί ἦν εἶναι. "Hombre", "ser viviente", es diferente de "ser hombre", "ser un ser viviente". Sólo lo segundo pertenece a este hombre (tanto el ser hombre como el ser un ser viviente) y permite constituirse a sí mismo el τὸδε τί. El "concepto de hombre" no es una parte del hombre.

Ahora formulemos la cuestión del γένος (género). Aristóteles distingue un triple significado de la palabra³³⁰. Primero tiene el sentido de *generación* continua de seres vivientes de la misma especie (γένεσις, generatio); significa también todo la *estirpe* que proviene de un procreador. Finalmente, se necesita de tal manera como la

del tiempo". Nosotros por el contrario consideramos la comprensión del ser como fundamento para entender el tiempo (véase el capítulo II, § 3 y el capítulo III, § 1), y no podemos encontrar en los textos aristotélicos ningún punto de apoyo para probar lo contrario.

329* *Met.*, Δ 26, 1023 b. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 222-256].

330* *Met.*, Δ 28, 1024 a, 29 y ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 258-259].

superficie se llama el género de las formaciones planas, y el cuerpo el género de las formaciones corpóreas. Pues cada figura espacial es una superficie de este y otro modo determinada o un cuerpo de este u otro modo determinado; pero superficies y cuerpos son lo que es el sustrato de las diferencias (τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς). En fin, así como en los conceptos el primer contenido es el género, -lo que se indica como aquello en que algo consiste (ὅ λέγεται ἐν τῷ [195] τί ἐστὶ)- y las cualidades (ποιότητες) son designadas como sus diferencias del género (διαφορὰς)³³¹. En este último sentido el género es llamado igualmente "materia" (ὑλη). "En efecto, aquello a lo que corresponde la diferencia y la cualidad es el sujeto (ὑποκείμενον) que nosotros denominamos materia"³³².

Es evidente que sólo los dos últimos significados de γένος pueden ser asociadas con καρδίου y τὸ τί ἦν εἶναι; el *concepto universal*, señalado por "*characterísticas*" y el ente que es percibido con el pensamiento en conceptos universales y por sus particularidades. En este doble sentido, es necesario igualmente relacionar al género con lo que se ha dicho de las diferencias según el género.

"*Heterogéneas* se llaman aquellas cosas cuyo sujeto primero es otro, y no se resuelven la una en la otra, ni tampoco ambas en la misma: así, la forma (εἶδος) y la materia (ὑλη) son heterogéneas, y también lo son los predicados que corresponden a diversas figuras de la predicación (σχημα κατηγορίας)³³³ de 'lo que es', unos, en efecto, significan qué es (τί ἐστὶ); otros, que es de cierta cualidad (ποιόν τι) y otros según las distinciones expuestas con anterioridad). Y es que estos predicados no se resuelven, ni los unos en los otros, ni [todos ellos] en algo que sea uno"³³⁴.

Si la expresión de "*materia*" que hemos ya encontrado en nuestro estudio sobre los objetos sensibles, se presenta de nuevo aquí, es evidentemente empleada en otro sentido que allí el sentido parabólico.

Los conceptos y lo *universal*, que es captado en ellos, no están constituidos de una [196] materia como objeto corpóreo³³⁵. Lo común es solamente la indeterminación, que tiene necesidad y es

331* *Met.*, Δ 28, 1024 b, 1s. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 259].

332* *Ibd.*, [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 259].

333* "Forma" está empleado aquí en el sentido de la "forma vacía", véase p. 809.

334* [*Met.*, Δ 28, 1024 b.] 10ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 259-260].

335* Faumker habla aquí de materia conceptual (op. cit., p. 293).

capaz de una determinación. Para los géneros, sin embargo, no hay indeterminación total: como diferenciados estrictamente (los unos de los otros) son también determinados, pero su determinación deja lugar a una determinación más precisa.

Las "categorías" son llamadas aquí como géneros del ente, pero son citadas sólo como ejemplo, luego no son los únicos géneros del ente. En general se puede decir: los *géneros* son *estructuraciones fundamentales del ente*, que no son reducibles las unas a las otras, y tan poco deducibles las unas de las otras; además reducibles a un tercer elemento común. De esta concepción se concluye que existen también configuraciones del ente que no permiten tal reducción o tal deducción. Son las *especies* (εἶδη), llamadas por Aristóteles "parte del género"³³⁶. Por otra parte, "el género es, a su vez, parte de la especie"³³⁷, puesto que el concepto de la especie contiene el concepto del género.

"Se llaman 'contrarios': aquellas cosas que, siendo diferentes en cuanto al género, no pueden estar presentes a la vez en lo mismo; también las que, perteneciendo al mismo género, difieren en grado sumo, y las que, dándose en el mismo sujeto receptor, difieren en grado sumo, y las que cayendo bajo la misma potencia, difieren en grado sumo, y aquellas cuya diferencia es máxima, bien absolutamente, bien en cuanto al género, bien en cuanto a la especie"³³⁸.

Finalmente, lo que pertenece a la última especie de un género y que es conceptualmente diferente: hombre y caballo, son indivisibles según el género, pero tienen conceptos diferentes; igualmente lo que pertenece a la [197] misma οὐσία y tiene una diferencia³³⁹. El hombre y los animales son ejemplos de aquello que, en el interior del mismo género, -a saber, del ser viviente,- no están subordinados el uno al otro y presentan una diferencia, es decir, dotado de razón uno, no dotado de razón el otro. Podemos emplear aquí para οὐσία el término "cosa". En el interior de la cosa hay diferentes colores (contrapuestos unos a otros) que ella no puede poseer al mismo tiempo. El color y la forma son, por ejemplo, diferentes pero no opuestos, no se

336* *Met.*, Δ 25, 1023 b, [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 255].

337* *Ibd* [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 255].

338* Lo "contrario" fue antes definido como lo que, dentro de un género más se distingue o lo que es distinto de tal manera que no puede pertenecer al mismo género simultáneamente. (*Met.*, Δ 10, 1018a, 28ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 229-230]).

339* *Met.*, Δ 10, 1018 b, [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 230].

excluyen entre sí. El hombre y el caballo son designados como especies últimas conceptualmente diversas. Esto indica grados de universalidad en el ámbito de un género, así como la posibilidad de una superposición y de una subordinación.

Los géneros se “dividen” en especies; es decir, cada estructura fundamental del ente se divide en estructuras que le son subordinadas: la cosa en especies-de-cosas, la propiedad de las cosas en especies de propiedades. La subdivisión progresa hasta las últimas especies que no tienen especies inferiores por debajo de ellas; pero tienen igualmente todavía algo “por debajo” o “abarcan” todavía algo: a saber, el *ente singular* de esta especie, la cosa singular o la propiedad particular de una cosa: *este* hombre, o el color castaño de los cabellos de este hombre. En este momento podemos ya comprender la relación entre *καθόλου* y *γένος*. Los dos designan un universal, a saber, en el doble significado de lo conceptualmente universal y del ente concebido conceptualmente.

Pero *καθόλου* es más universal; significa *todo* lo que “abarca”, por lo tanto también las especies de todos los grados y las diferencias de las especies; mientras que *γένος* significa solamente las estructuras fundamentales supremas y más universales.

Ahora nos queda abierto el camino para definir las relaciones de las dos especies de universalidades con el *τὸ τί ἦν εἶναι*. Aristóteles [198] lo ha considerado como lo que se expresa en las definiciones. Una definición no es un concepto cualquiera, sino solamente

“[...] cuando [el enunciado] lo es de algo primero. Y primeras son aquellas cosas que se expresan sin predicar algo de algo. Así pues, no habrá esencia de las cosas que no sean *especies de un género*”³⁴⁰, sino solamente de éstas (parece, en efecto, que éstas no se expresan ni por participación y afección, ni tampoco como algo accidental, συμπεβηκός)”³⁴¹ ...

Para todo esto existe un concepto, pero no definición y tampoco ningún *τὸ τί ἦν εἶναι*.

“¿O acaso también la definición, así como el *qué-es* (*τὸ τί ἐστίν*), se dicen en muchos sentidos? También, en efecto, el *qué-es* se refiere, en un sentido, a la entidad y a algo determinado (*οὐσίαι* y *τόδε τί*), y

340* Subrayado por la autora.

341* *Met.*, Z 4, 1030 a, 10-14 [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 290].

en otro sentido a las demás categorías, cantidad, cualidad y todas las otras de este tipo. Y al igual que el ‘es’ se da en todas las categorías, pero no del mismo modo, sino que en una se da de modo primario y en las demás de modo derivado, así también el ‘qué-es’ se da de modo absoluto en la entidad (*οὐσίαι*), y en las demás en cierta manera. Y es que cabe preguntarnos qué es la cualidad y, por tanto, la cualidad es de las cosas a que se corresponde el *qué-es*, pero no absolutamente”³⁴² ...

Así pues, el *τὸ τί ἦν εἶναι* simple y originario sólo es atribuido a la *οὐσία*, es atribuido a los otros por deducción y con una cierta variación. Esto no es una mera dualidad de nombres, sino los diferentes significados que tienen entre sí en relación íntima³⁴³.

[199] Habíamos deducido del hecho de que el *τὸ τί ἦν εἶναι* sea lo que es percibido en una definición, que debía ser un *universal* y que no era el concepto sino el ente “concebido”. Ahora podemos agregar que esta expresión es menos extensa que *καθόλου*, que designa todo lo universal; abarca las especies y, de nuevo, no todas las especies del ente, sino las especies particulares del género *cosa* (= *οὐσία*, en el significado ya aclarado del ente autónomo y propio a sí mismo, la “sustancia”). No es la cosa misma ni aun la *πρώτη οὐσία*, sino lo que determina a la cosa según su especie. Tampoco los géneros de cosas no derivables los unos de los otros, indican lo que es la cosa. Con *τὸ τί ἦν εἶναι* se expresa la determinación específica de grado más bajo, que no se divide ya en especies, sino que solamente se “individualiza”. Es lo último que todavía conceptualmente se deja captar y por lo que se deja captar cada cosa singular.

El *τὸ τί ἦν εἶναι* por el que la cosa, en cuanto lo *que es*, encuentra su definición conceptual, no es la cosa misma, ni *πρώτη οὐσία*. Frente a la cosa, por medio de su universalidad y su no ser autónomo se distingue ontológicamente. Por medio de estas dos características está unido a *καθόλου* y *γένος*. Si el término de ovala corresponde a todo esto, entonces debe ser usado -lo que ya hemos dicho anteriormente- en otro sentido diferente, al de *οὐσία* dado a la cosa singular. Por eso hay que distinguir de la *πρώτη οὐσία* como *δευτέρα οὐσία*. La característica preeminente de ser de *δευτέρα οὐσία* debe justamente consistir en lo que distingue de la *πρώτη οὐσία*: que es un

342* *Met.*, Z 4, 1030 a, 17ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 290].

343* Así se designa como “sano” tanto al hombre que se encuentra en ese estado, como a los medios que provocan este estado y los signos que ayudan a reconocerlo. (Es un ejemplo de un contenido de sentido en diferentes interpretaciones de la misma palabra, que se presenta a menudo en Aristóteles y Tomás).

universal, es decir, *comunicable* y un *envolvente*. [200] El género es comunicable a las especies que “forman parte” de él y por medio de las especies en las cosas singulares que participan de la especie. El comunicable abarca todo aquello en lo cual entra en cuanto “comunicado”; por otra parte es —en otro sentido— “abarcado” por aquello en lo que entra, en cuanto entra allí realmente y participa en su estructura”³⁴⁴.

8. *Diversos significados de οὐσία y su común consistencia de sentido: (existencia, realidad cósmica, determinación del quid y ser esencial, en cuanto diversas “preeminencias de ser”)*

Ahora es necesario aplicar a la δευτέρα οὐσία y a la πρώτη οὐσία lo que se ha dicho anteriormente sobre la duplicidad de significado y sobre su relación de significado³⁴⁵: πρώτη y δευτέρα οὐσία tendrán ciertamente algo en común que permita llamarlas οὐσία a las dos. Hemos tratado de expresar esta común consistencia de sentido diciendo que entendíamos por οὐσία, en los dos casos, un ente que tiene una preeminencia de ser. ¿No podría ser ésta una preeminencia de ser que las distinguiera a las dos de algo que les es diferente?

Todavía hay que considerar muchos factores en este tema. Si distinguimos del concepto el *ente*, que es abarcado por el concepto; entonces el ente ya estaba tomado en un sentido de excelencia, porque a los conceptos también les corresponde un cierto ser. Pero el ser de los conceptos es un ser “de segunda mano”, que no es originario, sino solamente deducido. [201] Los conceptos son formados, es decir, formados según un ente cuyo ser es independiente de ellos. Su ser está ligado a la contraposición de un mundo de objetos y de espíritus creadores, que se apropian espiritualmente de este mundo mediante un pensamiento que avanza paso a paso; es, pues, un ser doblemente condicionado y dependiente. Frente a este acondicionamiento y dependencia, tiene el ente, según el cual los conceptos son “formados” o “acomodados”, la preeminencia de ser de la *originalidad* y de la *independencia*. Uno estaría tentado a decir: los conceptos son “irreales”, pero el ente, comprendido en ellos, es *real*. No obstante, según lo que hemos dicho ya en relación al ser “esencial” y al ser “real”, la

344* Son “relaciones del ser” entre lo “universal” y lo “particular”, que corresponden a las relaciones *lógicas* del concepto con aquello que engloba su “extensión” y aquello que estructura su “contenido”.

345* Véase p. 750.

expresión de ser “real” debe ser reservada para un sector especial del ser originario e independiente: a saber, para el mundo en que existe acción y eficiencia. Los números, las formas puras, los colores puros y los sonidos puros no son conceptos, sino lo originario sobre el cual están formados los conceptos del número, de la figura, etc. Sin embargo, no son “reales” como el mundo de las cosas que se mueven y que cambian; que surgen y pasan y que causan ellas también tal devenir. No quisiera tampoco introducir la expresión *ser-ahí* para el ser originario. Recientemente este término ha sido empleado en otro sentido. Martin Heidegger lo ha empleado exclusivamente para designar el ser del yo³⁴⁶; Conrad-Martius lo emplea para el ser real (donde está incluido el ser del yo)³⁴⁷. Y se ve claramente que el mundo real [202] (el yo todavía en manera particular) son llamados “el existente”, con más razón que esas hechuras que no se imponen incontestablemente, sino que deben ser primero buscadas y sacadas de un cierto ocultamiento. Sin embargo, los términos “originario” e “independiente”, con los cuales queremos caracterizar al ser en el cual pensamos, no son acertados como términos definitivos, ya que el ser, aunque sea originario e independiente con relación a los conceptos, no lo es simplemente, como lo demostraremos pronto. El término más apropiado podría ser “existencia”, ya que corresponde al uso lingüístico de considerarlo, que es “meramente pensado” como “no-inexistente”; por otra parte no atribuimos solamente la existencia a lo real, sino que hablamos también, por ejemplo, de “existencia matemática”.

Llamamos, pues, existencia al modo de ser que, frente a ser pensado, se designa como el ente más originario y poseemos en lo *existente* un sentido de οὐσία, contenido en la πρώτη y en la δευτέρα οὐσία como núcleo noético común. Lo existente es aquello al que cual son “adecuados” los conceptos y en el que ellos toman su “medida”.

Ahora bien, en el ámbito del existente hay diferencias del ser y diferencias correspondientes del ente. El doble sentido de las “categorías” —el hecho de que representan al mismo tiempo formas de expresión y formas de ser— corresponde a la limitación del ser pensado (lógico) y de la existencia. En cuanto “formas ontológicas” clasifican las configuraciones pensadas como “formas ontológicas” lo existente.

346* *Sein und Zeit*, Halle, 1927, p. 7.

347* “Existencia, sustancialidad, alma”. (El tratado ha aparecido solamente en una traducción francesa en “Recherches Philosophiques”, París, 1932-1933, pero dispongo del manuscrito en alemán y saqué de él los pasajes que voy a citar más adelante). (Véase p. 872).

El corte más neto en cada uno de estos campos, es el que hay entre lo que *corresponde* a un ente (o que es “predicado” de un “objeto”) y el ente, al cual le conviene lo que le corresponde, o lo que “es su sustrato” (el objeto, del que es “predicado” algo). [203] Con relación al sustrato, lo añadido es dependiente y no autónomo, aquel es el sustrato originario y autónomo en un nuevo sentido. Lo añadido (la figura, el color, el tamaño de la cosa, etc.) *existe*; pero existe no en sí, sino en un otro, —precisamente en este sustrato— y tiene su ser por él o tiene “parte” en él. Por eso Aristóteles dice que el ποιόν, ποσόν, etc., existe “en cierto modo”, pero no “simplemente”, y posee ciertamente también “lo que es”, pero no en el mismo modo que el sustrato. Al sustrato, que existe en sí y simplemente, y que posee su “quid”, se le llama τὸδε τί, la cosa singular.

Para la cosa singular se usa el término πρώτη οὐσία. A diferencia del τὸδε τί, el τί ἐστὶ significaba “lo que es algo”: no la cosa misma, sino su quid. Éste, sin embargo, puede ser múltiple: el género, la especie hasta la última diferenciación generalmente perceptible, que determina el τὸ τί ἦν εἶναι. Así comprendido, el τί no designa ya a la πρώτη sino a la δευτέρα οὐσία. Sin embargo, ¿es necesario considerar como una δευτέρα οὐσία *todo* lo que se deja comprender como “determinación del quid”, y corresponde a todos una preeminencia de ser en el ámbito de lo existente, es decir, una preeminencia de ser frente a lo que le es dado?

La πρώτη οὐσία había sido caracterizada como el último sustrato, puesto que se pueden predicar otras cosas a partir de ella, mientras que ella misma no puede ser predicada a partir de ninguna otra cosa. *Lo que es una cosa no es un último sustrato en este sentido*³⁴⁸. De Sócrates se puede decir que es “un hombre” y que es un “ser viviente”. Podemos decir igualmente que es “hombre” o “ser viviente”. Las dos expresiones tienen un [204] sentido diferente, pero en ambos casos se predica la determinación de género o de especie de cada cosa singular. ¿Nos encontramos entonces ante una cosa diferente del caso en el que es predicado lo que “le viene dado”, como por ejemplo, cuando se dice Sócrates que es “grande” o sabio y que vivió en Atenas? Si decimos de Sócrates que es “un hombre”, lo incluimos en la comunidad de los que son “hombres”. La “especie” es entonces

348* Para las siguientes explicaciones véase las concernientes a los universales (capítulo III, § 10).

pensada como un “todo” cuyas “partes” son las cosas singulares que le pertenecen.

Igualmente el género seres vivientes puede ser comprendido como el todo compuesto de todas las especies de seres vivos, y por consiguiente de todos los seres vivos singulares. Así entendido, la especie y el género son un “algo universal que abarca un todo”. Sin embargo, Sócrates —y cada hombre— es “un hombre” puesto que es “hombre”, es decir, porque el hecho de ser “hombre” es lo que él es; ahora bien, en ser hombre se encuentra incluido el hecho de ser un ser viviente, y es una “parte” de lo que él es.

Por ahora no abordaremos todavía la cuestión sobre si con el ser-hombre, —en el cual Aristóteles ve el τὸ τί ἦν εἶναι del hombre singular,— se agota lo que es el hombre singular, si más bien en el ser Sócrates no se halla la determinación última de la esencia. En primer lugar vamos a explicitar más la diferencia entre “ser-hombre” y “ser-un-hombre”. El hombre singular es “un hombre”, ya que el ser hombre *pertenece* a su esencia³⁴⁹. No pertenece a su esencia, pero *está función* dada en su esencia o de ahí se sigue, el hecho de que es “un hombre”. La existencia del “género hombre” como el “todo”, cuyas “partes” son los hombres singulares, se desprende del hecho de que “hombre” es una cosa “universal” en el sentido de lo “comunicable”: de esta comunicabilidad de lo que significa “hombre” resulta la posibilidad de una pluralidad [205] de cosas singulares que “son hombres” y, por consiguiente, de una totalidad de “todo lo que es hombre”.

Anteriormente hemos designado hechuras o formaciones tales como “hombre”, “ser viviente”, etc., como “quid esencial” o como “unidades de sentido” y a su ser como *ser esencial*³⁵⁰.

Este ser en el fondo *no es todavía universal*, sino es lo que *hace posibles al ser universal y al ser singular*; es al mismo tiempo lo que *hace posible al ser pensado como existencia* (y comprendido en ella el *ser real*). Así llegamos a algo que no sólo es más originario que el ser pensado, sino también más que la existencia y lo existente³⁵¹.

Suponemos que precisamente era esto, a donde se dirigía el εἶδος platónico, y ahora comprendemos por qué los platónicos hacían derivar

349* Si no digo: su esencia *es*, entonces se indica de antemano que no veo en el ser-hombre *toda* la esencia del hombre particular, sino solamente una “parte” de su esencia.

350* Véase el capítulo III, § 6 y § 8.

351* Véase a este respecto lo dicho en el capítulo III, § 12, acerca de la relación entre las “ideas” y el “logos”.

var la preeminencia de ser de la πρώτη οὐσία, no para las cosas reales, sino para las "ideas". En el sentido *aristotélico* las "ideas" no pueden ser reconocidas ni como πρώτη ni como δεύτερα οὐσία; son de hecho, como lo ha señalado Aristóteles, un "tercero", para llevarlas al absurdo. Pero esto "tercero" es, como hemos visto, el fundamento del "primero" y del "segundo". Pero, por el momento el "segundo" tiene necesidad todavía de ser aclarado.

9. Género, especie y determinación esencial

Gracias a las últimas explicaciones, los términos "género" y "especie" han adquirido para nosotros un sentido múltiple. Exclusivamente nos referimos a los [206] *conceptos de género y especie*, a lo cuales no corresponde la preeminencia de ser de la "existencia". Al lado se encuentran los géneros y las especies como un *todo*, cuyas "partes" son las cosas singulares que les corresponden. Hay que atribuirles la existencia y aun la existencia real, según existen sus "ejemplares", es decir, si son reales o no. Porque su alcance debe extenderse a "todos los ejemplares reales y posibles", donde esta distinción tiene un sentido (sólo en el campo del devenir y del pasar, es decir, del ser real y temporal; esa diferencia, por ejemplo, no existe en el campo de las matemáticas; aquí todo lo que es posible, existe). Después, conviene reflexionar sobre lo que hace que las cosas singulares lleguen a ser "ejemplares" de la especie o del género. Decíamos que cada hombre singular sea "un hombre", esto está fundado en su "ser hombre". Lo que hace que la cosa singular llegue a ser un ejemplar de una especie o de un género, podemos designarlo como su *determinación de género o de especie*. Esto pertenece a la cosa misma³⁵². La última determinación de la especie es su τὸ τί ἦν εἶναι. Las determinaciones "más universales" están comprendidas en esta última, en cuanto la constituyen. Pero en sentido riguroso no es correcto hablar de "universalidad" con respecto a todo lo que es propio a la cosa misma. Es necesario "extraer" de las determinaciones de género y de especie de las cosas, se puede "sacar" el "sentido", que es el mismo en todos los ejemplares de una especie y de un género. El significado es lo "*communicable*" que puede "darse" en una pluralidad

352* Cuando Aristóteles dice que la δεύτερα οὐσία (entendida como género y especie) no es cosa particular, entonces se refiere ciertamente al *concepto* de género y de especie, además al género y a la especie como un todo omnícomprensivo, pero no a la *determinación* de género y especie.

de ejemplares. Pero lo *comunicado*, en cuanto asumido en la cosa singular, ya no es "universal". Pertenece a la esencia propia de esta cosa y puede ciertamente tener "semejante suyo" en otras cosas, pero no como "lo mismo" [207] puede estar acá y allá. Conviene ahora preguntarse cuál es la relación que existe entre la determinación de género y de especie y la esencia individual. Pero primero debe ser explicado cómo la determinación de género y especie, que de respuesta al ser del *quid*, se relaciona con aquellas determinaciones designadas como "categorías accidentales". Se trataba de establecer si al τί (εἶναι) le correspondió una preeminencia de ser respecto a ποιόν (εἶναι), ποσόν (εἶναι), etc. Ahora nos contentaremos con examinar la relación entre τί εἶναι y ποιόν εἶναι³⁵³.

10. τί εἶναι y ποιόν εἶναι (determinación del *quid* y del *así*)

"Esta cosa es una rosa". "Ella es roja". Son dos enunciados referentes a la misma cosa singular. Uno afirma algo de su τί εἶναι, el otro algo de su ποιόν εἶναι. Recordamos ahora que Hering³⁵⁴, en su tratado, había designado a la esencia de la cosa como τὸ τί ἦν εἶναι y ποιόν εἶναι. Son diferentes expresiones que, aunque significan la misma cosa, sin embargo no tienen el mismo significado y que, por la diferencia de su significado, pueden informarnos sobre la estructura de lo que indican. *Lo que* es la cosa y *cómo* es, no lo es independientemente el uno del otro. Del ser-rosa forman parte: el ser-rojo (o amarillo o blanco), el ser-formado-así o así, el ser oloroso, [208] etc; (pero en este caso, el distinto "así o así" indica posibilidades diferentes y limitadas). Al suprimir todo el ποιόν ya no queda ningún τί. Pero el τί es más que una "suma de índoles", y por eso el τί εἶναι nos informa más sobre la esencia de una cosa que el ποιόν εἶναι. El ser-rojo es un rasgo esencial singular de la rosa. El ser-rosa es una estructura en la que se insertan los rasgos individuales según determinadas leyes constitutivas. τί εἶναι y ποιόν εἶναι vienen a coincidir cuando entendemos por ποιόν εἶναι la totalidad de los rasgos esenciales, que les está prescrito por el τί.

353* La diferencia entre τί y τί εἶναι -*quid* y esencia- es digna de notarse. Corresponde a la distinción llevada a cabo entre género y especie como "sentido" universal por una parte, y la *determinación* de género y especie por otra. Véase el p. 756.

354* Op. cit., pp. 496 y ss., y pp. 504 y ss.

cuanto esencia (individual)? Hering hizo una diferencia rigurosa entre el *τοῦν* de una cosa, su "índole en el sentido más amplio", y su *τοῦν εἶναι*: "Al *τοῦν* de este caballo pertenece, por ejemplo, el color pardo de sus pelos, del cual yo puedo decir que es más claro que el color pardo del vestido del jinete. El *ser pardo* del caballo no puede ser más claro que el *ser pardo* del vestido"³⁵⁷.

Él admite solamente *ser-pardo* como un rasgo de la esencia. Si esto es exacto para un rasgo esencial, [211] debe ser también exacto para toda la esencia. Es evidente que el *ser pardo*, y no el color pardo, forma parte de la esencia de este caballo. Pero también el *ser* caballo pertenece a su esencia como lo que hemos llamado su determinación de especie. Puesto que en el hombre la última determinación de esencia es más evidente, tomemos otro ejemplo³⁵⁸. ¿El *ser-Sócrates*, y no "Sócrates", es la esencia de este hombre? Y si esto es así, ¿"Sócrates" es todavía una cosa diferente a este hombre y *ser-Sócrates* es algo diferente de la existencia, el *ser* real de este hombre? De otra manera se llegaría a hacer coincidir la existencia y la esencia en el hombre singular: las dos coincidirían en la "esencia real" que es la *πρότη οὐσία*. Las designaciones de "ser-viviente", "ser dotado de alma", empleadas para las formaciones singulares, no serían entonces improprias, sino al contrario completamente apropiadas objetivamente. Sin embargo, esto significaría la negación de todo lo que se ha dicho hasta el presente a propósito de la esencia y del *ser*: si la esencia y el objeto fuesen lo mismo, entonces caería por tierra el "principio de la esencia": según el cual cada objeto *tiene* su esencia y cada esencia es la esencia de *un objeto*. No sería posible concebir —con santo Tomás— la esencia como posibilidad, como potencia, y el *ser* como acto. Para la cosa singular sería eliminada la posibilidad del *no-ser*: la contraposición entre el *ser* finito y el *ser* eterno quedaría anulada. Este aspecto no puede ser exacto. "Sócrates" en cuanto designa la última determinación de esencia significa algo diferente del hombre Sócrates mismo y el [212] *ser-Sócrates* de este hombre debe ser algo diferente de su existencia.

357* Loc. cit., p. 496.

358* No abordaremos aquí la cuestión de si no existe ninguna tal última determinación esencial para las formaciones infrahumanas o para el hombre; es decir, ninguna determinación que vaya más allá de la determinación específica. (Véase a este respecto el capítulo VIII, § 2).

2. *Forma pura y forma esencial* (εἶδος y μορφή); *esencia individual, esencia real; esencia, potencia y acto; πρότη οὐσία en cuanto cosa originaria*.

"Sócrates" significa *lo* que es Sócrates y este quid —así como "hombre" y "ser viviente"— puede ser separado de la determinación del quid de este hombre y ser percibido como "quid esencial"³⁵⁹. "Ser-Sócrates" significa tener a "Sócrates" por quid o estar "en esta forma". Ahora bien ¿qué significa "en esta forma"? Con "forma" se suele traducir el término aristotélico μορφή. Aristóteles lo emplea alternadamente con εἶδος, pero ya hemos visto que esto sólo es cuando εἶδος no es empleado en el sentido de la idea platónica; ya que μορφή no significa algo separado de la cosa, sino algo perteneciente a la cosa. Para esto hoy se dice también la expresión "*forma de esencia*"³⁶⁰. Ya que "forma" ha tomado un sentido completamente diferente en la filosofía moderna³⁶¹. En ningún caso μορφή significa un recipiente vacío en el que podría verse cualquier "contenido". Aristóteles pone frente al concepto de μορφή, como aparentemente necesario complementarlo al de materia, la ὕλη. Ya hemos citado el ejemplo³⁶² por el que Aristóteles mismo explica lo que quiere decir: la materia es para él el bronce, la forma es la figura de la estatua, y la estatua entera como compuesta de las dos.

[213] Esta relación materia-forma se ha establecido como norma para la concepción del mundo creado y determinado todo el pensamiento de la Edad Media. Hemos mencionado ya ocasionalmente la viva discusión que estalló a propósito de los "espíritus puros" como constituidos de forma y de materia. Si se concibieran forma y materia solamente como conceptos alternantes, entonces sería necesario admitir este postulado. Pero sabemos que santo Tomás insistió siempre en la "pureza" de los "espíritus puros" que él designa como "formae separatae", como formas "separadas" y desprovistas de toda "materia". Si tal concepción es posible, entonces el sentido de la "forma" no ha sido agotado por la contraposición y la relación de complemento con la materia; y por lo tanto, no se puede determinar o definir sólo desde este punto de vista.

359* Con esto no se quiere decir que puede también ser apprehendido conceptualmente.

360* Según la edición alemana de la *Summa*, de la Asociación Académica Católica.

361* Véase p. 811.

362* Véase p. 738.

Entre las indoles de la cosa hay algunas que no pertenecen a su esencia, si entendemos por "esencia" la consistencia fija y permanente de su ser-*quid* y de su ser-*así* (por ejemplo, el ser-de-la-rosa-cubierta de-roció). Pero contribuyen a su "quid pleno", bajo lo cual entendemos la totalidad de la consistencia a la vez fijo y mutable³⁵⁵. Las cuantificaciones cambiantes como las que son permanentes poseen el modo de ser característico de "ser-en-algó", que es indicativo para todos los "accidentes". Igualmente las determinaciones de género y de especie son algo "que le viene dado" a la cosa; también su "ser-*quid*" está "en" la cosa y no es la cosa misma. Pero este "ser en" es diferente a aquél; con relación al ser-*quid* es fundamental: el "ser-*quid*" asume en sí el "ser-*así*"; cada "así" singular encuentra en el "quid" y cada "ser-*así*" encuentra en el ser-*quid* su lugar predestinado. Así resulta por el $\tau\acute{\iota}$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ una preeminencia de ser respecto a $\pi\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\mu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, no sólo en el sentido de la determinación última de especie, sino de toda la determinación de género y especie, preeminencia que hace aparecer justificando el considerar todo esto como $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ $\omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha$, aunque el $\tau\omicron$ $\tau\acute{\iota}$ $\eta\mu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ lo sea en sentido eminente.

[209]

11. *Sumario sobre los diferentes significados de $\omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha$ y de $\delta\upsilon$*

Conforme a todas las constataciones precedentes, hemos llegado ya a una mayor diversidad de formas del ser y del ente, que no se podía suponer con la simple división entre la $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ y la $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ $\omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha$. Tratemos ahora de dar un sumario provisional.

" $\omicron\nu$ " = ente

III. $\omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha$ = existente.

1. $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ $\omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha$ = $\tau\acute{o}\delta\epsilon$ $\tau\acute{\iota}$ (cosa singular).
2. $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ $\omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha$ = determinación de esencia en cuanto a determinación del *quid* (determinación de género y de especie hasta la última determinación) = $\tau\acute{\iota}$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ³⁵⁶.

355* Véase el capítulo III, § 4.

356* Según la expresión aristotélica es necesario entender por $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ $\omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha$ no sólo el $\tau\acute{\iota}$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ (ser-*quid*), sino también -y tal vez más especialmente- el simple *quid* ($\tau\acute{\iota}$).

2a. $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ $\omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha$ ($\pi\acute{\omega}\varsigma$) = determinación de la esencia en cuanto a determinación dada por el *así* = $\pi\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\mu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$.

III. $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$; = ente noético.

III. " $\omicron\nu$ " $\pi\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ $\delta\upsilon$ = $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ (ente esencial como fundamento del ser y como fundamento de la esencia para I y II).

1. Esencialidades = elementos del ser.

2. *Quididades* (*quid* esencial) = formaciones de sentido compuestas.

$\Pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ $\delta\upsilon$ = $\Pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ $\omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha$ = $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$

Primer ente = esencia-ser = sentido.

Sin embargo muchos puntos necesitan todavía de una aclaración.

[210]

§ 3. FORMA Y MATERIA

1. $\tau\acute{\iota}$ y $\pi\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\mu$ $\tau\acute{\iota}$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ y $\pi\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\mu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$.

La relación entre $\tau\acute{\iota}$ y $\pi\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\mu$ podría haber quedado clara. Pero la distinción $\tau\acute{\iota}$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ y $\pi\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\mu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ (ser-*quid* y ser *así*), de $\tau\acute{\iota}$ y $\pi\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\mu$ (*quid* y *así*) podría todavía crear dificultades. Hering declaró que el $\tau\acute{\iota}$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ (y el $\pi\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\mu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), en el sentido en que coincide con el $\tau\acute{\iota}$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) es la esencia de la cosa: por lo tanto por ejemplo: el ser-rosa. Tomado en su sentido muy estricto, esto debe conducir a un nexo profundo entre la esencia y el ser de la cosa. Por el $\tau\acute{\iota}$ "rosa" hemos comprendido primero el "quid esencial" o el "sentido", lo que no es ni una rosa singular ni la esencia de una rosa singular, pero que está realizado en cada rosa singular; luego el ser-*quid* de la rosa singular, su propia determinación de especie que le es inherente y que, aun no siendo todavía la última determinación de esencia, sin embargo, le pertenece. El último elemento es sólo el *quid* de esta rosa que la distingue de todas las demás (en todo caso de todas las demás que no son "completamente iguales" a ella, si consideramos la posibilidad de que puedan existir rosas "completamente iguales" a ella).

En esta última determinación, ¿hay que distinguir todavía el *quid* del ser *quid*? Y si hay que hacer la distinción, en este caso ¿puede entonces hablarse del último *quid* determinado o del ser-*quid* en

Ser-formado o ser en una forma debe tener otro sentido que el de estar formado como una figura de las "artes plásticas". "Ser Sócrates" significa que todo el *quid* y el *quomodo* de este hombre, también todo su hacer y padecer, en pocas palabras: todo lo que le pertenece a su ser es como si saliera de una raíz homogénea³⁶³.

Por eso el ejemplo del devenir y del crecer orgánicos, empleado junto al ejemplo de las figuras artísticas para ilustrar la *μορφή* es más adecuado; pues no es una simple imagen, sino que nos pone ante los ojos el asunto. La planta se desarrolla de la semilla conforme a una ley homogénea de formación. Raíz y tallo, hojas y flores, su manera de mantenerse [214] y de moverse y hasta la particularidad de su devenir y madurarse y marchitarse convergen en cuanto "exteriorización" múltiple de una "esencia". Sócrates camina y Sócrates habla, platica con un artesano, o refuta a un sofista célebre: todo esto son "exteriorizaciones de su esencia". Caminar, hablar, platicar, estas acciones tienen un sentido universal que se realiza dondequiera que un hombre hace algo semejante. Pero *así* como actúa Sócrates, no se halla en ningún sitio. Todo su hacer y dejar de hacer es *así* como "él mismo" es. Por eso se podría también decir que se trata de una exteriorización de su *ser-así*.

Pero *este* ser *así* posee otro sentido diferente al de algún rasgo esencial o del conjunto de sus rasgos esenciales. Es algo simple que vuelve en cada rasgo esencial, algo que hace de toda la esencia y de todo rasgo esencial algo único, de manera que la amabilidad y la bondad de Sócrates son diferentes a las de otro hombre —no son sólo otra— aunque se realice *la misma* esencialidad en los dos casos. El todo, que es *así*, se desarrolla en los rasgos singulares y en la vida de este hombre. Es una *esencia individual*.

Pero, ¿en qué sentido es su *ser*? Ante el problema: Sócrates "en realidad" fue tal como nos lo ha descrito Platón o Jenofonte³⁶⁴, entonces aparece la diferencia entre ser real y esencial, entre existencia y ser-*quid* o ser-*así*. Es posible que el "Sócrates real" haya sido diferen-

363* El "todo" hay que entender "cum grano salis". Una investigación de la esencia humana tendrá que examinar hasta qué punto lo que le pertenece al hombre corresponde realmente "a la esencia". Pero por el momento se trata solamente de dilucidar tomando como ejemplo al hombre, lo que hay que entender por "forma", y para esto se puede subrayar lo que es esencial en su unidad de una manera unilateral.

364 Jenofonte (c. 430-355 a.d.C.), discípulo de Sócrates; nos dejó varios escritos sobre el mensaje de Sócrates: *Dichos memorables de Sócrates*; *Apología de Sócrates*, etc.

te de la imagen esbozada por Platón. Pero la "imagen de Sócrates" transmitido por Platón nos muestra con viveza un hombre con una "impronta" muy especial. Tenemos delante de nosotros su "esencia individual"; pero este hombre (aceptando que esa posibilidad le corresponde) no es el "Sócrates real"; su esencia individual no es la "esencia real" de Sócrates.

[215] El "Sócrates platónico" en este caso sería como una "figura poética". Ahora bien, es necesario considerar los dos aspectos: 1) La figura poética con su esencia individual, ¿es algo "meramente pensado"? 2) ¿Cómo se distingue *en cuanto* real la esencia de "Sócrates real" de la de la esencia de la figura poética de "Sócrates"?

En lo que concierne a la primera pregunta, existen figuras poéticas de las que decimos que unas son "realistas" y otras "falsas", "desdibujadas" o "imposibles". Esta "realidad viva" o verdad viva no significa que las figuras tienen que corresponder a la vida real. El verdadero poeta tiene el don de "crear" figuras "vivas y verdaderas"; esta creación es, sin embargo, sui generis: de ninguna manera es "libre" en el sentido de una creación arbitraria. Mientras más auténtico y grande es el arte, más se parecerá a un concibir y alumbra y menos se parecerá a un trabajo de ensamblaje de artesano. La "hechura" creada tiene su propia íntima ley constitutiva a la cual debe plegarse el "maestro" si quiere hacer una obra de arte y no una "cosa artificial". Las figuras tienen su propia esencia, que se despliegan ante sus ojos. El artista debe observarlas para ver cómo se "comportan" en tal o cual situación, no tiene que imponerles. Existen, pues, para el artista tipos originarios, de los que debe apropiarse; su ser es independiente de su trabajo, y por lo tanto es presupuesto. Aquí tenemos "formas puras" delante de nosotros y se debe comprender qué significa "forma", independientemente de su relación con una materia. La esencia de Aquiles en Homero implica que se venga cruelmente de la muerte del amigo amado, que lleve el luto por él y le lllore como una muchacha enamorada, que encuentre con una piedad filial y tierna al viejo padre del enemigo vencido, y que mire su propio destino [216] con ánimo tranquilo³⁶⁵.

He aquí cómo "despliega" su *quid* y su esencia. A este "desplegar-se" le corresponde un significado especial. La esencia es una figura que se despliega: se despliega en sus rasgos singulares incluidos en

365* Véase Homero, *Iliada*, cantos 16, 19 y 21.

ella y se manifiesta plenamente (se hace actual) en el obrar y en el padecer³⁶⁶.

Lo característico de la "figura" es la de ser un diverso unitario: unido como un todo y al mismo tiempo desplegado en una diversidad de rasgos singulares: tal es el sentido de la *forma pura* tal como puede percibirse sin relación a una materia formada por ella, o para ser formada por ella.

El ser perteneciente al quid mismo de la esencia se encuentra en el desplegarse de lo que está encerrado (lo que no suprime el lazo de unión) y en el ser encerrado de lo que está desplegado. Si se trata de una figura espacial, entonces el despliegue de la esencia se realiza en una extensión espacial. Si se trata de una "figura temporal" (por ejemplo, una melodía o una unidad de vivencia), entonces al desplegarse de la esencia corresponde un devenir o hacerse real sucesivamente: espacio y tiempo pertenecen a estos modos característicos de ser.

Para volver a nuestra cuestión diremos que las figuras poéticas *auténticas* no son sólo pensadas, sino que son formaciones esenciales. Están bajo la ley de una forma cuyo despliegue ellas reproducen. Ellas mismas se despliegan según esta forma. (No son una "forma pura", ya que algo "material" pertenece a su estructura; así tratan de retener la forma y hacerla accesible para los otros: en el caso de la poesía la materia es el lenguaje, si no él sólo, por lo menos de manera eminente. Si no se trata [217] de obras maestras perfectas, las figuras poéticas se desviarán más o menos del modelo originario).

Así no sólo en el Sócrates real, sino aun en el Sócrates de Platón (suponiendo siempre que ese Sócrates no sea el real sino una figura poética) podemos distinguir el ser-Sócrates de él mismo. Ser-Sócrates quiere decir —decíamos— estar desarrollado en la forma "Sócrates"; podemos decir ahora: desarrollado según la forma "Sócrates". En la forma pura el quid, la esencia y el ser son inseparables. Ella es el quid que se despliega; en el desarrollarse del quid está su esencia: "esencia" y "ser" coinciden en el "ser esencial". Aquí tampoco la esencia puede distinguirse de su objeto. El Sócrates de Platón, por el contrario, "tiene" una esencia; esencia y objeto aquí no coinciden. La esencia de Sócrates le prescribe cómo desarrollarse según la forma pura.

366* "Separarse" y "abrirse plenamente" son expresiones para dos significados diferentes de "despliegue" o desarrollo que juegan aquí un papel (véase a este respecto las páginas siguientes). A esto se añade como tercero todavía la expresión "ser-desplegado". (Véanse pp. 766-767).

El quid y la esencia son todavía en él susceptibles de distinción; la esencia es el ser-quid del objeto; el "desplegarse" pertenece al quid como su ser y condiciona el despliegue respectivo del objeto.

Nos hace falta completar lo que ya hemos dicho para poder responder a la segunda pregunta: ¿cómo se distingue en *cuanto* real la esencia de la figura poética "Sócrates" de la esencia del "Sócrates real"? Hemos dado al concepto de la "forma pura" o "figura" tal extensión, que las figuras del espacio, del tiempo y las figuras de objetos y de personas (y tal vez otras cosas también) han sido comprendidas en ella, pero hemos visto que diferentes modos de figuras corresponden a los diferentes modos de desarrollarse. Un triángulo se despliega de una manera diferente a una melodía. Sin embargo, esos diferentes modos de despliegue poseen aún algo común [218] frente al despliegue completamente diferente que pertenece a las formas de "objetos reales". Para el triángulo con determinada longitud de lados y amplitud de ángulo el modo de su desarrollo está fijado.

Pero hay todavía *una* circunstancia que permite diversas posibilidades: a saber, la de la *posición*. Sin embargo, esta circunstancia no cambia para nada el triángulo mismo. Ciertamente pertenece al triángulo el que tenga que desplegarse en un determinado lugar y en una determinada posición, pero esta fijación exterior no agrega nada a lo que es en sí. Algo parecido pasa con el desarrollo de una melodía como una secuencia precisa de sonidos. Tales formaciones se despliegan al mismo tiempo solamente sobre un plano, no hay contraposición de superficie y profundidad, de su primer plano y de su fondo³⁶⁷.

Los objetos "reales" tienen una estructura mucho más complicada y mucho más profunda, y a ella corresponde la particularidad del despliegue de su esencia. Decíamos del hombre Sócrates que su esencia "se articula" en sus rasgos esenciales, y "se abre enteramente" en su obrar y dejar de obrar. Éstos son evidentemente modos diferentes de desplegarse. La fidelidad de amigo de Aquiles, la crueldad contra su enemigo, la ternura y su bondad, éstos son los diversos rasgos esenciales. Pero cuando persigue a Héctor en su huida alrededor de las murallas de la ciudad, y luego profana el cadáver de la víctima, entonces no se ve nada de ternura ni de bondad. Y cuando está sentado junto a su madre en la playa llorando su dolor y dejándose consolar, no se sospe-

367* Aquí pensamos solamente en las puras figuras espaciales y en las secuencias de sonidos sin tener en cuenta "los valores simbólicos" que podrían corresponderles.

charía tal crueldad. En su conducta aparece a veces un rasgo esencial, a veces otro. Lo que no se "exterioriza" en un comportamiento vivo queda escondido, y [219] no solamente velado al conocimiento, sino cerrado ontológicamente, como un capullo que no ha abierto³⁶⁸.

Con toda evidencia encontramos aquí nuevamente la contraposición entre *acto* y *potencia*. "Acto" es el "comportamiento vivo" del hombre, su "hacer y dejar de hacer" (estamos cerca de lo que la filosofía y la psicología modernas entienden por "acto"). "Potencia" es la *capacidad* de un correspondiente comportamiento vivo: en relación a esto es un grado preliminar, es un poder-ser; por otra parte es también su fundamento, y se caracteriza por una gran estabilidad³⁶⁹ frente a la fugacidad de la conducta cambiante; es algo que yace bajo la "superficie". Las capacidades o las facultades son los rasgos esenciales en que se articula la esencia. Se abre en cuanto mi "poder" pasa al correspondiente hacer. La esencia es lo más profundo en la entera formación, es el "fundamento", pero no un fundamento que queda fijo en la profundidad, como separado por la capacidad como por una capa intermedia de la "superficie" del comportamiento vivo, sino un fundamento, que va hasta la superficie, una raíz que sube y se levanta como un tronco y se desarrolla hasta las ramificaciones más finas. Y así el comportamiento vivo no es una "mera superficie", sino que está enraizada en la profundidad de la esencia.

Pero ahora aparecen nuevas dudas: la contraposición entre acto y potencia, ¿no estaba ligada a la esfera del ser real, del [220] devenir y pasar? Entonces podríamos comprender fácilmente que el despliegue de la esencia para "hombres reales" se lleve a cabo por el paso del comportamiento posible al real. ¿Pero esta contraposición debería tener lugar también en las figuras poéticas que, sin embargo, no son reales, o incluso en las "formas puras"? El profundizar estas reflexiones nos debe llevar a la respuesta de la cuestión sobre la relación entre la "esencia real" y la esencia de la figura poética. Nos hace pensar el hecho de haber llegado al contraste entre acto y potencia, especialmente en el curso de la consideración de una figura poética. La diferencia entre la crueldad como rasgo permanente de Aquiles y la

368* Estos dos aspectos pueden ser separados: es posible que un rasgo esencial sea visible en un tiempo en el que no se ha abierto en un comportamiento vivo: por ejemplo, la crueldad impresa en un rasgo del rostro.

369* Conforme a lo dicho anteriormente, está claro que no es de pensar en un "estar en el tiempo", sino un "ser conservado" de modo especial. (Véase el capítulo 2, § 3).

"actuación" de este rasgo en el modo de tratar de Héctor era clara. Pero si Aquiles entero nunca vivió, si es algo totalmente irreal, ¿qué sentido tendría hablar de un contraste entre un comportamiento posible y otro real? Aquí interviene la peculiaridad de lo que llamamos un "mundo poético", genéricamente, un "mundo de fantasía". Pero ya que tanto las figuras reales como las poéticas tienen su modelo originario en las "formas puras" y se despliegan según éstas, será bueno recordar una vez más en qué sentido conviene hablar del despliegue con respecto a las formas puras mismas.

Supongamos que el Aquiles de Homero se ha formado rasgo por rasgo siguiendo el modelo originario de las formas puras, y que de ninguna manera ha sido alterado; en este caso podemos decir que en este modelo originario están incluidos todos los rasgos singulares y todos los modos de comportamiento *posibles*. Podremos decir igualmente: la forma se despliega en los rasgos singulares y los comportamientos posibles que le pertenecen, pero por "despliegue" no debe entenderse un suceso temporal. La forma no es [221] propiamente una figura que "se despliega", sino una figura "desplegada"; para ella no hay devenir, no hay cambio ni transformación, puesto que no hay tampoco paso de posibilidad a realidad. Por eso hemos subrayado: "comportamientos *posibles*". La forma pura "Aquiles" de hecho no se "comporta". Pero en ella se esbozan de antemano todos los comportamientos posibles de un hombre que la "tiene como forma". En ninguna vida humana se realiza todo lo que es posible al hombre según su esencia. Incluso un poema no puede más que escoger entre las posibilidades de esencia sin agotarla. Sus figuras son "verdaderas" o "auténticas" siempre y cuando se mantengan dentro de los límites de las posibilidades de esencia.

En la vida humana real el desenvolvimiento de la esencia es un suceso temporal. Ahora no queremos examinar hasta qué punto se atiene esto para la "articulación" en rasgos esenciales. Porque para esto sería necesario una exposición más profunda de la estructura del alma, como si por el momento fuera obligado o fuera conveniente en este lugar. Nos bastará para ahora si se muestra el hecho de la "apertura de sí mismo" en el comportamiento vivo. Las "unidades de vivencia" nos habían hecho comprender primero la aparición entre el ser potencial y el ser actual, como todavía no ser vivo y vivo en el presente; y el paso del uno al otro como el modo peculiar de ser de la "vida del yo": un ser que es continuamente un devenir³⁷⁰ y un pasar.

370* Véase el capítulo II, § 2 y § 3.

La estructura de las unidades de vivencia nos ha conducido a examinar su relación con el ser esencial y el ser real, y el estudio de esta relación nos ha obligado a superar nuestro campo de la observación inicial, en parte por razones objetivas —ya que esa oposición va mucho más allá— y en parte por habernos acercado a [222] Aristóteles, para quien la realidad natural era lo “más cercano” de donde él había partido. Partiendo de la “realidad natural” del hombre, hemos vuelto a las unidades de vivencia. Pero ahora han tomado otro aspecto. Lo que llamábamos antes “vida-del-yo”, la encontramos ahora bajo la forma del “comportamiento vivo” del hombre. Mientras la primera nos parecía como un conjunto de unidades de vivencia que se suceden las unas a las otras, es la segunda como un emerger “desde la profundidad”.

La relación entre el “yo puro” y el “yo hombre”, entre “experiencias de vivencia puras y “comportamientos humanos” será el objeto ulterior de nuestra investigación³⁷¹. Ya se han hecho algunas consideraciones sobre este tema en las exposiciones del capítulo segundo. En este momento tales discusiones romperían el la relación contextual. Debemos aceptar provisionalmente el hecho de que las unidades de vivencia en cuanto tales no cambian su estructura si se consideran como modos de comportamiento de un hombre. Por eso debemos utilizar lo que se ha dicho antes a este respecto.

La emoción de Bismarck durante las negociaciones de paz en Nikolsburg³⁷² es una vivencia de cierta duración. El desarrollo nos es conocido de una manera bastante precisa gracias a la descripción dada en sus “Gedanken und Erinnerungen” [“Pensamientos y recuerdos”]³⁷³. El viejo emperador Guillermo (todavía rey en ese tiempo), que se dejaba generalmente guiar por su gran canciller, no estaba de acuerdo con las condiciones de paz tan indulgentes propuestas por Bismarck para Austria. Todos los esfuerzos de convencerle de la importancia de los motivos para ello fueron inútiles. El canciller abandonó por fin la lucha, vana ya, según parecía, y se retiró [223] a la pieza contigua. Entonces su gran tensión nerviosa provocó en él una crisis de lágrimas. Al día siguiente, después de un nuevo intento, vano también, llegó al punto en el que “afloró el pensamiento de que si no sería preferible para él caer de la ventana abierta del cuarto piso”³⁷⁴.

371* Véase el capítulo VII, § 3.

372 Se trata de las complicadas negociaciones para una paz entre Austria y Prusia (26-VII-1866) después de la derrota de Austria en Königgrätz (3-VII-1866); conversaciones que llevaron a desligar a Austria del reino alemán.

373* Volksausgabe [edición popular], Stuttgart, 1913, II, pp. 62 y ss.

374* Ibid., p. 67.

Pero alguien le tocó la espalda. Era el príncipe heredero —más tarde emperador Federico—, que generalmente era un adversario de la política de Bismarck. Esta vez se ofreció como mediador favorable con su padre; tuvo más suerte que Bismarck, y Guillermo dejó de resistirse. En este arranque de excitación ¿no se manifestó una profundidad escondida? Una descripción breve y simple nos hace ver la secuencia de las vivencias: la violenta tensión de una voluntad de hierro que tiende siempre hacia un fin reconocido como justo, el esfuerzo del intelecto a fin de elaborar las razones de manera convincente, el combatir una voluntad opuesta y terca, el abandono en presencia de una lucha aparentemente sin esperanza, y luego el relajamiento de las fuerzas después del cansancio excesivo.

Todo esto proviene de la profundidad de una “naturaleza” que se ha “exteriorizado” de esta manera. Se trata de un hombre que vive y muere por su deber, que se compromete con él con pasión hasta el fin, y que no puede abandonarlo interiormente aun cuando esté constreñido a romper exteriormente. La esencia se abre, se hace visible con los rasgos que le son inherentes y en cuanto se manifiesta en el “comportamiento vivo” a la altura del ser que le es accesible. Aquí es evidente que, a la vez, el “acto” en cuanto “ser” y el “acto” en cuanto “hacer”, están objetivamente ligados y que uno se complementa con el otro³⁷⁵. En este caso lo “real” se muestra [224] igualmente como “eficiente”; en efecto, la esencia sufre impresiones y, sacudida por éstas, “produce” en su profundidad “modos de comportamiento”, que se manifiestan también al exterior. Ahí está un *despliegue de esencia en un suceso real*. La diferencia respecto la esencia y el ser desplegado de una forma pura se hace clara.

Ahora bien, se presenta un problema: ¿cómo tal procedimiento es posible en la poesía donde, sin embargo, no tiene lugar ningún suceso real? También la cólera de Aquiles es una unidad de vivencia de determinada duración: continúa durante todo el tiempo en el que se desarrollan los acontecimientos narrados en la “Íliada”. En los versos de la introducción se muestra igualmente esta cólera como el tema del poema. Vivimos la provocación en razón de la conducta arrogante del rey Agamenón³⁷⁶, vemos cómo se mantiene con terquedad contra toda tentativa de aplacamiento³⁷⁷ y cómo en fin se libera bajo el efecto de

375* Si y en cuanto se realiza la esencia en el tiempo, alcanza en el ser activo la cima del ser.

376* Íliada, canto 1.

377* Ibid., canto 8.

un dolor todavía más profundo y bajo la influencia de fuerzas superiores³⁷⁸. En este caso el "comportamiento" se manifiesta también como si ascendiera desde las profundidades y como si se revelara la esencia. Y la "eficacia" trasciende los límites de la vida de este hombre solo, ya que se determina el destino de dos pueblos. Pero, ¿qué significa la "eficacia" de algo "no-real"? En el "mundo de Homero" pasa como en el mundo real. Sus hombres se comportan como hombres reales y están "formados" como hombres reales: tienen una esencia y su vida es el despliegue de esa esencia. Sin embargo, todo este mundo de Homero no es real, sino [225] un "mundo de ilusión".

Es un producto de la *imaginación*: el espíritu puede producir fuera de sí algo que se parece al mundo real, puesto que lo produce según los modelos originarios de lo real, pero es sólo *aparentemente* real. La ira de Aquiles no es una ira real, no brota realmente de la profundidad de la esencia y no es una esencia real la que allí se despliega. Aquiles no es ni una *πρώτη οὐσία*, no es algo existente en una realidad propia y autónoma. De igual manera que el "mundo" entero en el cual está colocado, es llevado por el espíritu del poeta (o del lector comprensivo). No "posee" su esencia, sino que le es "prestada". Y a la esencia prestada le corresponden los modos de comportamiento que le son de hecho "atribuidos" en la poesía o que le pueden ser atribuidos.

Dicho esto, la contraposición entre el mundo real y el mundo ficticio deberá ayudarnos a comprender lo que es realidad y ente real, y a resolver las cuestiones que se relacionan con él. Lo *real posee su esencia y la despliega en un suceso temporal*. Es la *cosa originaria* de este suceso, y el suceso, por su parte, es real y eficaz —por la fuerza de la causa—, a saber: produce otro hecho. Aquí la *esencia* es una *esencia individual y real*; —es propia de este objeto y de ningún otro— y es la *realización de una "forma pura"*, el "ser en esta forma" del objeto. En esta esencia se encuentran incluidos todo ser-*quid* y el ser-así del objeto: toda determinación de género y especie, también todo ser cualitativo, todo hacer y sufrir, todo el estar en relación como algo que "viene dado" como necesario o posible. Si suprimimos todas estas "determinaciones", no subsiste [226] ya ni esencia ni objeto. Es también comprensible que sin ellas no sea posible ninguna *πρώτη οὐσία*, aunque estas determinaciones mismas no son *πρώτη οὐσία*.

Si entendemos por la esencia el *τὸ τί ἦν εἶναι*, entonces existe una diferencia con Aristóteles, porque nosotros consideramos esta

expresión como una determinación individual y no como una determinación de especie. En el ejemplo del hombre-Sócrates, hemos visto que su ser-Sócrates es diferente de su ser-hombre, y está incluido en sí. En este ejemplo el hombre-Sócrates es la *πρώτη οὐσία* = la cosa originaria. Estamos, sin embargo, de acuerdo con Aristóteles en cuanto que él también considera el ser-hombre (que para él es el *τὸ τί ἦν εἶναι* de este hombre) como propio de este hombre, aunque se podría captar también como un concepto universal.

¿Hasta qué punto es necesario mantener la diferencia entre la esencia individual y la última determinación de especie en los infrahumanos? Éste será el tema de nuestra investigación especial sobre la esencia del hombre y de las cosas.

El concepto de la "cosa" puede ser tomado en una extensión que comprende todas las cosas originarias: hombre, seres vivientes infrahumanos y cosas "inanimadas". (De ordinario el lenguaje emplea, sin embargo, la palabra "cosa" en un sentido limitado; sea para las cosas "inanimadas" en contraposición a lo que es vivo, sea para designar lo impersonal en contraposición a la "persona").

Los objetos singulares que no son reales, —por ejemplo un triángulo singular con lados, ángulos y una posición definidos,— son un esto de aquí (*τὸδε τί*), pero no una cosa originaria (*πρώτη οὐσία*). Su despliegue no es un suceso temporal, real y eficiente, ni un emerger desde el fondo de la esencia, no hay en ellos verdadera "posesión de la esencia".

[227]

3. El concepto de forma según Aristóteles (primer ensayo)

Tiene que ser aclarado ahora cómo lo que Aristóteles llama "forma" (*μορφή*) se halla en relación a la "esencia" (*τὸ τί ἦν εἶναι*) como última determinación de la cosa y en relación a la "forma pura" (*εἶδος*) modelo originario de la cosa). Para esto, es necesario primero precisar más lo que Aristóteles entiende por *μορφή*.

Él investiga la forma en el campo del *devenir*.

"De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente, pero todas las cosas que se generan son generadas bajo la acción de algo, provienen de algo y lle-

378* Ibid., canto 17.

gan a ser algo. Este 'algo' lo refieren a cada una de las categorías, ya que [llegarán a ser] o esto, o de cierta cantidad, o con cierta cualidad, o en algún lugar. Las generaciones naturales son las que de aquellas cosas cuya generación proviene de la naturaleza: aquello de lo que provienen es lo que llamamos materia, aquello bajo cuya acción se generan es alguna de las cosas que son por naturaleza (τῶν φύσει τί ὄντων), y aquello que llegan a ser es 'hombre' o 'planta' o alguna otra de las cosas de este tipo, las cuales decimos que son entidades (οὐσίαι) en sumo grado. Por lo demás, todas las cosas que se generan, sea por naturaleza sea por arte, tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad para ser y para no ser, y tal potencialidad es la materia en cada cosa. De modo general, digamos que aquello de que provienen es naturaleza, y naturaleza es aquello según lo cual [llegan a ser] (lo generado tiene, en efecto, naturaleza: es, por ejemplo, planta o animal), y aquello bajo cuya acción [se generan] es la naturaleza entendida como forma de la misma especie (εἶδος) (si bien ésta se da en otro): en efecto, un hombre engendra a un hombre³⁷⁹.

"Del arte se generan todas aquellas cosas cuya forma (εἶδος) está en el alma. (Y llamo a la forma (εἶδος) a la esencia de cada cosa (τὸ τί ἦν εἶναι), es decir, a su entidad primera, πρώτη οὐσία)³⁸⁰.

Εἶδος posee aquí, evidentemente, un doble sentido: es a veces la esencia [228] del devenido, y así entendido viene a equivaler a la forma (μορφή), que le es inherente. Otras veces es el "arquetipo" que precede al devenir y al devenido y que es el punto de partida del movimiento, por el que llega a ser el que está deveniendo. El movimiento mismo es un movimiento del pensamiento, después es actividad exterior a que obra.

Sin embargo, tampoco el arquetipo es una "forma pura", sino que tiene su ser en un "esto de aquí": en la obra artística, por ejemplo, está en el espíritu del artista³⁸¹, en el devenir natural, por ejemplo, en el engendramiento de seres vivientes, es la esencia (y esto aquí significa determinación de la especie del procreador. En consideración de este doble sentido se puede decir

379* *Met.*, Z 7, 1032 a, 12-25 [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 298-300].

380* *Met.*, Z 7, 1032 a 31 - 1032 b, 1-2. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 300]. Recordamos que Aristóteles como lo que es "ante todo lo demás" οὐσία, no sólo la cosa entera, sino también su μορφή y ἄλη (Véase p. 739).

381* En el sentido amplio de arte (τέχνη, ars), en el que cada producción hecha según un plan es arte, el artesano y el médico son "artistas".

"que la salud se produce a partir de la salud, y la casa a partir de la casa, la que tiene materia a partir de la que es sin materia. Y es que el arte de curar y el arte de construir constituyen la forma específica, respectivamente, de la salud y de la casa. Por lo demás, a la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) la denomino 'entidad sin materia' (οὐσίαν ἄνευ ὕλης)"³⁸².

"De modo que [...] es imposible la generación si no se da algo preexistente. Es evidente que ha de preexistir necesariamente alguna parte, puesto que la materia una parte (es, en efecto, immanente y llega a ser algo en la generación). Pero ¿es también [la materia] una de las partes de la definición. Formulamos, ciertamente, de dos maneras que son los círculos de bronce: diciendo la materia, que se trata de bronce, y diciendo la forma específica, que se trata de tal figura, y ésta constituye el género en que se sitúa primeramente. Así pues, el 'círculo de bronce' contiene en su enunciado la materia"³⁸³.

Sin embargo, la estatua-columna "hecha de piedra", no se denomina como "piedra", sino como "de piedras", pues [229] "si se considera el asunto con atención, no podría decirse de modo absoluto que la estatua se genera a partir de la piedra [...], puesto que la materia de la cual derivan tiene que cambiar y no permanece como era"³⁸⁴. Lo que en sentido propio llega a ser no es ni la materia ni la forma, sino lo que contiene a los dos: ni el bronce ni la bola, sino la bola de bronce.

"Es evidente, pues, que ni se genera la forma (εἶδος) - o como quiera que haya de denominarse la configuración de lo sensible³⁸⁵ - ni hay generación de ella, y tampoco [se genera] la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) (ésta es, en efecto, lo que es generado en otro por arte, por naturaleza o por alguna potencia). Lo que hace [la causa productora] es que haya una esfera de bronce. La hace, efectivamente, de bronce y de esfera, ya que hace la forma en tal cosa, y ésta es esfera-de-bronce. Por otra parte, si hubiera generación de aquello en que consiste ser-esfera en general, sería algo que procedería de algo. Desde luego, lo generado tiene que ser siempre divisible, y una parte será esto y otra parte esto otro, quiero decir, lo uno, materia y lo otro, forma (εἶδος)"³⁸⁶.

382* *Met.*, Z 7, 1032 b, 11-14 [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 300].

383* *Met.*, Z 7, 1032 b, 31ss - 1033 a, 1-5 [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 301-302].

384* *Met.*, Z 7, 1033 a, 21ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 303].

385* εἶδος no significa aquí "imagen originaria" y μορφή no significa "forma esencial", sino que los dos términos designan la figura espacial visible y por lo tanto también diferente del τὸ τί ἦν εἶναι. Más adelante mostraremos claramente que para todos los objetos materiales la forma esencial y la figura espacial se encuentran en conexión estrecha.

386* *Met.*, Z 8, 1033 b, 5-13. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 304].

Se ha visto claro que nuestras propias reflexiones sobre "forma" y "esencia" se apartan en algunos puntos importantes de la exposición de [231] Aristóteles que acabamos de presentar; pero todavía hay que explicarlo con la mayor claridad. Primero es necesario mostrar cuáles son las cuestiones difíciles que resultan de la concepción de Aristóteles.

Aristóteles dice: a todo *devenir* corresponde algo *del cual* el que deviene llega a ser. No conoce el devenir que es un *ser llamado de la nada*: es decir, la *idea de creación* le es extraña. Lo que *llega a ser* es solamente el "compuesto" de materia y de forma: *materia y forma deben ser eternas*³⁹³. ¡Ellas están unidas la una a la otra desde siempre, o se deben pensar originariamente como separadas, la materia pura o la forma pura?

4. *El concepto aristotélico de materia (primer ensayo)*

No parece posible explicar la "forma" sin aclarar la cuestión de la "materia". Lo que ha sido designado como materia en los ejemplos citados hasta ahora —madera, bronce o piedra— no es materia pura, sino materia ya "formada" en el sentido de la determinación de la especie y que se le encuentra en fragmentos, cada uno de los cuales es un "esto de aquí" de determinada figura espacial, o bien una cosa real, una πρώτη οὐσία. Cuando Aristóteles dice: "Y llamo materia a aquello (ενεργεία) que en acto no es algo determinado, pero en potencia (δυνάμει) es algo determinado"³⁹⁴; así se podría primero relacionar esto con aquella materia, considerada como el todo prescindiendo de la formación en cada parte determinada (por ejemplo toda la madera que existe). Pero evidentemente no se debe entender así, inmediatamente [232] se dice que no hay principio ni fin para la materia: pero para las materias que conocemos por la experiencia existe un surgir y un desaparecer. Se piensa más bien en aquello que está subyacente para explicar el devenir y la desaparición de las cosas. Aristóteles cuenta el devenir y el desaparecer entre los "cambios" (μεταβολαί) y da de ello la razón: así como a cada cambio corresponde algo que cambia —así, en el cambio de lugar, una vez aquí, después allí; en el cambio de tamaño, algo que llega a ser más grande o más pequeño; para el cambio de índole, algo que, por ejemplo, ahora es sano, y des-

393* Éstos son los puntos que crearon las mayores dificultades a los pensadores creyentes de la Edad Media: árabes, judíos y cristianos.

394* *Met.*, Z 1, 1042 a, 27s. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 344].

"Así pues, es evidente por lo dicho que no se genera lo que se denomina forma (εἶδος) o entidad (οὐσία), mientras que el compuesto (σύνθετος) que se denomina según está sí que se genera, y que en todo lo generado hay materia, y lo uno es esto, y lo otro es esto otro"³⁸⁷.

Una vez más se afirma expresamente que el εἶδος no debe considerarse como un arquetipo que existe separadamente de las cosas singulares existentes y que no es necesario para explicar [230] el devenir. Pues en las cosas naturales el generador sería una cosa de la misma especie que el engendrado, "no son una y la misma cosa huméricamente, sino sólo específicamente: así ocurre en las generaciones naturales, en efecto, un hombre engendra a un hombre"³⁸⁸.

"Con que es evidente que no es necesario en absoluto establecer una Forma (εἶδος) como paradigma (παράδειγμα) (y, desde luego, uno las buscaría sobre todo para las realidades naturales, ya que éstas son las entidades por excelencia (οὐσία), sino que basta con que el generante actúe y sea causa de la forma específica (εἶδος) en la materia. Y el todo [resultante] es tal forma específica en estas carnes y huesos, Calias y Sócrates, que se diversifican por la materia (pues es diversa), pero que son lo mismo por la forma específica (εἶδος) (pues la forma específica (εἶδος) es indivisible)"³⁸⁹.

Si se dice que la forma (εἶδος) no deviene, se piensa inmediatamente en *lo que* es la cosa; pero Aristóteles acentúa expresamente que no se trata sólo de esto, sino también de la otra forma de ser (categorías):

"Y es que no se genera la cualidad (ποιόν), sino un leño de tal cualidad, ni se genera la cantidad (ποσόν), ni se genera la cantidad, sino un leño de tal cualidad. Estas indicaciones permiten, sin embargo, captar algo propio de la entidad (οὐσία)³⁹⁰: que es necesario que se dé previamente otra entidad (οὐσία)³⁹¹ plenamente actualizada que la produzca, por ejemplo, un animal si se genera un animal. Por el contrario, no es necesario que se den previamente la cualidad y la cantidad, a no ser sólo en potencia"³⁹².

387* *Met.*, Z 8, 1033 b, 16-20. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 305].

388* *Met.*, Z 8, 1033 b, 31s. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 306].

389* *Met.*, Z 8, 1034 a, 2-8. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 306].

390* Aquí es δευτέρα οὐσία = lo que es la cosa.

391* οὐσία ἐντελεχέει οὐσία = πρώτη οὐσία = una cosa de la misma especie.

392* *Met.*, Z 8 [9], 1034 b, 14-19. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 310].

pués enfermo-, así también en el cambio “según la ousia” (del “cambio sustancial”): debería tratarse de algo “que ahora es sustrato en tanto que algo determinado y posteriormente en tanto que afectado (kata steresin) por una privación”³⁹⁵.

Cuando los elementos se unen en una aleación química, estamos en presencia de un devenir y de un desaparecer tales. Los elementos desaparecen, surge la aleación. Pero, según Aristóteles, es necesario comprender este cambio de esta manera: se trata de algo que está, esto es, un sustrato que no surge y desaparece, sino algo que *permanece* en cuanto se transforma de una cosa en otra. Lo fundamental o sustrato es una materia que es únicamente un esto de aquí según posibilidad y no realmente, y para lo cual no hay más surgir ni desaparecer. Aristóteles subraya que cada cosa posee una materia particular, aunque quizás también todas las materias se dejarían reconducir en una materia originaria o una pluralidad de materias originarias³⁹⁶.

[233] Aristóteles duda sobre si debe considerar la materia como πρώτη οὐσία o no; su duda proviene tal vez del hecho de que él comprende por ella tanto las materias conocidas por la experiencia y formas como cosas (por ejemplo, la madera o el hierro), como lo indeterminado que se halla en el sustrato. Pero se puede igualmente dar esta interpretación a la materia en sentido de lo indeterminado si se piensa que ella no es llamada οὐσία real sino posible.

El último pasaje citado nos enseña que hay *grados de indeterminación*. La materia particular de cada cosa es indeterminada con relación a la cosa que recibe su determinación por su forma de cosa. Sin embargo, si estas “materias particulares” (οὐκεία ὕλα) son reducibles a una sola o a varias materias primas, entonces esta materia originaria debe ser algo todavía indefinido que, por una gradación de determinaciones (género, especie hasta la última determinación) conduce a las materias particulares. El concepto de la “materia particular” no me parece enteramente elucidado en Aristóteles. Pero a partir de ahí se hace comprensible que, según su concepción, la determinación específica por la materia particular en la que ella es recibida conduce a la existencia particular (es decir, que la materia es “principio de individuación”): porque ya que recibe “la materia divisible la misma

395* *Met.*, Z 1, 1042 b, 1-3. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 345].

396* En la materia prima, πρώτη ὕλη, los más antiguos presocráticos veían el *fundamento originario* (ἀρχή, principio) de todo ser; pero para la mayor parte de ellos la materia prima era un elemento determinado y no, como para Aristóteles, algo indeterminado.

forma en sus diversas partes”, son posibles muchos individuos de la misma especie³⁹⁷. Aquí me parece estar igualmente el punto de partida para la formación del concepto de la *materia signata* o *determinata*, de la materia espacialmente definida, en cuanto principio de individuación en *Avicena* y *Tomás de Aquino*³⁹⁸; [234] “llamo materia signada aquella que se considera bajo determinadas dimensiones”³⁹⁹. Pero trataremos esta cuestión ulteriormente.

Aunque cada cosa tenga *su* materia, sin embargo, es posible que de la misma materia lleguen a ser cosas diferentes: por ejemplo, de la madera se hace una caja o un lecho. La diferencia está condicionada por la “causa motriz”. Pero la causa motriz no está ilimitada en la elección de lo que ella puede hacer de una materia dada: “por ejemplo, una sierra no se haría de madera”⁴⁰⁰. De diferentes materias se puede también hacer algo igual (por ejemplo, una estatua de Hermes en madera o en piedra). En este caso “el arte (τέχνη) – es decir, el principio (ἀρχή – κινούσα) que actúa produciendo el movimiento – es, evidentemente, el mismo. Y es que si fueran distintos tanto la materia como el agente que produce el movimiento, también [sería distinto] lo producido”⁴⁰¹.

Aristóteles nos conduce por esta reflexión sobre la materia a la discusión sobre la forma: quiere mostrar que la materia sola no basta para explicar el devenir. Lo hemos señalado para sacar de ahí quizás explicaciones más precisas a propósito del concepto de la “materia peculiar”. Pero puede darse alguna confusión por el hecho de que los ejemplos han sido tomados de la actividad humana y no del devenir natural. Todo trabajo humano comienza, sin embargo, a partir de una materia concreta y definida, de una cosa real. Si un pedazo de madera es transformado en lecho, esto no quiere decir que una materia natural se transforme en otra, sino que se le da una forma espacial diferente a la misma materia: esto no es [235] una nueva forma de cosa (forma sustancial) sino solamente una nueva índole (forma accidental). No es cuestión de un devenir de una cosa, sino solamente de un “cambio” en el sentido estricto de la palabra. De hecho, Aristóteles

397* BAEUMKER, op. cit., p. 284.

398* Véase Roland GOSSELIN, op. cit., p. 59 y ss. y 104 y ss.

399* *De ente et essentia*, párrafo 10. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía (I)* Madrid 2001, p. 47]. Véase *In Boethium de Trinitate*, q.4, a.2.

400* *Met.*, Z 4, 1044 a, 28. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 354].

401* *Ibd.*, 31ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 354].

no admite como πρόωτη οὐσία lo que ha sido "creado" por mano humana⁴⁰². Las obras humanas no reposan en ellas mismas como las cosas naturales, sino que son sostenidos con el sentido o con la determinación final que fundamenta su ser peculiar por el espíritu: a saber, por el espíritu de lo que determina su fin y las formas correspondientes y por el espíritu de aquellos que entienden su fin y los "tratan" correspondientemente según este fin. Dada esta profunda diferencia de estructura, ¿puede la "obra" ayudarnos a comprender la cosa de la naturaleza, su materia y su forma? La "obra", si es una cosa que cae bajo los sentidos, tiene una materia que ella misma es ya una cosa de la naturaleza. Ahora bien, se puede pensar en las cosas naturales según el modo de las obras humanas sólo cuando se las piensa como hechuras que un "artista" o un "artesano" forma partiendo de una materia dada⁴⁰³.

Un mundo así no sería una "creación" en el sentido de nuestra fe. Ya hicimos notar que Aristóteles ignora una creación a partir de la nada. Por otra parte, su concepción no corresponde tampoco a un mundo que sería formado de una materia originaria que le precedería en el tiempo. Para Platón tal cosmogénesis era posible, puesto que admitía formas "puras" separadas de la materia. Pero si consideraba, como Aristóteles, las cosas sensibles como πρόωται οὐσάου, como una primera realidad, entonces era imposible pensar en su materia—no importa en qué momento— como existente separadamente de ellas. Así que si la materia originaria se pensaba como no-devenida, no podía ser considerada más que como formada: [236] esto es, el "mundo" mismo o la "naturaleza" debía ser afirmada como "eterna".

"Y el mundo es no *llegado a ser* e indestructible. Aquel que lo niega y piensa que una divinidad tan formidable y visible como el sol, la luna y el resto del cielo con los planetas y las estrellas, que en efecto comprenden todo un panteón, no difiere de las cosas hechas con las manos, éste se hace culpable de una terrible blasfemia"⁴⁰⁴.

Este pasaje es seguido de una frase significativa que parece reposar sobre la tradición oral:

402* *Met.*, Z 2, 1043 a, 4ss, 1043 b, 21ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 347-348, 351].

403* A esto corresponde el "demiurgo" en el "Timeo" de Platón.

404* Sacado del "Dialog über die Philosophie" (obras principales de Aristóteles, extractos, traducción e introducción de Wilhelm Nestle, Leipzig, 1934, p. 27).

"También Aristóteles tenía la costumbre, se cuenta, de decir irónicamente que hasta entonces él no había tenido miedo más que por su casa, que podría caer un día por tierra por los vientos violentos o por fuertes tempestades, por la ruina o por la construcción demasiado ligera; pero entonces un peligro mucho más grande le amenazaba por parte de personas que, por sus doctrinas, destruirían el mundo entero".

Leyendo estas antiguas expresiones, se cree sentir algo de la actitud original del hombre Aristóteles frente al mundo; comparadas a esta actitud, las argumentaciones filosóficas posteriores aparecen como sobreañadidas. El mundo le parece tan bien fundado y de una belleza tan formidable que nada puede mancharlo.

"El mundo no ha llegado a ser, puesto que una obra tan magnífica no puede haber tenido un comienzo por una decisión nueva, y es tan perfecto que ninguna fuerza ha podido jamás efectuar movimientos tan potentes ni cambios tales, ni ninguna vez podrá intervenir en la duración de los tiempos y llevar la destrucción y la caída de este edificio Cósmico"⁴⁰⁵.

Toda materia [237] está formada en la totalidad cósmica y toda fuerza capaz de formar está incluida en él. Así no hay nada fuera de él que pueda destruirlo.

"Pero el mundo no puede tampoco ser remplazado por ninguna cosa que existiese en ella misma. Porque en este caso la parte debería ser más grande y poderosa que el todo, lo que es un contrasentido. En efecto, el mundo pone en movimiento todas sus partes con una fuerza extraordinaria sin ser movido por una sola de ellas"⁴⁰⁶.

Difícilmente se puede imaginar un contraste más grande que esta creencia en el mundo y la alegría del mundo de Aristóteles frente al mundo y, por otra parte, la convicción de Platón, para quien el mundo sensible no era más que una imagen débil y perecedera de las ideas⁴⁰⁷.

Si el elogio del mundo tiene una resonancia un poco panteísta, ésta desaparece en su posterior doctrina de Dios. Ciertamente, Aristóteles no conoce ningún creador del mundo, pero admite un *impulsor del mundo*, eterno y puramente espiritual. El mundo mismo

405* Op. cit., p. 30.

406* Op. cit., p. 30.

407* A propósito de esta contraposición es significativa también la modificación aristotélica de la alegoría de la caverna de Platón (loc. cit., p. 32).

lo condujo a ello: el conjunto del mundo le parece como no creado y como imperecedero, pero *en* el mundo hay un devenir y un desaparecer, un movimiento que no cesa. Puesto que cada movimiento indica otro que lo causa, sin embargo que la serie no puede ser infinita, es necesario que haya un primer motor inmóvil⁴⁰⁸. Pero de momento este razonamiento no nos detendrá. Importa todavía ver más claramente lo que es la "materia". Hasta el presente sabemos que, según Aristóteles, ella jamás ha existido realmente como "materia pura" o ni puede existir; no posee en sí más que un *ser posible*; la materia es *real* sólo cuando está formada.

[238]

5. Materia y forma - potencia y acto

Aquí llegamos a la relación entre la cuestión de materia-forma y la de acto-potencia⁴⁰⁹. Es necesario tratar de aclarar la una por la otra. Cuando consideramos acto y potencia como *ser real* y *ser posible*, así como lo hemos hecho, es claro que la investigación acerca de lo que es οὐσία no puede pasar por alto esta contraposición. οὐσία contiene —así como lo hemos encontrado— el siguiente sentido: *ente, que tiene una preeminencia del ser con relación a otro*.

Por eso el ente era, en un sentido muy amplio, lo existente frente a lo que es meramente pensado. Entre los existentes, el *autónimo* tenía una superioridad sobre lo *no-autónimo*; esto último no participa del ser de un existente autónomo más que por su pertenencia a éste: se reduce a una determinación de género y de especie y a las índoles de los objetos autónomos.

La máxima preeminencia del ser fue atribuida por Aristóteles a las cosas reales: éstas son llamadas ante todo lo demás οὐσία y, por consiguiente, πρώτη οὐσία. Así hemos encontrado la conexión entre la οὐσία, en cuanto ente por excelencia, y la ἐνέργεια (realidad, acto); la realidad es la máxima preeminencia del ser; lo real es el ente en su sentido más propio. Por el contrario, la posibilidad (δύναμις, potencia) es el grado preliminar de la realidad, lo posible es un ente todavía no en el sentido pleno. Pero ahí donde hay un grado preliminar, hay también una ascensión hacia un grado superior: el paso de la

408* *Met.*, Δ 7, 1072 a, 21ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 488].

409* En efecto, al libro H de la "Metafísica", que trata de materia y forma, le sigue inmediatamente la discusión sobre potencia y acto en el libro Θ).

potencia a la realidad es el *devenir*, más precisamente, este paso pertenece al devenir, pues hemos visto anteriormente que el devenir en el sentido más preciso es un ser sacado de la nada [239] a la existencia; pero el ser en el cual está colocado interiormente es siempre al mismo tiempo "real" y "posible"⁴¹⁰.

En el ámbito del devenir existe contraposición entre realidad y posibilidad. Todo ente de este ámbito es también escindido por esta contraposición: no sólo el ente en el sentido más propio, la cosa misma, sino también todo lo que le corresponde "realmente" o le "puede" corresponder. Toda clase de *movimiento o cambio* es un *paso de posibilidad a realidad* y viceversa.

Sin embargo, ya que lo real, que está en devenir, —según Aristóteles—, es un compuesto de forma y de materia, estos "componentes" de lo real también deben estar relacionados con la contraposición de posibilidad y realidad. La materia *no formada* tiene solamente, lo hemos dicho, *un ser posible*. Sin embargo, el significado de esta afirmación no está todavía completamente claro, puesto que "posibilidad" y "realidad" tienen más sentidos.

Sólo de modo excluyente menciona Aristóteles la "posibilidad lógica"; en este sentido, una cosa posible significaría solamente que su contrario no es necesario⁴¹¹.

Aquí no se ve todavía un grado preliminar del ser real. Lo que se considera aquí es la δύναμις (potencia) en cuanto *capacidad*; y eso significa "el principio del cambio (ἀρχή)"⁴¹² o del movimiento que se da en otro, o bien [en lo mismo que es cambiado], pero en tanto que otro"⁴¹³. El ser curado se produce [240] en el enfermo que sana. El arte de sanar, sin embargo, la capacidad de sanar que provoca este "movimiento" no tiene su ser en el enfermo, sino en el médico (a no ser en el caso especial en que el enfermo fuera también médico). El solo arte de sanar, sin embargo, no basta para sanar ni para ser curado: debe agregarse la capacidad del enfermo de ser curado. El primero es una *capacidad de hacer*, el segundo una *capacidad de padecer*

410* Véase el capítulo II, § 3, 4.

411* *Met.*, Δ 12, 1019 b, 22ss; y H 1, 1046 a, 4ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 234, 364].

412* *Fundamento del ser* se dice por contraposición al fundamento lógico: el ser, que allí está contenido, debe distinguirse del simple ser-pensado; abarca a la vez la existencia como *devenir* y *suceso*.

413* *Met.*, Δ 11 [12], 1019 a, 19s. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 234].

(potencia activa y pasiva). Algo se llama capacitado o "capaz" en el sentido preminente, cuando puede hacer algo *bien*. (Por el contrario, la "incapacidad" no es un no-poder total, sino solamente el no-poder hacer algo bueno). Correspondiendo a esto, se trata de una excelente capacidad de sufrir, que capacita un cambio hacia el bien. Sin embargo, es una capacidad completamente excelente cuando algo tiene *poder* para resistir a todas las influencias exteriores y quedar absolutamente sin cambio, por tanto, de no estar sometido a ningún padecimiento. No obstante, Aristóteles retiene como significado fundamental de "capacidad" el del "principio del cambio producido en otro, o [en ello mismo, pero] en tanto que otro"⁴¹⁴.

La capacidad de hacer y la de padecer están ligadas de manera diferente. Primero, ambas están unidas en la misma cosa, ya que posee la capacidad de padecer y de provocar el padecer en otros. Además, a todo hecho de padecer pertenece un hacer o un obrar; pero aquel que obra y el que padece son cosas diferentes. Pero como fundamento del padecer no se da solamente la capacidad de padecer del paciente, sino el hecho de que "se da en el sujeto afectado, y es el principio (ἀρχή) del cambio" ... "Así, [241] lo grasiendo es combustible y lo que cede en ciertas condiciones es comprimible"⁴¹⁵...

Si se considera la materia como fundamento del ser con determinadas capacidades, no puede ser pensada como totalmente indeterminada y, además, no puede coincidir con las capacidades que tienen su fundamento en ella. Si a la "materia originaria" (prima materia) misma se le llama "potencia", no se le admitirá como fundamento del ser, o bien no se le considerará como completamente indeterminada. P. G. Manser⁴¹⁶ O.P.⁴¹⁷ se decide por la segunda solución: para él, la prima materia "no es —según su ser interno— una materia de sustancia determinada, pero sí es algo sustancial con relación al compositum", y por esa razón "no puede ser un 'nada'".

414* *Met.*, H 1, 1046 a, 10ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 364]. Véase también la discusión sobre acto y potencia en el capítulo I, § 1; capítulo II, § 1; capítulo III, § 8 y en lo que sigue, p. 765.

415* *Met.*, H 1, 1046 a, 23. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 365].

416 Gallus Maria Manser, OP, (Schwarzenegg 1866 – 1950 Friburgo). En la nota 25*, p. 611 Edith nos daba parte de la producción de Manser; recordamos especialmente *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo (Suiza), 1932; *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, Friburgo (Suiza), 1944; *Angewandte Naturrecht*, Friburgo (Suiza), 1947.

417* *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo (Suiza), 1935, pp. 601 y ss.

Así llegamos al extraño concepto de algo⁴¹⁸ indeterminado y, sin embargo, no enteramente indeterminado. A esta dificultad se le agrega otra: este algo indeterminado no puede ser una potencia en el sentido de una capacidad: por ejemplo, la capacidad de quemar o de alumbra. Por "capacidad" entendemos la facultad *para algo*, a saber, la facultad de un hacer o de un padecer determinados. Una "capacidad indeterminada" no es más difícil de imaginar que un "algo indeterminado". Manser parece encontrar la solución

"en la existencia del ser *potencial* (κατὰ δύναμιν) como intermediario entre la 'nada' y lo real'. Y esto es, pues, para el devenir corporal y sustancial precisamente la materia originaria que como sujeto es el fundamento de todo el devenir y el desaparecer, en cuanto lo que acaba de ser actualizado en ella, desaparece por la pérdida de la forma y [242] lo *nuevo* surge en ella como en una madre por la adquisición de una forma".

Pero no me parece que por esta explicación sea completamente resuelta la dificultad, pues claramente no se ha tenido en cuenta aquí la separación entre el *ser* y el *ente*. A propósito de la potencia, en el sentido de la capacidad, sólo puedo decir: es una posibilidad inherente a un ente. Y la "materia prima" debería designarse como este ente y no como ser posible. Sería un "algo", al que "correspondería" el ser (si no en la concepción aristotélica, sí en la doctrina tomista que considera la "prima materia" como *creada* y que no hace coincidir el ser y el ente más que para el primer ente no-creado).

Por el momento dejamos a un lado esto que entendemos como algo extraño⁴¹⁹. En los pasajes de Aristóteles que hemos citado, la dificultad me parece todavía superable, puesto que lo que se indica como "materia" no hay que comprender en el sentido de "materia prima". Si la grasa se designa como fundamento de ser de la combustibilidad, así con la grasa se entiende la materia, con la combustibilidad la capacidad, y ambas cosas no coinciden.

La "capacidad" tiene su raíz en la "materia", pero la "materia" no es aquí una materia indeterminada, no-formada; y por tanto, todavía no real, sino que es una materia determinada y real: en la

418* En el lenguaje acostumbrado cuando hablamos de "algo indeterminado" no pensamos en una cosa indeterminada en sí, sino en algo que no podemos *nosotros* definir.

419* Para la solución, véanse las pp. 791, 798ss.

cosa está de antemano lo que se puede hacer con ella. Pero la realización de esas posibilidades está, sin embargo, ligada a las facultades de actuación de otras cosas: el ser calentado depende del calor del que calienta, el estar-compuesto de las piedras de la casa depende del arte-del arquitecto. Pero "lo que es una unidad natural no puede padecer por sí mismo"⁴²⁰.

[243] La última anotación aborda la cuestión del paso del ser posible al ser real. Este paso se hace —como lo mostraremos— de manera diferente para el devenir natural y para la creación de una obra, según sea la "facultad" racional o no racional. (Todavía tendremos que verificar cómo se comportan entre sí estas dos clases de contrastes). Es importante para nosotros seguir dichas diferencias, ya que los ejemplos sacados de la esfera de la obra creada, como hemos visto, nos ocultan la relación entre la forma y la materia en la realidad natural más de lo que nos la descubren. Pero 'ante todo se trata de constatar ahora lo que Aristóteles entiende por "naturaleza"⁴²¹.

6. Naturaleza, materia y forma

"Se llama 'naturaleza' (φύσις), en un sentido, la generación de las cosas que crecen (si se pronuncia la 'u' alargándola), y en otro sentido, lo primero a partir de lo cual comienza a crecer lo que crece, siendo aquello immanente [en esto]; movimiento que se da en cada una de las cosas que son por naturaleza y que corresponde a cada una de éstas en tanto que es tal"⁴²². Se dice, por lo demás, que crece todo aquello que aumenta de tamaño (φύσσεται) gracias a otra cosa, bien por contacto y por unificación orgánica, bien por desarrollo, como los embriones. La unificación orgánica difiere, en todo caso, del mero contacto: en efecto, en el caso de éste [244] no es necesaria ninguna otra cosa aparte del contacto, mientras que en el caso de los componentes de una unidad orgánica hay algo —uno y lo mismo en ambos [componentes]— que hace que se unan orgánicamente en vez de estar meramente en contacto, y que constituyan una sola cosa según la continuidad (συνεχέως) y la cantidad (ποσόν), pero no

420* Op. cit., p. 28.

421* Para los lectores todavía no familiarizados con la "Metafísica", la fuente más importante para tales afirmaciones es el libro Δ, consagrado a dilucidar los conceptos básicos.

422* Por ejemplo, en un ser viviente, el movimiento propio en contraposición al movimiento de caída o a otro movimiento meramente corpóreo, del que depende.

según la cualidad. Además, se llama, 'naturaleza' lo primero de lo cual es o se genera cualquiera de las cosas que son por naturaleza⁴²³, siendo aquello algo informe e incapaz de cambiar de su propia potencia; por ejemplo, el bronce se dice que es la naturaleza de la estatu y de los utensilios de bronce, y la madera de los de madera. [...] De ellos, en efecto, está constituida cada cosa, conservándose la materia (πρώτη ὕλη). Y es que de esta misma manera llaman también naturaleza a los elementos de las cosas que son por naturaleza: unos dicen que el fuego, otros que la tierra, otros que el aire, otros que el agua, otros que algún otro elemento semejante, unos que alguno de ellos, y otros, en fin, que todos ellos. Además, y en otro sentido, se dice que la naturaleza es la entidad (οὐσία) de las cosas que son por naturaleza: así, por ejemplo, los que dicen que la naturaleza es la composición primera de las cosas o, como dice Empédocles⁴²⁴ 'no hay ninguna naturaleza de las cosas que son, sino solamente mezcla y separación de lo mezclado, si bien a esto lo llaman naturaleza los hombres'. Por ello, al referimos a cuantas cosas son o se generan por naturaleza (φύσει), no decimos que poseen la naturaleza correspondiente hasta que no poseen ya la forma (μορφή) y la configuración (εἶδος), aun cuando exista ya aquello de lo cual por naturaleza son o se generan. Y es que, ciertamente [245], el compuesto de lo uno y lo otro es 'por naturaleza' — por ejemplo, los animales y sus partes —, mientras que 'naturaleza' son la materia primera (πρώτη ὕλη) (ésta se entiende de dos maneras⁴²⁵, o primera respecto de la cosa, o primera en general: así y en el caso de las cosas de bronce, el bronce es primero respecto de ellas, pero en general lo sería el agua, suponiendo que todo lo que se derrite es agua⁴²⁶) y también la entidad (οὐσία), es decir, la forma (εἶδος). Ésta es, a su vez, el fin de la generación. A causa de esta [acepción], y por ampliación ya del significado, y en general, se llama naturaleza a toda entidad (οὐσία), puesto que la naturaleza es cierto tipo de entidad (οὐσία). De lo dicho resulta que la naturaleza, prima-

423* Desgraciadamente, en este lugar importante difieren las versiones manuscritas: en el manuscrito de París (P), falta el μή (no), y así resulta un sentido completamente diferente. Según esta versión los productos de arte serían solamente puestos como ejemplo; y propiamente con "naturaleza" se referiría a la "materia prima", de donde devienen las cosas naturales. Pero según las otras versiones, con "naturalezas" se referiría a las materias naturales encontradas por el trabajo del artesano.

424 Empédocles (c. 483/2-424/3 a.d.C), filósofo y médico griego; se conservan sólo los títulos de algunas obras; y de dos grandes poemas (*Sobre la naturaleza* y *Purificaciones*) se conservan fragmentariamente.

425* Aquí y en otros lugares, Aristóteles no emplea solamente el término ὕλη (materia) sino también πρώτη ὕλη (materia prima) no para lo indeterminado, sino para determinadas materias (bronce, agua).

426* Aristóteles y Platón explicaban la fusibilidad de los metales diciendo que eran agua.

riamente y en el sentido fundamental de la palabra, es la entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas. En efecto, la materia se denomina naturaleza porque es capaz de recibir aquélla, y las generaciones y el crecimiento porque son movimientos que se originan de ella. Y ella es el principio del movimiento de las cosas que son por naturaleza, y, en cierto sentido, es immanente en éstas, bien en potencia (δυναμίει ἢ ἐνεργείῳ), bien estado de plena actualización⁴²⁷.

Si Aristóteles en este resumen llama a la οὐσία de las cosas la naturaleza en el sentido más propio, no piensa ciertamente en la cosa misma, sino en lo que había llamado antes τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία: la "forma sustancial" o "forma esencial" según el lenguaje escolástico. A la "naturaleza" en sentido amplio corresponde luego la οὐσία en el sentido amplio de lo existente sin más.

[246]

7. *Devenir natural*

Lo dicho a propósito de la materia de las cosas naturales es de una gran importancia para nuestro problema. Ciertamente, la materia debe ser lo que está ahí, antes de que la cosa tenga todavía su "forma" o su "naturaleza"; ella es lo "no-configurado"⁴²⁸, de donde brota el devenir natural. Puesto que la materia es el fundamento del devenir, a saber, el punto de partida para el paso al ser-real, esconde en sí la *facultad* de llegar a ser la *cosa real* correspondiente, o es esta cosa según la posibilidad (δυναμίει, potencialmente). No es un no ente, sino que se encuentra en el grado peculiar del ser entre el no-ser y el ser real (actual, ἐνεργείῳ) que hemos llamado un *grado preliminar del ser real*. Aristóteles dice que la materia "asume en sí" la forma o la naturaleza. Este modo de expresarse es muy importante para comprender el ser y el devenir naturales. Pero encontramos allí una considerable dificultad. Que el bronce "asuma" en sí la "forma" del escudo y que exista ya antes de llegar a ser escudo es evidente. Sin embargo, ¿quién es el que "asume" la "forma" del rosal antes de que "llegue a ser" rosal? ¿Cómo es preciso imaginar la "recepción" y el "devenir"?

427* *Met.*, Δ 4, 1014 b, 16 - 1015 a, 19. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 213-215].

428* El término griego es ἀρρυθμιστον = lo que no está ordenado según la justa medida.

De nuevo buscamos la respuesta en el texto de Aristóteles:

"[...] en todos los vivientes se da el vivir y obras suyas son el engendrar y el alimentarse. Y es que para todos los vivientes que son perfectos - es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea - la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos - si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta - con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y [247] con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente -- la palabra 'fin', por lo demás, tiene dos sentidos: objetivo y subjetivo -. Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia inintermitida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie"⁴²⁹.

La capacidad de los seres vivos de engendrar a otros seres de su especie es considerada por Aristóteles como una facultad del alma. El alma ciertamente es la "forma de esencia" (οὐσία) de los cuerpos animados y en cuanto tal la causa de su ser. "Ella es, en efecto, causa fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados"⁴³⁰. Es al mismo tiempo el principio interior del movimiento, y el crecimiento y la disminución están fundados también en ella, porque

"nada envejece ni crece naturalmente a no ser que se alimente y nada, a su vez, se alimenta a no ser que participe de la vida. [...] Y puesto que nada se alimenta a no ser que participe de la vida, lo alimentado será el cuerpo animado en tanto que animado: el alimento, pues, guarda relación - y no accidental - con el ser animado. Por otra parte, en el alimento hay que distinguir dos poderes, el de nutrir y el de hacer crecer: de una parte, el alimento hace crecer, en la medida en que el ser animado posee cantidad, y de otra, alimenta en la medida en que es individuo y entidad⁴³¹: el alimento, en efecto, conserva la entidad y ésta pervive gracias a él en la medida en que se alimenta [248].

El alimento es, en fin, principio de la generación, no del viviente que

429* Aristóteles, *De anima*, B 4, 415 a, 14f... (NESTLE, *Aristoteles' Hauptwerke*; pp. 156 s). [ARISTÓTELES, *Acera del alma*, Madrid, 1983, pp. 179-180].

430* *Ibid.*, [ARISTÓTELES, *Acera del alma*, Madrid, 1983, p. 180].

431* ¿Es aquí la οὐσία nuevamente la cosa particular (ῥόδε τῷ) o, como antes, su "forma"? Ambos aspectos están muy cercanos en los seres vivos, como lo demostrará inmediatamente la discusión acerca de la importancia de la nutrición.

se alimenta, sino de otro semejante a éste, puesto que la entidad de éste existe ya y nada se engendra – sólo se conserva – a sí mismo. Luego el principio del alma al que corresponden tales funciones será una potencia capaz de conservar el sujeto que la posee en cuanto tal, mientras que el alimento es, por su parte, aquello que la dispone a actuar; de ahí que un ser privado de alimento no pueda continuar existiendo. Y puesto que intervienen tres factores – lo alimentado, aquello con que se alimenta y el principio alimentador – el principio alimentador es el alma primera, lo alimentado es el cuerpo que la posee y, por último, aquello con que se alimenta es el alimento. Y como lo correcto es, por lo demás, poner a cada cosa un nombre derivado de su fin y el fin en este caso es engendrar otro ser semejante, el alma primera será el principio generador de otro ser semejante”⁴³².

Ahora vamos a considerar separadamente los procesos de la nutrición y de la generación, considerados aquí como unidos en conjunto, para captar así, en la medida de lo posible, la relación entre forma y materia en las cosas naturales. Más adelante será necesario preguntarse si lo que aquí está establecido para los seres vivos vale también para las “cosas inanimadas”, en cuanto a que ellas son “mera naturaleza”, es decir, no trabajadas todavía por la mano del hombre.

8. La nutrición como ejemplo de una “formación” de “materias”

En lo que concierne a la nutrición, se ha establecido una triple distinción: el alma como la que nutre, el cuerpo como lo nutrido, el alimento como aquello por lo que es alimentado. Así, conviene considerar el alma como “forma, el cuerpo vivo (es decir, el cuerpo animado como [249] la materia formada por esta forma y el alimento como lo que es todavía no-formado y susceptible de recibir una forma.

Pero esta “no-formación” no es simplemente una ausencia de forma pura y simple. Las materias nutritivas son informes solamente en la medida en que ellas todavía no están “informadas” al cuerpo, y que llevan en sí la *posibilidad* de tal ser-formadas (*la potencia pasiva*). Y, en este sentido, esas materias nutritivas son para el cuerpo una *materia originaria*, pero no lo son simplemente, pues son cosas enteramente determinadas y reales. Para encontrar una *materia prima* propiamente dicha, algo simplemente no formado (suponiendo que esto pueda “encontrarse”), estaríamos obligados a volver mucho más atrás. Pero, por el momento, es importante el que hayamos encontrado en la

⁴³²* Op. cit., [ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid, 1983, pp. 181-184].

nutrición un proceso natural, a cuyo propósito se puede hablar, con todo derecho, de “dar forma”.

A este propósito, es necesario hacer todavía muchas distinciones: la transformación química de las materias absorbidas en materias susceptibles de permitir ser “formadas” de parte del cuerpo, y la constitución del cuerpo a partir de materias así preparadas⁴³³. La “elaboración” de las materias nutritivas permite retirar lo que en ellas es útil para el cuerpo y poner aparte lo que es inutilizable. Antes de comenzar este trabajo (la digestión), las materias recibidas son cuerpos extraños y lo que es inutilizable sigue siendo cuerpo extraño y debe ser eliminado de nuevo. Pero lo que es útil recibe una “información”, es agregado al cuerpo vivo, en cuanto a cuerpo espacialmente configurado y articulado, y experimenta la “animación”, que hace de ella una parte del cuerpo animado y por consiguiente un instrumento (órgano) del alma [250] y de sus actividades. El empleo de materias nutritivas para la estructuración de un cuerpo de una determinada figura nos recuerda la formación de una obra de arte.

Sin embargo, la toma de forma esencial consiste en la animación: es fundamental para la constitución de la configuración espacial, que aquí precisamente no se realiza como en una obra humana –por ejemplo, la construcción de una casa– por la acción magistral desde fuera, sino *naturalmente* en el interior mismo del todo natural, en el que las materias, que sirven para la construcción, son introducidas por este centro vital que llamamos *alma* (en el sentido amplio que la palabra alma posee en la lengua de Aristóteles y en la de los escolásticos). Precisamente porque la obra de arte no posee esta unidad de un todo mantenido interiormente, no es una *naturaleza* ni una *sustancia* (οὐσία)⁴³⁴.

Desde el punto de vista del ser vivo que, gracias a la nutrición, se mantiene en la existencia y se desarrolla, se trata de un proceso en el que el ser vivo anima a una materia inanimada, “asimilándola” y haciendo de ella una parte de sí misma. La *capacidad* de obrar así per-

⁴³³* La unión y la separación de las materias se producen según las mismas leyes que en los procesos químicos en la naturaleza exterior, se pueden expresar en las mismas fórmulas. Sin embargo, no se trata de un mero proceso químico, sino de un proceso vital; depende del estado general del ser viviente, cómo asimila los alimentos ingeridos.

⁴³⁴* Cuando se califica una obra de arte de “animada”, no es más que un modo simbólico de expresarse. La “idea” que “vive en ella” no vive realmente en ella, sino que le es “conferida”.

coincidir. Ya hemos encontrado este pensamiento [252] y hemos visto las dificultades suscitadas por tal concepción⁴³⁵. Todo ser es el ser de un ente. (En cuanto al ser primero, en el que el ser y el ente son una sola cosa, podemos aquí dejar de considerarlo ya que la contraposición de acto y de potencia tampoco es eliminada). Un "ser posible", sin un "algo" del que es el ser, no puede ser puesto para sí.

Nos hemos explicado claramente que toda realidad finita es al mismo tiempo real y posible; es decir, una parte de su naturaleza es efectivamente realizada, pero otra cosa espera la realización. Lo real es aquí fundamento de lo posible. ¿Se puede concebir algo posible sin tal fundamento de la realidad? El concepto aristotélico de materia admite ambos significados: Las materias que han sido ya formadas, pero que llevan en sí la posibilidad de otra formación, y lo que es completamente informe, lo que no es todavía real, sino solamente posible. Chocamos siempre con esta ambivalencia.

Aristóteles pensaba lograr conducir a la unidad estos dos significados llamando a la $\psi\eta\eta$ que había supuesto para explicar el devenir: un "ente que desde cierto punto de vista es un no-ente, o también un no-ente que desde cierto punto de vista es un ente"⁴³⁶.

De hecho, la primera y la segunda mitad de la definición designan cosas diferentes: el ente que desde cierto punto de vista no es, equivale a lo real susceptible de recibir otras determinaciones; el no-ente que desde cierto punto de vista es, equivale a lo que no es todavía real, sino solamente posible. El primero se nos presenta en toda la realidad natural, el segundo por el contrario suscita tan graves dificultades, que se comprende por qué Baeumker no quiso de ninguna manera tomarlo en consideración⁴³⁷.

Él lleva el concepto aristotélico a un [253] "realismo que va demasiado lejos": la posibilidad de un nuevo estado, fundado en una naturaleza real, la considera como una realidad propia⁴³⁸. ¿Pero es tan fácil terminar con el concepto de "materia prima"? ¿No nos remite a algo que se deja capturar intuitivamente?

435* Véase p. 783.

436* Véase BAEUMKER, op. cit., pp. 212 y ss., y según ARISTÓTELES, *Física* I, 8, 191 a, p. 583.

437* Véase su crítica del concepto aristotélico de la materia, op. cit., pp. 247 y ss.

438* Op. cit., p. 252.

tenece a su esencia: está hecho de tal manera que pueda asimilar materias que le son extrañas y la actualización de esta facultad (el acto de esta *potencia*) es una manera de ser de su ser, que es vida, una *actividad de vida*. Así, el ser viviente ya está presupuesto como viviente real; y en primer lugar no es nutriéndose como lo llega a ser y recibe su *forma*, sino actúa fundándose en su forma propia. Sin embargo, las materias absorbidas adquieren en el curso de la nutrición una nueva formación real: llegan a ser algo diferente de lo que eran antes.

[251

9. Elementos y materia prima. Ambivalencia del concepto aristotélico de materia

Cuando se forma el agua con el hidrógeno y con el oxígeno, llega a la existencia una cosa nueva en lugar de aquellos elementos primeros. Según la concepción aristotélica debería haber un sustrato que recibe una nueva "naturaleza" o "forma", mientras que pierde la antigua. Y si esto es el *último* sustrato, entonces no puede ser más que la buscada "materia prima" en el sentido propio de la palabra: algo indeterminado y, considerado en sí, no real.

De hecho, para Aristóteles la naturaleza es concebida como una construcción jerarquizada de formas y de materias: las cosas corporales conocidas empíricamente están compuestas de elementos (los cuerpos celestes son sacados del éter, los cuerpos terrestres se componen de fuego, agua, aire y tierra); los elementos representan el grado más bajo de la "materia formada"; lo que ha sido formado en esos elementos es la "materia prima". Pero, en sí, la materia prima no posee jamás la existencia-sin recibir una forma; y nunca ha tenido lugar un formarse como proceso temporal, por el que fueron formados en elementos. Si esto es así, ¿qué es lo que obliga a Aristóteles a admitir de manera general una estructura tan extraña y hacer la distinción entre forma y materia en las cosas naturales? Manifiestamente es la posibilidad del paso de una cosa a otra.

Aristóteles cree en la posibilidad de la transformación de un elemento en otro elemento y sólo puede explicarse por la presencia, en esos dos elementos, de un sustrato común que tiene la posibilidad de ser tal o cual elemento. Según esto el *significado de materia prima* es la *disposición de recibir* todas las formas de las cosas, la *posibilidad de llegar a ser todo*. Ahí se agota: en el hecho de ser el *grado preliminar de lo real* (δύναμις, potencia). Así, *potencia* y *materia* parecen

10. El concepto de materia según Aristóteles y Platón

Es llamativo que *Aristóteles* y *Platón*, partiendo de caminos enteramente diferentes, hayan llegado los dos a lo que Aristóteles llama la úle (*Platón* no se sirve todavía de esta expresión). Para Aristóteles es el fundamento buscado para explicar el dato incontestable de experiencia del *devenir*: *Platón* parte del punto de vista de la *distancia* que existe entre las "ideas" y sus "imágenes", las cosas terrenas, a un tercer elemento que aclara esta distancia: una "nodriza" o una "receptor" de todo lo que deviene; ella es "una esencia invisible, informe, que recibe todo, que participa en cierta medida de lo inteligible de una manera muy difícil de entender..." Bäumker trató de demostrar con mucha agudeza que *Platón*, por esta "materia primaria" no designó otra cosa que el espacio vacío⁴³⁹, aquello *en lo que* los cuerpos se encuentran y no aquello *de lo que* están constituidos. No hizo diferencia entre los cuerpos matemáticos y los cuerpos físicos; por lo tanto tampoco entre el espacio y lo que llena el espacio. Si en el *Timeo* se habla además de la "materia primaria" de la "segundaria", "de una materia visible y corporal, independiente de Dios y por lo tanto eterna, que ya existía antes de la formación del mundo", de una materia no ordenada, en una masa que se encuentra en un movimiento [254] irregular, que es ordenada y regulada por solo Dios; así Bäumker (con Zeller) no reconoce el auténtico pensamiento de *Platón*, sino simplemente una "aceptación pasajera de la antigua concepción del caos". Se podría objetar que lo que *Platón* nos expone bajo la forma de un mito, podría ser, sin embargo, considerado como una cosa más seria; y que él, aunque fuera de la materia (que ha designado él mismo como el espacio) introduce todavía una materia segunda, es que no ha considerado la primera como suficiente para llenar la función reservada precisamente al "tercer" elemento, situado entre las ideas y las cosas sensibles, a saber: explicar su distancia.

Pero no se trata aquí de examinar el pro y el contra de las distintas concepciones posibles de *Platón*. El encuentro de espíritus tan diferentes como el de Aristóteles y *Platón* en la exigencia de algo que les parece indispensable para poder comprender la naturaleza sensible (o más bien el hecho de que Aristóteles se ha detenido en una concepción semejante a la de *Platón* a pesar de su visión del mundo completamente diferente) nos permite reconocer solamente como una mues-

439* Op. cit., pp. 184 y ss.

tra de que estos dos autores veían algo objetivo, aunque como lejano y oscuro, algo que conviene ahora profundizar más todavía.

11. Tentativa de una clarificación objetiva: *materia*[formada], *materia*, *masa pura*.

Si entendemos por ideas platónicas lo que hemos descrito como "esencias" o "quididades" o también como "formas puras", y si ponemos bajo nuestra mirada el mundo de las cosas sensibles, el contraste surge inmediatamente: de un lado, se encuentra todo lo que escapa a todo devenir y a todo cambio, lo que es acabado en sí, independiente de todo lo que pasa en este mundo, y accesible sólo al espíritu; del otro lado, un mundo de cosas que "entran en la existencia" y se desarrollan, mientras que [255] actúan sobre otras y experimentan a su vez influjos; y se "afirman" en la lucha frente a otros, y después de algunas "vicisitudes", terminan, sin embargo, por desaparecer; además hay un mundo que cae bajo nuestros sentidos con una insistencia incontestable. Pero lo que acabamos de decir para caracterizar este mundo sensible vale igualmente para las formaciones en cuya configuración lo espiritual tiene ventaja sobre el elemento material y espacial⁴⁴⁰.

Sin embargo, en el contexto presente, en el que nos importa llegar al fondo del elemento material en cuanto tal, nos limitaremos a la "naturaleza exterior"⁴⁴¹. La expresión "naturaleza exterior" no significa lo que está "fuera de mf", sino lo que en cuanto a su esencia está configurado al exterior⁴⁴². Esto es todo lo material⁴⁴³.

Sin embargo, el hecho de estar configurado al exterior no significa que se trate de una cosa material. Una imagen real producida por el juego de un espejo correspondiente tiene también una configura-

440* Donde se oponen "espíritu" y "materia", allí la materia debe entenderse como llenando un espacio. Más tarde se examinará la cuestión sobre si también en el interior de lo espiritual se puede hablar de una materia (capítulo VII, § 5, 6).

441* Las siguientes exposiciones vienen a unirse a la investigación de la "materialidad" en H. Conrad-Martius, "Reäontologie" (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, t. VI, Halle, 1923, la paginación lateral es dada según la impresión especial).

442* Op. cit., p. 33.

443* En el sentido en que hemos empleado hasta aquí la palabra como traducción de la expresión aristotélica de $\psi\lambda\eta$ = materia. Pero dado que H. Conrad-Martius distingue todavía entre "materia" y "sustancia", hablaremos allá donde presentemos sus exposiciones, también de materia.

ción al exterior, y además "real" y no simplemente "aparente". Pero si al principio hemos tenido por una cosa auténtica y descubrimos ense- guida la ilusión, "el asunto cambia": lo que tomábamos por una cosa importuna y realizada en sí misma, se transforma en una cosa vacía e ilusoria.

Se trata de una cosa que no está fundamentada en sí misma, [256] sino que "necesita esencialmente [...] otra fuente de realidad"⁴⁴⁴. Existe *solamente hacia fuera*, *no en sí*, y "por tanto [...] *no desde sí mismo hacia el exterior*..." Por el contrario, lo que es material está y subsiste en una plenitud propia y así se manifiesta hacia el exterior. Se traduce en un fenómeno sensible, que es lo que se manifiesta en cuanto tal. Las meras unidades fenoménicas no tienen ningún "lugar propio". Son provocados por algo que les es exterior y se desvanecen en el momento en que desaparecen estas condiciones externas de su existencia. Una cosa material no puede perder su existencia de una manera tan simple. Goza de una *seguridad sólida*, pero al mismo tiempo esa seguridad se acompaña de una *existencial inmovilidad* y *una fijez*a. Este carácter diferencia al elemento material no solamente del ser móvil o fugaz de la mera unidad fenoménica, sino también de las esencias, que no se manifiestan fugazmente en el mundo exterior; pero no a causa de condiciones externas, sino por propia fuerza; las esencias "pueden [...] cubrirse en modo vital en el envoltorio de esta existencia"⁴⁴⁵. La puesta material natural excluye la posibilidad "de incorporarse en esta existencia gracias a una fuerza sustancial propia y de poder de nuevo evadirse". El cuerpo vivo material "ya no es una expresión originaria propia" de una libre fuerza que se sustantiviza"⁴⁴⁶.

Si ahora tratamos de comprender lo que es materialidad en cuanto tal, encontramos aquí en todo caso una *sujección al espacio*, pero una sujeción al espacio [257] *sui generis*. La unidad fenoménica es también una configuración espacial, pero ella no *llena* el espacio, no brota de su *profundidad*. Todo lo que es material posee una profundidad escondida que, se manifiesta como superficie externa; pero por

444* Op. cit., p. 37.

445* Op. cit., p. 42.

446* Op. cit., p. 43. La palabra "cuerpo" vivo no sólo debe ser entendida aquí en el sentido estricto de cuerpo humano o animal; designa -en el sentido más general- la quietud llevada por un soporte real y realizada en él (en este sentido se puede también hablar de un cuerpo "espiritual"), en cuanto cuerpo cuerpo vivo corpóreo, pero llenura o contenido sustancial en una figura espacial. (Véanse pp. 30s).

una serie de cortes apropiados, aflora siempre algo nuevo en la superficie, pero aun si se le practicara un número infinito de cortes, jamás podría aflorar en la superficie toda la profundidad, puesto que "por ninguno de estos cortes se puede alcanzar realmente la profundidad"⁴⁴⁷.

Porque la materia "llena el espacio en su continuidad no sólo superficialmente, sino *enteramente* y así realmente, y porque en este momento preciso consiste lo específico de su constitución de ser: por eso la materia está en cierto modo condicionada al espacio en cuanto tal y trasciende toda concepción concreta y meramente superficial"⁴⁴⁸.

El espacio es un "abismo", una "profundidad absoluta y, por así decirlo abismo sin fondo", un "sin fondo por excelencia, esto es, la inmensidad del vacío", pero en esta inmensidad "es el fundamento [...] de todo lo que es exteriormente mensurable y de toda formación que se constituye en relaciones externas de medida"⁴⁴⁹.

La materia según su esencia es espacial; "cuando hay materia o elemento material entonces precisamente hay espacio. No hay necesidad de un espacio dado anteriormente"⁴⁵⁰. Pero,

"en cuanto dimensión del ser material, el espacio está de otro modo que en sí mismo: lleno de ser material, aparece como un recipiente apropiado; pero en sí está no solamente vacío de todo lo demás, sino también de sí mismo. El *material en cuanto tal llena enteramente el abismo*; aquí no lo anula, sino que penetra en él. Si todo lo real posee como plenitud, repercutido en él, si lo real es un todo encerrado en sí y consigo, [258] así es lo peculiar de las unidades materiales, el que éstas tengan que poner su esencia conclusa consigo mismo [...] en la forma de la absoluta trascendencia, la huida de sí mismo y el vacío"⁴⁵¹.

"El material es "lo insertado materialiter en el abismo y por lo tanto en lo ilimitado como tal, y lo llegado a ser una unidad material (inmanente en sí misma); una unidad que no está en ningún lugar de sí mismo en sí, sino simplemente fuera de sí por lo tanto, sin embargo, una unidad en y con este formal ser fuera de sí".

447* Op. cit., p. 48.

448* Op. cit., p. 51.

449* Op. cit., p. 52.

450* Op. cit., p. 56.

451* Hay que señalar que las palabras "inmanencia" y "trascendencia" tienen aquí un sentido diferente del que tienen en Husserl. Lo que falta aquí es la relación con la concidencia. Es "inmanente" lo que se posee en sí mismo; es "trascendente" lo que existe "fuera de sí".

El contenido deviene llenua en cuanto que llena el abismo. "No lo está con anterioridad [...] Uniéndose al abismo [...] surge la plenitud material, surge la materia, surge totalmente la sustancialidad espacialmente determinada⁴⁵². Y así resulta el *espacio real*. "El abismo más el contenido que sustancialmente operado resulta espacio más materia"⁴⁵³. Lo material "reposa" sobre el fondo del abismo, mientras que la mera unidad fenoménica "flota", y es sostenido desde un punto trascendental. Pero junto a estos dos modos de ser espacial habíamos puesto un tercer modo en texto anterior; el de un ente que se mantiene en lo alto en vez de hundirse en el abismo.

Es posible concebir un *cuero vivo realizado en el espacio*, que es *sostenido desde el interior*, pero de tal suerte que se mantiene completamente "en suspenso". Tal cuerpo vivo está enteramente fundamentado en una *fuerza*: su dirección de ser va del interior al exterior. No puede agravarse interiormente y convertirse en un peso para sí mismo.

Se trata aquí de "una verdaderamente entidad material, es decir, de una plenitud de amplio espacio", pero "de una materialidad [259] inmaterial [...] que no recae en ninguna parte sobre sí misma y recae en el sin fondo del espacio"⁴⁵⁴. Su reposo es *reposo de la fuerza*, la de la materia proviene de la ausencia de la fuerza. La materia es "simplemente un relleno [...] Una infinidad y una inmensidad de pura acumulación, como ella [...] corresponde a la infinidad y a la inmensidad del vacío del abismo que debe ser llenado"⁴⁵⁵.

Aquí, la *dirección del ser* va desde el *exterior hacia el interior*. En lugar del soportar entra el agravar. Por el contrario, allí donde un ente es "soporte de sí mismo", es decir, donde "el propio ser actúa desde sí mismo en la presentación y en la aparición", nos encontramos en *presencia de una realidad viva*. La palabra "viva" no significa aquí una limitación a un campo determinado de realidad (el campo de los "seres vivos"), sino que caracteriza esta peculiaridad del configurarse desde el interior hacia el exterior. Los seres vivos materiales no poseen esta vitalidad en el sentido originario. El elemento material en cuanto tal sólo es un soporte formal, pero no un soporte material.

"No se eleva hasta la posesión de sí mismo [...] sino al contrario [...] está 'sepultado' en la simple plenitud de su ser [...]" Desde del abis-

452* Op. cit., p. 60.

453* Op. cit., p. 61.

454* Op. cit., p. 63.

455* Op. cit., p. 64.

mo vacío y de la inmensurabilidad, viene a ser un todo autónomo y cerrado en sí mismo, en su plenitud sustancial, sin que haya un soporte que le dé una unidad, una unión y una cohesión que actúen desde el interior: he aquí la tarea del ser que debe ocupar y ocupar una simple posición natural⁴⁵⁶.

Lo sustancial-inmanente se forma dentro del espacio, pero sin recaer en el abismo. Al contrario, la sustancialización conduce al abismo, a la "inmanencia de la trascendencia absoluta" y, por consiguiente, a "lo impuesto externamente" [260] y a una "naturaleza exterior en el sentido estricto"⁴⁵⁷.

De las explicaciones dadas no hemos recavado ninguna respuesta clara a la pregunta concerniente a lo que objetivamente sea posible mostrar, cuestión que precisamente se proponía resolver la ὄλη aristotélica. Se han indicado diversas cosas que pueden ser consideradas: las palabras "materia [formada]" y "materia" están empleadas en un sentido diferente: la "materia [formada]" es una "plenitud sustancial, en extensión espacial"⁴⁵⁸; la "materia" como plenitud agravada y oscurecida, que se ahoga y en la que es eliminada de toda cualificación de libertad interior y exterior de cualificación⁴⁵⁹. Hay "materia" que tienden a realizarse plenamente en el espacio, pero no cualquier contenido es capaz de ello.

La configuración puede realizarse en el espacio de dos maneras: desde el interior al exterior, gracias a una fuerza propia que domina el espacio sin perderse en él, y de la manera particular a las cosas materiales que son "absorbidas" por el espacio y cuyo ser más propio podría quedar alcanzado si se le quisiera quitar su lugar en el espacio.

Las sustancias materiales se diferencian "según las relaciones estructurales que su plenitud sustancial despliega de tal o cual manera y le permite aparecer llenando el espacio. La manera como es la cohesión interna consigo mismo se expresa en estas relaciones de estructura"⁴⁶⁰.

Pero se presenta una extraña dificultad. Formaciones materiales articuladas diversamente (esto es, diferentes según su *materialidad*) encarnan quiddidades materiales diferentes. Pero lo que hace que estas

456* Op. cit., p. 67.

457* Op. cit., p. 69.

458* Op. cit., p. 71.

459* Op. cit., p. 72.

460* Op. cit., p. 73.

hechuras sean *materiales*, es decir, que a su plenitud [261] le sean propias aquella pesadez y opacidad, o "lo que llena sin límites el abismo", la *masa pura*; esto en sí no puede recibir ninguna configuración diferente: "en cuanto simplemente conmesurado el abismo, la masa es lo que es, es decir, está enteramente unida al espacio y así excluye cualquier otro elemento del ámbito de su propio ser efectivo"⁴⁶¹. Lo que "está absolutamente fuera de sí mismo no puede estar ni más cerca o lejos, más firme o suelto respecto a sí mismo..."

E igualmente tampoco puede aparecer en la superficie en las llamadas "*cualidades secundarias*". La masa pura es "totalmente oscura", inerte y muda; ella es "esencialmente incalificable [...], este algo inerte, mudo, sórdido, que sólo en cuanto que no es nada, más precisamente masa, y con todo está tan opuesta a la nada como lo está solamente a algo"⁴⁶². Así, por una parte, una sustancia material sólo es posible cuando un contenido cualitativo se une al abismo. Por otra parte, la masa pura se opone a tal unión. ¿Hay un medio de escapar a esta dificultad?

12. Concepción atomística y dinámica

Hedwig Conrad-Martius ve una posibilidad de solución en el *atomismo*: la masa se divide en *corpúsculos* "que en cuanto corpúsculos son divisibles todavía hasta el infinito, pero representar, sin embargo, los últimos elementos constitutivos de la materia concreta y real".

Esto sólo es posible cuando unas *fuerzas* "están presentes en los corpúsculos y los unen entre sí". Fuerzas son "potencias para producir un efecto de una manera determinada. La masa no las posee [262] en sí misma, le vienen solamente *de fuera*: "en cuanto tales, la dominan...". Así *desde fuera* es capaz de la cualificación que no puede recibir desde dentro. Así se pierde, por otra parte, el "contenido cualitativo determinante (la quiddidad-material, que precisamente en cuanto tal debe llegar a la sustancialización) de la forma material de la sustancialización". "Aquí no es posible una plenitud viva corporal; lo cualitativamente determinante puede ser un cualificante sólo vitalmente en una plenitud que está *abierto* a todas las potencias y a todas las posibilidades de configuración, permeable y en suspenso". "A la masa sólo le queda la posibilidad de dejarse dirigir por potencias

461* Op. cit., p. 76.

462* Op. cit., p. 80.

fijas". En el lugar de una "cualificación viva, y que sigue actuando desde dentro", se halla "algo que es dado del exterior de una vez por todas"⁴⁶³. En este terreno de fijación exterior, sólo puede "aparecer todo el esplendor de cualificaciones posibles", pero sólo "a manera de penumbra y de insinuación"⁴⁶⁴.

El atomismo ha sido presentado como *una* solución posible: explica cómo, a pesar de la característica presentada de la masa pura, puede constituirse un mundo material de formas múltiples. Pero, como ya lo hemos dicho y repetido, es posible concebir un mundo completamente diferente en lo que concierne a su material: en ausencia de toda inercia de la masa, totalmente sostenido y dirigido por fuerzas vivas; "... eso es solamente lo que es (es decir, una plenitud sustancial que, sin embargo, no es una masa) *en cuanto* por lo tanto dominado"⁴⁶⁵. En esta solución dinámica no es necesario pensar en "meras fuerzas" de tal manera que la materia como tal fuera indispensable. En los dos casos, se trata de la materia como una plenitud extendida en el espacio. A la masa están ligadas *potencias fijas* (las fuerzas físicas).

[263] "Por otra parte, las fuerzas *libres* [...] son únicamente lo que ellas son en y con la plenitud en la que actúan [...] Aquí no hay separación posible: la materia *es* la acción siempre actual potencias en cuanto tales y las potencias son el ser interior de la materia, que es precisamente puesta por fuerza: materia y fuerza no hacen más que uno".

La materia que reposa en una dinámica libre e interior "corresponde al ser propio y a la esencia de lo que es y debe ser una naturaleza y una puesta de naturaleza" o, mejor dicho, "en cuanto materia que está fundada sobre la masa pura y las potencias puestas en ella desde el exterior"⁴⁶⁶.

Pero el mundo de nuestra experiencia en su estado presente no nos da esta impresión. Se trata de dos concepciones fundamentales completamente diferentes de la "naturaleza exterior". No se puede concebir el paso de una a otra por la vía de un simple desarrollo natural, sino por un "salto", por un cambio o un vuelta desde el fondo.

463* Op. cit., p. 81.

464* Op. cit., p. 82.

465* Op. cit., p. 83.

466* Op. cit., p. 84. Nos atendremos a esta unidad de la fuerza y de la materia, que aquí es defendida, pero no en la concepción de la materia como "rendimiento" o efecto de la fuerza. (Véanse pp. 837s).

En una concepción dinámica, se puede concebir una multitud de materias heterogéneas sin un fundamento común. En la estructura atomística "a la naturaleza exterior le correspondería inevitablemente en el fondo un elemento inerte"⁴⁶⁷. Así nos parece que en la "masa pura" hay algo que correspondería a la $\upsilon\lambda\eta$ de Aristóteles, en cuanto que se entiende por eso el fundamento de toda naturaleza exterior: lo que hemos designado por "materia prima". Pero si se le mira desde más cerca, se descubren, sin embargo, diferencias importantes. Aristóteles exige una materia prima que, *en sí* sería capaz de llegar a ser todo, mientras que la masa pura en sí misma no tiene la posibilidad de configurarse.

Y la $\upsilon\lambda\eta$ es para Aristóteles [264] el fundamento indispensable de todo devenir, mientras que aquí ha sido considerado como posible un devenir de un género completamente diferente. Lo oneroso de la masa no representa en absoluto el estado originario de la naturaleza exterior. Lo que es originario, es decir, lo que es propiamente "natural", es la unidad interior de fuerza y materia, la acción libre de la fuerza en el configurarse de la materia en el espacio. La separación de fuerza y de materia, la "salida" de la materia de esta unidad, por la que llega a ser primero una masa pura, es una trastorno de la disposición original del ser. La masa pura, por lo tanto, no es pensable como una materia prima, eterna y no sujeta al devenir; ni tampoco puede ser concebida imperecedero. Pues, aunque también la naturaleza exterior, en su efectivo estado presente es una masa onerosa, sin embargo, este estado no sería inmutable. Puede ser "liberada" de este estado, es decir, ser elevada al estado originario.

"La masa pura en sí no es liberable; pero la materia es liberable del sujetamiento a la masa pura, que por sí misma dejaría de ser, donde y siempre que la disposición libre y dinámica pudiera ganar espacio"⁴⁶⁸.

En ningún caso la materia existe sin fuerza. En una disposición dinámica la materia es actuada por la fuerza y dominada *interiormente* por ella; en una disposición atomística la masa está sometida a fuerzas que la impactan desde fuera, pero cuando está separada de estas fuerzas, su existencia ya no es concebible. No se puede equiparar tampoco con el "caos", o con la "materia segunda" de Platón. Es imposible concebir un estado inicial del mundo en el que la "masa pura",

467* Op. cit., p. 87.

468* Op. cit., p. 88.

enteramente informe, llenara el espacio. La masa tiene necesidad, para existir, de un punto de apoyo, que no puede darse ella misma; está sostenida por las fuerzas que la dominan [265] y la configuran. Es una parte constitutiva de la naturaleza exterior, que está caracterizada precisamente, por esta parte, como "caído" de su estado originario. ¿Tiene sentido designarla solamente como "posible"? Por ella misma ella ni es real ni posible. Ella es real en el interior de la estructura general de la naturaleza exterior, cuyo ser real recibe por ella la propiedad de lo que está cargado de masa, de lo "oscurecido" o de lo "caído".

13. La materia en la estructura del mundo exterior. Graduaciones de materias y de las formaciones

En la investigación sobre lo que puede significar la "materia" ya hemos hecho alusión a algunos términos que tienen necesidad todavía de una explicación más detallada. Lo que significa "fuerza", "sustancia", "soporte", es lo que debemos examinar más particularmente. Pero ante todo es necesario poner en claro el papel que tiene la materia en la estructura de la naturaleza exterior. Con este objeto, conviene tener en cuenta los diversos sentidos de "materia" que ya se han distinguido: el sentido fundamental de lo que llena el espacio en cuanto tal y del sustrato de toda información; enseguida, la distinción según el modo de llenar el espacio y según los grados de formación.

La masa pura es lo que llena sin límites el espacio y lo que ha recibido forma, que nunca es real por sí solo. La irrealidad y la incapacidad de existir por sí mismo las comparte con la materia prima aristotélica. Todas las materias reales han recibido forma. La manera de ser formadas y su modo de llenar el espacio están esencialmente ligados. Las hechuras elementales "materiales", que están cargadas de una masa, no sólo *llenan* el espacio, sino que también están *ligadas* al espacio; y están configuradas desde el exterior hacia el interior. Puras unidades fenoménicas [266] (cuya materia es la luz) son llamados al espacio por algo que se encuentra fuera de ellas, sin por sí mismo ocuparlo ni mantenerlo.

"Vivas" hechuras elementales están colocadas en el espacio desde el interior. Aristóteles sólo ha tenido en cuenta la naturaleza material. En el interior de ésta última, distingue lo "inanimado" y lo que es "vivo", pero no distingue las dos disposiciones fundamentales posibles del ser material. En la naturaleza material las materias simples,

los elementos, constituyen el grado más bajo de existencia real. Son *formados* en la medida que cada uno posee su particularidad determinada, diferente a la de los otros. Son *materia* en un doble sentido: llena el espacio y puede contribuir a producir otra cosa: los cuerpos mezclados, por ejemplo, los minerales⁴⁶⁹.

Están colocados en un grado superior de "recepción de forma" en cuanto que su particularidad presupone la de los elementos, pero que, por otra parte, es nueva y propia. Sin embargo, a su vez también son "materia" y además susceptibles de recibir una doble formación: son en primer lugar para lo que sirven, para constituir los cuerpos de los *seres vivos*. Son además aquello sobre lo que el crear humano actúa.

En los dos casos, la hechura que se genera posee una *configuración espacial* que le pertenece, cerrada en sí misma y dispuesta según leyes determinadas. Esto lo distingue de los elementos inferiores (en cuanto se trata de materias "sólidas"), que sin duda se presentan también en "partes" y, en cuanto tales, poseen una delimitación espacial determinada, pero tal delimitación obedece sobre todo a condiciones externas, es decir, que no nace enteramente de su propia ley estructural⁴⁷⁰.

Si se emplea el término "forma" a propósito de grados inferiores para designar su manera de ser, es porque la forma espacial particular inherente a este grado pertenece [267] de una manera tan esencial a la forma que se tiene la costumbre de describir sólo como forma. Dado el fuerte "sensibilidad respecto a forma" de los griegos y la alta consideración de lo formado, delimitado y ordenado según alguna ley, frente a lo desprovisto de forma, límites y medidas (para ello lo totalmente formado y ordenado es lo perfecto, y lo no formado e ilimitado es lo imperfecto; en el primer caso entra el cosmos, en el segundo caso, el caos); esta común característica esencial de la hechura espacial peculiar debía ya diferenciar netamente las hechuras naturales y las artísticas de los grados inferiores y, al mismo tiempo, acercarlos.

Son por lo que existen los grados inferiores; estos son su "finalidad". Dada la precisa determinación del fin del universo (en sentido de Aristóteles) éste "por lo que..." es aplicable también a la obra de arte. El espíritu humano está en disposición de formar obras, y así

469* No debemos todavía considerar aquí la diferencia entre "mezclas" y "combinaciones".

470* Más tardese hablará todavía de esto, del hecho de que una delimitación espacial particular pertenece también ya a la particularidad puramente material (véase p. 823).

debe haber una materia susceptible de ser formada por el espíritu y las manos del hombre. En el crear y por el crear consigue el espíritu humano, y al mismo tiempo la obra, llegar a su plena realidad⁴⁷¹. Igualmente, las materias inanimadas son determinadas para servir a la configuración de cuerpos vivientes y ellas reciben esta "formación" -según la concepción aristotélica- en la aparición de los seres vivos y enseguida ya en el momento de su crecimiento, de su evolución y de su reproducción por medio de los procesos de la nutrición y de la generación. Aquí, la "formación" es la realización de una doble posibilidad: la "ductibilidad" de la materia y la "fuerza formadora" de los seres vivos. Conviene señalar, a propósito del primer surgimiento del ser vivo como el de las materias que les sirven de fundamento, que la "formación" en cuanto proceso no puede ser establecido por nosotros. No vemos sólo más que el "ser formado" en el [268] sentido de una determinación particular. Al contrario, el trabajo de una producción humana y el desarrollo de un ser vivo son procesos de formación que podemos captar. Así se comprende que abunden ejemplos en este campo cuando se trata de dar cuenta de la relación entre la forma y la materia.

Es evidente que para Aristóteles se trata de diferentes procesos: en lo que concierne al devenir natural, aquello *a partir de lo cual* se hace lo que existe (la materia) es algo natural real (ὀβόλοϛ, sustancia), al igual que lo *que* llega a ser (el nuevo ser viviente) y aquello *por lo que* llega a ser (el ser viviente generador). Al contrario, en la producción artística, aquello por lo cual aparece la obra de arte no es algo natural real, sino el "proyecto" "en el alma" del artista, y también lo que surge, la "obra", no es una naturaleza en el mismo sentido que en un ser viviente, es decir, no es una οὐσία en el sentido de un real existente independiente⁴⁷².

Si aquello *por lo cual* la obra llega a ser no se encuentra en la obra misma, esto significa que la *materia* no posee en sí el fundamento de ser del movimiento que conduce al objetivo, como en el caso del desarrollo de los seres vivos. Se trata ciertamente diferencias profundas. Con todo, se comprende que Aristóteles considere la formación natural y la artística como dos procesos muy cercanos. Aquello *a partir de lo cual* el deviniente deviene, en los dos casos es algo real-natural; pero no es una realidad perfecta, puesto que lleva en sí las posibilida-

471* Véase p. 828.

472* Véase ARISTÓTELES, *Met.*, Z 7, 1032 a/b, pp. 989-990. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 298-301].

des de una formación ulterior: son materias determinadas que pueden y deben servir a la configuración de seres vivos, y materias determinadas que son aptas y "llamadas" a ser trazadas como obras de arte. Y, según la concepción de Aristóteles, llevan en sí *como* posibles estas configuraciones "posibles".

En los seres vivos plenamente desarrollados y en las obras de arte perfectas, la formación parece haber encontrado [269] una cierta conclusión. Ciertamente, no se puede afirmar que no podía servir ya de una "materia" para una formación ulterior: subsisten todavía posibilidades para una transformación y configuración en hechuras de grado superior.

Pero tal investigación nos haría sobrepasar el cuadro de la "naturaleza exterior", como ya ha sucedido al hablar de las obras de arte. Y de momento se trata solamente de comprender la naturaleza material y espacial en cuanto tal. Hemos considerado materia como algo que llena el espacio y como lo que es adecuado para ser formado en figuras espaciales cerradas en sí mismas. En los dos casos, todavía son necesarias explicaciones complementarias que nos harán comprender cómo estas dos características de la esencia están ligadas íntimamente.

14. *Los modos fundamentales de la ocupación del espacio*

Las materias se diferencian entre sí según la manera particular como ocupan el espacio. En lo que concierne a la estructura del mundo material, los *tres modos fundamentales de ocupación del espacio*, que la ciencia de la naturaleza designa como "estados de agregación" son de importancia esencial: el estado *sólido*, el estado *líquido* y el estado *gaseoso*. La constitución de un "cuerpo vivo", esto es, de algo en sí reunido de una forma espacial cerrada en sí misma y una delimitación constante hacia fuera no es posible más que con materias sólidas. En relación con éstas, el elemento gaseoso forma el contraste más notable. Aquí la pesadez de la masa aparece como eliminada: "el elemento gaseoso" no es ya lo que podría ser concentrado consigo mismo, fijo en sí y delimitado como totalidad", sino "siendo él mismo simplemente fugaz". Sin embargo, esa "nada" aparente es algo que, aunque [270] ligero e desapercibido, se infiltra en todo, participa de todo como jugando, y envuelve todo. A la constitución del cuerpo vivo se contraponen la constitución de la "esfera": "[...] el 'cuerpo vivo' como un todo reunido y fijado en sí mismo [...], la esfera como

fugaz y lo que se entrega con toda libertad y 'desinterés' a todas las demás cosas [...], de un lado el uno mismo conservado y asegurado, por otro el ser desprendido de sí en libre emanar"⁴⁷³.

Si la fugacidad aparece como una carencia, sin embargo hace posibles por otra parte la ligereza, la libertad, la apertura que hace falta en los cuerpos sólidos. Las materias cargadas de una masa no pueden poseer ambas cosas; por el contrario, en las hechuras materiales que en la ausencia del peso de su masa se forman desde el interior, es posible la plenitud corporal junto con una libertad flotante.

El líquido "no participa de la fuerza de fijación, que se conserva a sí mismo, ni de la volatilización que se da de sí mismo: persiste en sí, pero sin fijarse en sí mismo ni poder ser fijable"⁴⁷⁴. No es susceptible de forma, pero no se opone como el estado gaseoso, a una limitación exterior; sino, "está muy propiamente determinado a ser recibido en un recipiente", y tiene necesidad "de tal recinto [...] para no desizarse irrisistiblemente *de sí mismo* hacia lo profundo". En la caída no se conserva (como el elemento sólido), sino "está dominado por el poder de la profundidad no sólo en cuanto un todo sino totalmente de un extremo al otro..."⁴⁷⁵.

No sólo cae, sino que *se evade de sí mismo*. Es "lo que cae totalmente", y en cuanto tal no es formable. Pero esta "caída continuada de sí mismo", este *fluir* supone, sin embargo, una plenitud que se conserva continuamente. [271] Gracias a su contenido conservado, a su falta de resistencia no fija, el estado líquido "se constituye en una materia apropiada para un modo de puestas fluyentes"⁴⁷⁶ y en un soporte de la vida.

Hemos escrito los tres estados de agregados como modos fundamentales de ocupar el espacio, por los que se diferencian a las materias una de la otra. Sin duda, cada materia puede, en condiciones apropiadas, pasar de uno de los tres estados al otro; pero a cada uno le es más *natural* el uno o el otro; y el paso de un estado al otro tiene algo artificial en sí. El agua es la materialización más pura del líquido en cuanto tal, es la "fluidez en sí".

Los tres modos de ocupar el espacio que se acaban de describir caracterizan esencialmente las diferentes figuras fundamentales del

473* H. CONRAD-MARTIUS, *Realontologie*, p. 90

474* Op. cit., p. 97.

475* Op. cit., p. 98.

476* Op. cit., p. 106.

¿Es esencial para la comprensión de lo material en cuanto tal que sea posible una unión de materias originariamente existentes para formar una nueva? De hecho, la transformación de materias unas en otras ha sido presentada como un principio de base para la admisión de una materia originaria, de una "materia prima"⁴⁷⁹.

No hemos podido admitir la materia prima en el sentido estricto que le da Aristóteles. Hemos encontrado en la "masa pura" algo que, bajo algunos puntos de vista, se le parece; [273] pero las materias cargadas de masa y ordenadas atomísticamente no son las únicas posibles. También debemos preguntarnos si se puede concebir y cómo se puede concebir una mezcla y una combinación de materias según un fundamento atomístico y dinámico. Hablamos de *mezcla* cuando materias diferentes entran en un conjunto sin renunciar por esta razón a su particularidad material. Las partes de una de las materias se mezclan con las partes de la otra en un todo espacial, cuyo aspecto exterior y acción dependen de la particularidad de la mezcla, y de la coexistencia y la coacción de las materias constitutivas, fundamentadas en ella. Por consiguiente, no hay aquí dificultad particular.

Algo diferente es cuando se trata de combinaciones, que surgen como algo nuevo a partir de los elementos. El agua es algo por completo diferente del oxígeno y del hidrógeno. No llegaríamos a suponer la existencia de estas "partes" que la componen, si no pudiéramos observar cómo se constituye ella a partir de estos elementos y cómo se puede enseguida "descomponer" en ellos. Los "componentes" no son aquí partes materiales espacialmente diferenciadas y delimitadas como en las materias mezcladas (por ejemplo, en los minerales o en las soluciones químicas). El agua no es en parte hidrógeno, y en parte oxígeno, sino totalmente agua. Y, en cuanto que ésta existe, se comporta enteramente de una manera correspondiente a su peculiaridad y no a la de sus "componentes". Hablar también de componentes aquí no es del todo adecuado.

Mientras se mantiene la combinación los elementos no están presentes, aunque hayan estado presentes antes y puedan de nuevo "aparecer" más tarde. En todos estos casos, "a partir de una algo" resulta "otra cosa", y esto es lo que llamamos "transformación" (cambio sustancial) en contraposición al mero cambio (= cambio accidental), en el que sólo cambia la índole de la cosa, pero la cosa misma permanece.

479* Véase MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, pp. 602, 610, 614.

ser material⁴⁷⁷. La masa en cuanto tal no puede recibirlos. En una concepción atomística, es posible una imitación exterior de las esencias puras, en que sin embargo todos experimentan una deformación: "autodesprendimiento" del elemento gaseoso no se realiza más que a expensas de la volatilización, lo vivo del elemento líquido llega a ser una inerte caducidad; la autodeterminación del elemento sólido hacia la rigidez y a la impenetrabilidad. A estas tres configuraciones fundamentales corresponden tres disposiciones atomísticas diferentes: la "comunista" (principio: *cada uno para todos*); la "anarquista" (*todos contra todos*); la "atomística" en el sentido estricto (*cada uno para sí*).

"Sólo cuando los elementos atomísticos unidos de manera fija se encuentran en una comunidad 'comunista' puede constituirse un cuerpo sólido sobre un *fundamento atomístico*; sólo donde se contraponen bajo la general reciproca repulsión a cada unión y coligación [272] puede aparecer el fenómeno de la modificación gaseosa y por lo tanto de su exteriorización material. Y finalmente vemos realizada en el estado líquido la indiferencia absoluta especialmente de la posición atomística realizada en el líquido: aquí, la única posibilidad de la caída perpetua de un elemento a partir de otro en la más pequeña acción que llega del exterior puede cristalizarlo atomística y exteriormente, lo que resultaba como la esencia pura de lo que es líquido (de la evasión de sí)"⁴⁷⁸.

Cada materia *posee* una de las tres formas fundamentales, ya sea la que corresponde por naturaleza, o bien aquella que adquiere en condiciones correspondientes. Cada *elemento* está ya caracterizado y distinguido de otros elementos por el hecho de que tal o cual forma fundamental le es propio, así como una de esas cualidades posibles: dureza o maleabilidad, mayor o menor fluidez, etc.

15. Elementos y combinaciones

Los elementos representan una diversidad originaria de la configuración material. Cuando se llevan a cabo *mezclas* y *combinaciones* vienen a la existencia otras configuraciones materiales particulares.

477* Todavía se hablará de esto, cómo las formas fundamentales y áreas del ser real (vivo, anímico y espiritual) se representan simbólicamente en las figuras fundamentales.

478* Op. cit., p. 112.

¿Qué nos fuerza a admitir, aun en los casos de cambio algo "permanente", [274] que "serviría de fundamento" al cambio y que sería susceptible de recibir esta "forma" o aquella otra? El cambio no se produce al azar, sino de acuerdo con leyes determinadas. Una cosa cualquiera no nace a partir de otra cualquiera, sino que elementos determinados dan, en condiciones determinadas, combinaciones determinadas: los elementos tienen entre sí "relaciones de afinidad" más o menos cercanas, y correspondientemente se desprenden de ciertas combinaciones para constituir otras. Por último, son necesarias determinadas relaciones de medida de los elementos para las combinaciones; las fórmulas químicas son la expresión matemática de estas relaciones. La ciencia de la naturaleza considera estas fórmulas como leyes de estructura que traducen la relación de medida de las partes del todo.

En la perspectiva atomística, todas las materias deben ser consideradas como partes de una sola masa que llena el espacio, que están repartidas y tenidas juntas solo por las fuerzas dominantes de manera diversa, por eso llenan el espacio de maneras diferentes, y se comportan de manera diferente en relación con los ataques externos. También se puede pensar que las últimas partes constitutivas de una materia se separan unas de otras, y que otras partes enteramente diferentes se unen a ella para dar un todo material nuevo. Según tal concepción, el proceso de la "combinación" es muy cercano al de la mezcla. Los átomos construyen una molécula, como cantidad perceptible con los sentidos de materias forman materias compuestas, ciertamente según leyes más rigurosas. Otra cuestión queda todavía sin respuesta: ¿cómo se deben concebir las "fuerzas" ordenadoras?

En la concepción dinámica tenemos una diversidad originaria de materias sin fundamento común: cada materia es, por así decirlo, formada a partir de una raíz propia. ¿En esta suposición es concebible algo así como una "combinación"? Me parece que precisamente aquí se puede hablar de ello en un sentido "vivo" e "interior": [275] cuando una cosa se configura en el espacio por acción de una fuerza interior propia, cuando una llenura material, a la que y con la que se configura no es un algo rígido y fundamental que une, entonces es posible una transformación viva, así como una acción unitaria libre de diferentes fuerzas para producir un todo material nuevo. Pero, aquí también brota la cuestión urgente sobre el sentido de estas fuerzas.

En las dos concepciones se encuentra justificado lo que creemos percibir en nuestra experiencia natural: que la combinación se hace verdaderamente "a partir" de los elementos: cuando en el lugar de los

elementos "aparece" la combinación, los elementos entonces no se "han convertido en nada" y la materia nueva "no ha nacido de nada", sino que se produjo una *transformación*. ¿Qué es eso que la transformación ha hecho? ¿Qué es lo que ha pasado de lo que antes era a lo que ahora es? Santo Tomás dice que las "formas" de los elementos no son del todo reales (actu) y no se encuentran esencialmente (secundum essentiam) en la combinación, pero que tampoco han desaparecido completamente, sino que son conservados según la *fuerza* (virtute), "en cuanto los accidentes propios (accidentia propria) de los elementos permanecen según algún modo, y en ellos permanece la virtud de los elementos"⁴⁸⁰. ¿Qué significan aquí los términos "forma" y "fuerza"? ¿Qué ayuda pueden aportarnos para comprender el ser material?

16. *Formación como determinación peculiar de la materia y como configuración de una "hechura"*

Se ha insistido constantemente sobre este punto: todas las materias reales han recibido una forma. Pero hemos puesto bajo el término "formación" diferentes significados: 1) [276] La peculiaridad de la estructura interna que diferencia una materia de otra. 2) La configuración de la materia que hace de ella una hechura unitaria, en sí conclusa. ¿Estas dos condiciones están interiormente ligadas? ¿Una conduce directamente a la otra? ¿La misma "forma" está en el origen de las dos? Las diversas formas fundamentales de lo material en cuanto tal nos hacían suponer que no todas las materias, en virtud de su propiedad, son capaces de estructurar hechuras conclusas.

Las materias sólidas se prestan por sí mismas a la unión en una forma espacial limitada; pero las materias líquidas y las gaseosas pueden llegar a este resultado sólo por una limitación que les viene del exterior o bajo el dominio de una fuerza superior. Con todo, debemos recordar que las materias líquidas y gaseosas pueden condensarse en cuerpos sólidos. Y, en cuanto esto se produce, la delimitación llevará desde entonces la marca de su particularidad material. Así, cada materia lleva en sí la capacidad de adquirir una configuración hasta llegar a ser una hechura espacial delimitada, pero no ha sido concedido a cada material el llegar a él "naturalmente". De una manera general, he aquí lo que se puede decir: cada "hechura" es la obra de diversas "fuerzas" que actúan en él ya del exterior, ya del interior, y la propie-

480* TOMÁS DE AQUINO, *De anima*, a.9 ad 10. [Santo Tomás DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía (1)* Madrid, 2001, p. 518].

son algo lleno de un contenido o mejor: son la "plenitud" misma, puesto que es por ellas como los objetos llegan a ser algo determinado, particular, y lleno en cuanto a su contenido.

Pero las formas de las que hablamos ahora son algo enteramente vacío que tiene necesidad de ser llenado con un contenido. Por eso, para evitar toda confusión, preferimos llamarlas "formas vacías". Este empleo de la palabra "forma" y "formal" nos ha sido transmitido por la "lógica formal"; se trata, además, *del* concepto de forma que se usa en la filosofía moderna.

En la lógica formal nos encontramos (abstracción hecha de los ejemplos) con tales formas vacías: con las formas de hechuras mentales. La ausencia de contenido de estas formas es evidente por el hecho de que se puede expresar con la ayuda de signos generales.

"La rosa roja" es un juicio, "A es b" es la forma correspondiente del juicio. "Concepto", "juicio", "razonamiento" son las formas lógicas generales. Se acostumbra a designar el objeto, en el sentido más amplio del término, algo del que se puede afirmar algo como "objeto lógico". Pero, estrictamente hablando, no entra en la lógica, sino es lo que es supuesto por todos los "objetos lógicos" (es decir por todos los productos de pensamiento que conciernen a la lógica). Lo que pertenece al ser particular de los objetos de pensamiento, es que son un "ente de segunda mano", es decir, que están relacionados con un ente más originario: éste es precisamente el ente que llamamos objeto, que está "presupuesto" para la lógica.

Por medio de "conceptos", un *objeto* es "concebido"; por medio de juicios, un conocido *estado de cosas* se afirma (o, para expresarlo de otro modo, se dice una cosa del objeto concebido); por medio de "razonamientos" un juicio es deducido de otro, es decir, que un estado de cosas viene afirmado conforme al fundamento de otro [279] y, por consiguiente, se establece *una relación de estados de cosas*: objetos, estados de cosas, relaciones de estados de cosas constituyen el "ente originario", al que se relacionan las hechuras de pensamiento —los conceptos, los juicios, los razonamientos— y según los cuales son "configurados"⁴⁸².

482* Conviene señalar que en la lógica las formaciones o hechuras de pensamiento son constituidas ellas mismas "objetos" del pensar: en efecto, se trata de producir aquí el concepto del concepto, del juicio, del razonamiento; de hacer juicios sobre el concepto, el juicio y el razonamiento y de deducir los consecuencias respecto a estas formaciones. La lógica se "crea" por lo tanto en cierto sentido sus propios objetos, pero fundándose en objetos más originarios que ella no puede crear.

dad material eficiente, que actúa desde dentro, participa de diversas materias en una proporción diferente. Esto indica una diversidad de lo que ha recibido el nombre de "forma", o que da a la "materia" (como llenura espacial) particularidad y configuración.

17. La estructura formal de la cosa. ("Forma" en el sentido de la "ontología formal")

Una "materia formada" en el sentido de una hechura, que llena el espacio y que posee una particularidad interior determinada [277] y una figura exterior, es lo que Aristóteles llamaba πρώτη οὐσία y lo que nosotros designamos habitualmente como una *cosa*. Hemos tratado de explicar claramente lo que se debe entender por "materia", y estamos en camino de una explicación más profunda del sentido de la palabra "forma".

Pero antes nos proponemos trazar un cuadro general en el que entra todo lo que lleva el nombre de "cosa", la estructura "formal" de la cosa, en un sentido completamente diferente del empleado hasta aquí. Ya hemos dicho que para cada ente finito, conviene distinguir lo que es y aquello de lo que él es y de su *ser*⁴⁸¹. Partiendo de lo que él es, decimos lo que es él y que es. Llamamos a esto el "objeto" y empleamos esta palabra ya en un sentido amplio, ya en un sentido estricto. En el sentido amplio, significa algo en general, es decir, todo lo que puede ser conocido y de lo que se puede afirmar algo, en una palabra, el ente en general, ya sea real o no real, autónomo o dependiente. En el sentido de lo que se puede pensar y de aquello de lo cual se puede afirmar una cosa, aun la "nada" es también un "objeto".

En el sentido estricto el objeto es lo que es por sí mismo, lo que es *autónomo e independiente*. Que se lo tome en el sentido amplio o en un sentido más estrecho y en el más estricto, el "objeto" puede llamarse siempre una "forma". Pero la palabra "forma" no tiene un sentido totalmente distinto a lo que indica la μορφή aristotélica: la "forma esencial". Con mayor razón no tiene nada que ver con la forma en el sentido de figura espacial, de la que hemos visto que esta última está estrechamente ligada a la forma esencial en la hechuras "formadas" en el sentido usual de la palabra. Cada figura espacial tiene determinada peculiaridad, su índole peculiar y, en este sentido, es algo llenado con contenido [278] (= "materiales" en contraposición a lo material o sustancial). Naturalmente también las formas esenciales

481* Véase el capítulo III, § 3.

El hecho de que son imitados o copiados según el ser más originario nos hace suponer que este ente debe tener una estructura correspondiente a la suya: es decir, que conviene también distinguir en ellos la forma vacía y el contenido. A las formas de las hechuras de pensamiento (= formas lógicas) deben corresponder unas *formas del ente* (= formas ontológicas)⁴⁸³.

"Objeto", "estado de cosas", "relación de estados de cosas" constituyen tales formas de ser, esto es, "objeto" en el sentido amplio y en el sentido estricto. En el sentido más amplio objeto es ya un "ente en general"; por consiguiente la forma más universal de este ámbito por el que es trazado el marco de una "ontología", de una doctrina del ente. Los estados de cosas y las relaciones de estados de cosas son también objetos en este sentido general. En el sentido estricto "objeto" es una forma determinada del ente que se diferencia de "estados de cosas" y de la "relación de estados de cosas". Los objetos, en este sentido estricto del ente, son fundamentales para todo otro ente. *Lo que es un objeto, cómo es él y qué es él, por lo tanto en qué relación se halla con otros objetos o [280] o en qué relación que puede entrar, todo esto se explica en los estados de cosas. Los estados de cosas son, hechuras articuladas peculiarmente y el "hecho de existir", que es una manera de ser propia a ellos, presupone el ser de objetos articulado de otra manera*⁴⁸⁴.

Objeto en el sentido amplio puede ser algo completamente simple (por ejemplo, una esencia simple como "rojez"). Por el contrario, objeto en el sentido estricto es un ente de una articulada estructura comparable en cierta medida a la estructura de una casa o al esqueleto de un ser viviente (si se quiere representar por imágenes sensibles lo que no es posible captar con los sentidos). Conviene distinguir aquí *lo que es el objeto* (en el orden jerárquico de los géneros y de las especies) y *cómo es él*, y estas "determinaciones" se insertan en el todo según un orden fijo: en esto consiste la articulación de la estructura. Las categorías aristotélicas en su doble sentido como modos de expresión y modos de ser nos dan un ejemplo de formas lógicas y de formas ontológicas en su relación recíproca.

483* Puesto que lo pensado mismo tiene un ser particular - "ser de segunda mano" - la "formación de mensamiento" es ella misma una "forma del ente". La lógica y la ontología formal tienen entre sí multitud de relaciones.

484* Acerca del concepto del estado de cosas, véase A. RENACH, *Zur Theorie des negativen Urteils* (A. Reinachs *Gesammelte Schriften*, Halle, 1921, pp. 56 y ss.; apareció primero en *Lipps-Festschrift*, Leipzig, 1911).

En cuanto formas ontológicas describen la estructura del objeto (en el sentido estricto), se extienden mucho más allá, y presentan al mismo tiempo las formas de su inserción en un "mundo" de los objetos. οὐσία (= el ente en el sentido de excelencia) se debe considerar para designar el nombre del objeto (en el sentido estricto): el objeto es excelente, en cuanto que sus "determinaciones" están solamente "en él" y tienen ser de ellas como "participación" en su ser, que las hechuras de grado más elevado (como "estados de cosas") se remiten a él como a su fundamento existencial.

[281] 18. *La cosa como sustrato* (ὕποκείμενον) y *soporte* (ὑπόστασις). *Forma - contenido. Universal - particular (género - especie)*

Es necesario ahora preguntarse si al objeto le corresponde por sus "determinaciones" el significado de "sustrato" (ὕποκείμενον, sujeto) o de un soporte (ὑπόστασις, sustancia). Aristóteles designó ya como ὑποκείμενον aquello de lo que se puede expresar otra cosa, mientras que él mismo no es expresado por ninguna otra cosa⁴⁸⁵. Esto concierne al objeto en la medida en que es presupuesto para las hechuras lógicas, y concretamente al objeto en el sentido estricto (pues, objeto en el sentido amplio comporta muchos significados -es decir, se puede afirmar algo de él- pero puede por su parte ser predicado de otra cosa y entonces no es un objeto en el sentido estricto). Pero queremos detenernos en el campo de lo que no puede todavía captarse lógicamente; así, para Aristóteles el significado de ὑποκείμενον abraza diversas cosas: la *cosa singular*, por ejemplo, un ser vivo que sirve de sustrato a sus propiedades, la *materia* que sirve de sustrato de su forma perfecta de ser ἐντελέχεια⁴⁸⁶. De la cosa particular podemos decir sin más que corresponde al concepto del "objeto": siempre ha sido reconocida como οὐσία y hemos reconocido ahora también el "objeto" como a οὐσία. ¿Pero qué sentido tiene decir que la cosa sirve de sustrato a sus propiedades?

485* *Met. Z. 3, 1028 b, 36ss.*, (anteriormente en p 750). [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 284].

486* La "materia" no se puede considerar como "objeto" más que cuando se trata de "materia formada" y por tanto de una cosa; la materia absolutamente informada no sólo no será un objeto en el sentido estricto, sino ni tan siquiera un objeto en el sentido amplio de un determinado algo.

Una cosa puede "tomar" o "perder" índoles: cuando la hoja verde se "colorea [282] de rojo", pierde el color verde y toma el color rojo. La cosa se transforma, pero permanece la misma. El color no se transforma, sino que se convierte en otro color: el verde no se convierte en rojo, sino que la cosa se ha convertido en roja *en lugar de verde*: cambia de color. Permanece siempre una cosa coloreada, pero primero de color verde, luego de color rojo.

Las cosas, que tienen color, no pueden perder su color (lo que a veces se llama *ausencia de color* no es más que una especie determinada de color). Entonces el color rojo en cuanto tal es una *propiedad duradera*⁴⁸⁷. Sin embargo, el color debe ser siempre un color determinado y la determinación puede cambiar. Preferimos llamar "*índole*" a la determinación de color cambiante para diferenciarla de la cualidad duradera. Según esto, la estructura de la cosa está ordenada por capas de modo peculiar. El tener propiedades pertenece a su "armazón", a lo que en ella es fijo e inmutable.

Pero cada una de sus índoles no pertenece a su consistencia *fija*. Lo que es consistencia firme puede ser considerado como "fundamento" o "soporte" de todo lo que cambia, de lo que se inserta en ella en un lugar previsto de antemano. A las cosas corporales naturales (que nosotros designamos habitualmente por el nombre "cosa") corresponden que tengan hechura, volumen, peso y —lo que es fundamental para las mencionadas propiedades— una manera de ser material determinada. La cosa no está firme inmutablemente con respecto a sus propiedades, puede cambiar su volumen, su figura, pero debe tener cada vez una figura determinada, etc. Igualmente la cosa coloreada debe ser una cosa de un color determinado. El color está [283] determinado en cuanto azul o rojo, y así la cosa es una cosa de un color determinado.

La cosa no puede ser una cosa coloreada más que cuando posee un color determinado. Color es únicamente un color en cuanto está determinado. "Color" es, según el sentido, algo determinado, pero con ello está puesto un lugar vacío que necesita ser llenado. Esta llenura no puede ser cualquiera; lo que el color en cuanto tal indica lo que puede dar de contenido al lugar vacío: no puede ser llenad más que por especies de color (hasta la última determinación) y por nada más. Una cosa determinada por su contenido, que contiene un lugar vacío

487* Fuera de las "así llamadas" hay también *auténtica incoloridad*: la del agua, la del vidrio, etc. Parece, pues, que hay cosas incoloras y que el color no es inseparable de la estructura de la cosa en cuanto tal. No tenemos la intención de examinar aquí esta cuestión.

y primeramente por su llenura alcanza la determinación completa necesaria para el ser real, es lo que llamamos el *género*, lo que puede llenar su lugar vacío, las *diferencias de especies* correspondientes. Lo determinado por las diferencias son las especies del género.

Las diversas especies de un género tienen algo común respecto al contenido — esto es la determinación según el género —. Géneros diferentes no tienen nada de común desde el punto de vista del contenido⁴⁸⁸. Pero pueden tener todavía una forma común (es decir, una "forma vacía"). Así, "color" y "figura" son llenuras diferentes de la forma vacía "cualidad cósmica". Hemos designado las categorías como "formas del ente". Lo son en el sentido de la "forma vacía". Cuando Aristóteles las llama también "géneros" esto no es, rigurosamente hablando, del todo exacto; sólo son formas vacías de géneros.

Para la relación del género y de la diferencia específica no corresponden exactamente ni los términos "sustrato" y "accidente" ni los de "soporte" y "soportado". Pero tampoco "forma" y "contenido" corresponden del todo. Únicamente el "lugar vacío" en el género es [284] llenado por el contenido. La relación del género con la especie es la propia de lo *universal* a lo *particular* y la diferencia es lo que particulariza. Esta relación no se deja reducir a la de forma y contenido, sino que se cruza con ello: hay formas vacías de una mayor o menor generalidad, igualmente hay contenidos de una mayor o menor generalidad; en cada grado de generalidad es necesario distinguir la forma y el contenido. Los géneros son los objetos más universales (en el sentido amplio del término) que tienen todavía un contenido. Puesto que tienen un "lugar vacío", no son objetos enteramente determinados desde el punto de vista del contenido, sino que poseen en sí algo de la forma vacía. Las especies son menos universales y menos "formales" (en el sentido de forma vacía). A esta cosa enteramente determinada desde el punto de vista del contenido podemos llamarla el "sustrato" de los cambios que se producen en ella y de las índoles que nuevamente se le "añaden". Sustrato y accidentes (la cosa y sus índoles "accidentales se hallan en igual grado de particularidad y de la llenura de contenido.

Pero también se puede hablar de "sustrato" en otro sentido que es importante precisamente en nuestro contexto. Hemos dicho que la característica material "fundamental" es para la hechura el volumen y el peso de la cosa. Es fundamental también para lo que se llama "cualidades secundas": aquello, a través del cual se ofrece y manifiesta su

488* Véase la determinación aristotélica del género, IV, § 2, 7.

particularidad: algo articulado así *como* una materia debe precisamente en esta manera cerrarse en sí y cerrarse hacia fuera, y debe su comportamiento ser así y no de otra manera, y así “caer bajo lo sentidos”. Por consiguiente, no es la cosa en cuanto todo sustrato para algo que es añadido, sino que es algo de lo que ella es o como ella es, es decir, lo que es en cuanto “materia”, es sustrato para [285] todo lo demás que es. Y por esto nos parece comprensible que Aristóteles haya llamado a la sustancia ὑποκείμενον. Conviene señalar que es la sustancia en cuanto peculiarmente determinada la que desempeña este papel de fundamento. Pero cuando la materia está cargada del peso de una masa, la “masa pura” no es lo que “fundamenta” las determinaciones, sino lo que les está “subyacente” y “es su fundamento”.

Con estas últimas consideraciones hemos pasado del punto de vista formal al punto de vista del contenido. Pero lo dicho puede expresarse de una manera puramente formal: dentro de lo que constituye la cosa hay algo que es fundamental para todo lo demás que pertenece a su estructura. Si la forma de la cosa puede encontrar una realización en otro campo que en el del ser material, así será necesario que en lugar de la manera de ser material y espacial otra cosa llene la forma vacía del “fundamento”.

Entre la forma vacía y lo que le da su llenura existen relaciones determinadas, como claramente lo hemos visto a propósito de la relación entre género y especie. Esto parece evidente si nos preguntamos ahora cómo se comportan la “materia” y la “cosa”, la una frente a la otra. Aquí por materia entendemos una llenura espacial de una especie determinada, por cosa una πρώτη οὐσία en el sentido aristotélico, es decir, un real independiente. Un real autónomo es algo autosuficiente y que actúa por su naturaleza propia. Es claro que la masa pura no puede ser una cosa, puesto que considerada en sí misma no “está” ni “actúa” ni posee una “naturaleza”. A cada materia determinada le pertenece un actuar que le es propio, pero es evidente que no toda materia es susceptible de constituir algo autónomo. A la autonomía [286] corresponde una concentración en sí misma respecto a una hechura delimitada y definida. Los líquidos y los gases no están capacitados para ello, tienen necesidad de un “recipiente” sólido o de una fuerza dominante para adquirir una hechura determinada y una delimitación. Sólo las materias sólidas pueden por sí mismas construir algo que corresponda a la forma de una cosa. El elemento líquido y el elemento gaseoso no pueden formar por sí mismos una cosa, pero sí contribuir a la configuración de una cosa: por “cosa” comprendemos

entonces un todo en el que una ley unitaria de configuración domina la diversidad de la materia constitutiva; no se trata de una “cantidad” de gas o de líquido contenido sólo exteriormente por un recipiente, sino de un “organismo”.

Acabamos de establecer en qué sentido puede la cosa llamarse “sustrato”. ¿El “soporte” es sólo otro término para indicar lo mismo o designa algo nuevo? Cuando llamamos a la cosa el “soporte” de su color, queremos decir que el color cósmico —como todas las otras propiedades cósmicas— es algo no autónomo que debe ser soportado por lo que es autónomo. Sin embargo, con esto no se dice que el soporte, sin lo que “soporta”, sea autónomo; las cualidades esenciales no vienen a “añadirse” a una cosa ya “realizada”, sino que la constituyen. Sin embargo, el color tampoco está en la cosa como el contenido en su forma. “Cosa” es una forma con relación a tal cosa determinada, y el “color” es una determinación del contenido de algo que corresponde a la estructura de la cosa: una llenura de la forma vacía “propiedad”. El color se llena o se completa por su determinación específica para llegar a tal color determinado, y toda la forma de cosa se llena y se determina en tal cosa determinada por medio de la determinación de su quid [287] y de su cómo ya esbozados en ella. Las propiedades determinadas se comportan con la cosa determinada —pero también las formas de las propiedades en relación con la forma de la cosa—, como la parte con el todo: esto es, como el carácter estructurante respecto a un todo esencial que contiene en sí una diversidad de caracteres y no como “fragmentos” aislados o arrancados en relación a un todo muy parecido en sí (homogéneo, continuo), por ejemplo, las “partes” del espacio, del tiempo o de un cuerpo. Ya que la cosa no puede existir sin esas partes constitutivas, por esta razón no la llamaremos “sustrato”. Por el contrario, ella es fundamento —así como para las índoles no esenciales—, para los cambios que puede sufrir (no se debe contar entre los cambios el cambio de lugar; el cambio de una cosa significa siempre una variación de su consistencia de propiedades o un cambio en sus propiedades), es también sustrato para todo “suceso” que puede venirle o que le puede dar impulso.

Podemos ahora fijar las expresiones correspondientes a estas diversas relaciones. Llamamos *sustrato* (ὑποκείμενον, *subjectum*) a la cosa particular enteramente determinada en relación con las propiedades que puede “recibir” y “perder” y con todos los sucesos en los que puede participar (además le pertenece también la “adquisición” y la “pérdida” de las propiedades). En los sucesos en el mundo de las

cosas hay que incluir la combinación y la separación de los *elementos*, así como la formación de "materias" para hechuras superiores. Materias en este sentido podemos considerar por lo tanto como *ὑποκείμενον*; además, la naturaleza material como el sustrato para la constitución de una cosa y determinante sus cualidades.

Llamamos *soporte* (*ὑπόστασις*, sustancia subsistente) al todo independiente con relación a sus partes constitutivas. Esto es [288], propiamente hablando, de nuevo la cosa singular (y no algo que sobraría si se eliminara todo el "quid" y el "cómo" de la cosa). Pero se puede también aplicar este nombre a la "forma vacía" del todo autónomo en cuanto tal en relación a sus formas parciales. Puesto que el contenido pertenece a las partes constitutivas, sin las cuales el todo no puede existir, el todo lleno de contenido es el "soporte" del "contenido" (todo el "quid" y el "cómo"), igual que la forma del todo es soporte de la "forma del contenido": tan paradójico como esto nos pueda parecer, pertenece a la estructura formal de la cosa el tener un contenido⁴⁸⁹. La cosa singular es así a la vez "sustrato" y "soporte", pero desde puntos de vista diferentes.

En definitiva, llamamos "forma" (= forma vacía) al "armazón" de la cosa entera (y a las partes del armazón) en relación a lo que le da un contenido y lo determina para hacer de ella *esta* cosa singular. La forma de cosa corresponde a la forma "objeto" (en sentido estricto). Pero conviene también preguntarse si estas dos cosas coinciden absolutamente o si la "cosa" no es ya una característica de la forma del objeto, al lado de la cual son posibles otras particularizaciones. Esta cuestión es importante para la elaboración de una doctrina del ser. Pero para resolver las dificultades que se nos presentan ahora, es necesario examinar todavía otros puntos.

19. *Materia, forma esencial y formas accidentales*

Lo que entra en la forma de la cosa como su contenido es una materia formada, es decir, algo que llena el espacio según una determinada peculiaridad de llenura de espacio, de una concentración según figura en un todo unitario [289], de la aparición sensible que le da un carácter de exterioridad. Lo que es un algo así caracterizado, a esto llamamos "forma de esencia": esta forma es —a diferencia de la "forma vacía"— lo

489* De las investigaciones acerca de la forma esencial resultará otro significado del "soporte" (véase IV, § 4, 5).

que da precisamente contenido, pero un contenido para el que la inserción de esta forma vacía es esencial. Estas dos formas están estrechamente ligadas: no se debe pensar en un recipiente vacío que pueda ser llenado por no importa qué contenido. De la materia que ya ha sido formada en un ser cósmico hemos dicho que puede ser "sustrato" de los cambios o "materia" de una transformación o de una nueva formación: "materia" tomada en el sentido acostumbrado de Aristóteles, que designa lo que lleva en sí la posibilidad de recibir nuevas formas. Puede aquí tratarse de "formas accidentales", de un cambio en las propiedades: la cosa llega a ser *otra* diferente de la que era antes; una de sus cualidades "se transforma", la forma vacía correspondiente se llena de otra determinación de contenido. Una posibilidad, que estaba realizada, se vuelve de nuevo una mera posibilidad, y una que no estaba realizada hasta ahora, se realiza. Sucede así cuando la hoja verde se pinta de color rojo, cuando el bloque rocoso cambia su forma bajo la acción de las interperies. La cosa que cambia con estas circunstancias permanece la misma (cambio accidental). En fin, la "transformación" puede llegar a tal punto que la cosa llega a ser "otra". En cuanto la formación de materias naturales en obras de arte, se puede dudar si se trata de un "cambio" o de una "transformación". La cera con la cual se ha formado un ídolo —en cuanto mera cosa natural— es la misma de antes después de haber sido trabajada, solamente ha cambiado de figura. Pero si se considerara la obra de arte como tal, la cosa con su sentido espiritual —en cuanto ídolo— surge algo nuevo. El pedazo de cera ha sido [290] cambiado en un ídolo. La transformación es todavía más radical cuando un nuevo ser vivo sale de la simiente. En este caso no se produce solamente un cambio de algunas cualidades, un cambio de la índole, sino que desde el momento en que se establece el "desarrollo", en el que comienzan las actividades vitales, parece que otra forma esencial se hace presente desde ese momento. Surge un ser vivo de algo que no era antes un ser vivo (pero que tenía solamente en sí la "posibilidad" de llegar a serlo). En este caso en que según toda apariencia la esencia ha llegado a ser otra, ¿se puede todavía hablar de algo que sigue siendo el "mismo" del "mismo objeto" que posee primero tal esencia y enseguida otra? En lo que concierne a la cera que ha sido transformada en ídolo, uno se siente inclinado a hablar del "mismo" antes y después de la formación, puesto que la "materia" permanece la misma. Por eso se puede también dudar de hablar en este caso de una auténtica "transformación". Pero en lo que concierne al nacimiento de seres vivos, tampoco la materia sigue siendo la misma: el grano de trigo tiene que "morir" para que pueda brotar un nuevo tallo cargado de frutos; la materia debe cambiar para

recibir la vida. "De" algo se ha hecho algo diferente. Lo que era antes, ya no es como lo que era antes; pero no ha sido reducido a la nada, sino tiene en ese aquello, "a lo que" ha llegado a ser, un nuevo ser, un ser "en una nueva forma". Las mismas expresiones que hemos encontrado al hablar de la combinación de los elementos para dar nuevas materias se nos imponen a nosotros: se trata aquí evidentemente de un proceso situado en un nivel más elevado. La semilla no se convierte en nada, y la planta no proviene de nada, sino que se desarrolla a partir de la semilla y se va configurando con la ayuda de las materias nutritivas que recibe. Es un proceso lento cuyo desarrollo se puede observar, por lo menos en la mayor parte. La propiedad e índole de la semilla, así como la [291] materia nutritiva, son determinantes para la propiedad e índole de la planta. Pero la forma esencial parece ser otra⁴⁹⁰.

De esto resultan dos consecuencias: 1) Podemos decir: la misma cosa que antes era una semilla, ahora es una planta. 2) Parece que aquí sí existe un sustrato que permanece cuando la nueva forma ha sido recibida. ¿Es este elemento "que queda" de la materia el que es primero una cosa y después la otra?

Si en el proceso de germinación y de nutrición se producen una descomposición y una transformación de materias, sin embargo, las materias, a partir de las cuales se constituyen los seres vivos, son tomadas de la naturaleza inanimada. No todas las materias, sino algunas determinadas son susceptibles de "llegar a ser animadas". Entre los seres vivos las plantas tienen una función que les es particular, la de transformar las materias "inorgánicas" en materias "orgánicas"; es decir, en tales que pueden servir para la constitución de cuerpos vivos. Esta transformación y la "animación" deben ser distinguidas la una de la otra. Así, la "vida" no llega a añadirse a la forma esencial, que es propia a la materia inanimada, sino que la "forma viva" (la forma del ser vivo y ciertamente de un ser vivo de una determinada peculiaridad) entra en el lugar de la que existía antes de la "animación"⁴⁹¹. El ser viviente recién surgido es lo que es por su [292] forma esencial,

490* Esta concepción del nacimiento del ser vivo no coincide ya con la concepción aristotélica, según la cual la simiente o el semen lleva en sí la forma dinámica de configuración del nuevo ser vivo (*De generatione animalium*, II 4). Volvemos más tarde sobre esta diferencia (véase p. 856).

491* Esta interpretación corresponde a la concepción de santo Tomás acerca de la unidad de la forma esencial, que tantas veces y tan decididamente defendió (por ejemplo, *De anima*, a.9 corp). Pero la doctrina de santo Tomás sobre la forma-materia será examinada cuando la confrontación con Aristóteles nos lleve a una conclusión clara (véase p. 852).

aunque también presenta cierta afinidad con las materias que han sido necesarias para su surgimiento. La misma "materia" animada es, a pesar del "parentesco", diferente de la materia inanimada de la cual ha sido configurada. Aquí conviene distinguir las materias nutritivas, que son recibidas e "informadas" en la hechura que se desarrolla, y la simiente de la cual proviene la capacidad de recibir y de la que toma la forma. Esta simiente —todavía independientemente de las materias que reciben desde que comienza a germinar— posee ciertamente una materia de la cual es configurada: una materia de una peculiaridad material determinada. Pero su forma es más que una propiedad material, ya que de ella depende en qué hechura es configurada con la ayuda de materias recibidas en el momento en que la vida comienza a manifestarse. Y aquí se suscita la pregunta siguiente: ¿la forma "adornecida" en la simiente "cobra vida" o una "forma viva" toma el lugar de una forma "muerta"? La respuesta es imposible antes de haber examinado más de cerca el concepto de forma. De todas maneras se produce un cambio esencial: lo que es este objeto no es ya lo mismo de antes⁴⁹². Pero esto, cuya esencia se ha transformado —el "objeto" — sigue siendo el mismo. Es la misma cosa que fue primero una semilla y que ahora es una planta. Además su *ser* no ha sido interrumpido, sino lo que ha cambiado es su *modo* de ser. La *vida* es peculiar, diferente del modo de ser de la materia inanimada o del modo de ser con capacidad de vida. (Si el ser desapareciera completamente y comenzara un nuevo ser, entonces el objeto no sería ya el mismo⁴⁹³).

Lo que sigue siendo "lo mismo" [293] es la forma vacía del objeto, es decir, no la forma general del objeto, sino la del objeto particular (del individuo). Pero ya que la forma vacía no puede existir sin contenido y que el contenido no es nada que le "viene" del exterior, tal permanencia del ser en el cambio de esencia no es posible más que si algo del contenido se conserva: si o una forma esencial permanente sirve de fundamento a los componentes esenciales sometidos al cambio, o bien si bajo el dominio de la nueva forma esencial permanece algo del contenido anterior⁴⁹⁴.

492* Ya se trató antes de la posibilidad de un cambio esencial (véase el capítulo III, § 4).

493* En caso particular para nuestro conocimiento podría ser indistinguible si se da un cambio esencial o si un objeto ha sido "reducido a la nada" y ha surgido otro. El que algo que se convierta en tan poco como nada, así como de nada surja algo, esto sólo vale prescindiendo de Dios. Sobre si Dios hace uso del poder de aniquilar es una cuestión teológica que no examinaremos aquí.

494* Véanse pp. 857s.

20. *Materia y cosa, materia y espíritu*

Resumamos una vez más lo que se ha destacado de las investigaciones precedentes sobre la relación de *cosa* y *materia*⁴⁹⁵. “Cosa” es algo real cerrado en sí mismo e independiente: una *πρώτη οὐσία* en el sentido aristotélico; un “objeto” en el sentido más estricto del término, es decir, un “algo” que lleva en sí su propia esencia y que con esta esencia no depende de nadie: una “sustancia subsistente”. En cuanto tal, no es necesariamente una cosa espacial ni material. Hay también sustancias *espirituales*. Aristóteles, para poner en claro lo que significa exactamente la palabra *οὐσία*, se atuvo principalmente al área de las cosas materiales; pero, para él como para nosotros, es evidente que todas las cosas finitas se remiten a un ente primero, una *πρώτη οὐσία* que [294] es puro espíritu; además, Aristóteles reconoce la existencia de espíritus finitos (motores de los astros y almas humanas) que para él valen como *οὐσία*. En contraposición al elemento material, el espiritual es lo no espacial, invisible, inasible. Mientras la cosa material se inserta en el espacio de tal manera que cada porción de espacio coincide enteramente con una parte de la cosa, en ningún punto está *totalmente*, sino con todo lo que es, y en esta extensión es como ofreciéndose a nuestros sentidos, sin embargo *ser espiritual* es un *ser en sí mismo*. Lo espiritual posee una “interioridad” en un sentido completamente extraño al espacial material. Cuando “sale de sí” —lo cual sucede de diversas maneras: como una orientación hacia los “objetos” (lo que Husserl llama “intencionalidad” de la vida del espíritu), como una apertura puramente espiritual hacia espíritus extraños y una introducción en ellos, comprendiéndolos y compartiéndolos con ellos pero también como un estructurarse en el espacio (por consecuencia de la estructura del cuerpo vivo y de las estructuras configurantes de materias extrañas)—, sin embargo no por eso permanece menos en sí mismo. A partir de este centro interno el ser espiritual se configura y encierra todo lo que él es y todo lo que él asimila unificándolo, en una asimilación sólo posible para el ser espiritual. Lo que significa aquí la configuración y la delimitación, donde no se puede hablar de llenura espacial, de hechura ni de límite, debe ser necesariamente el objeto de investigaciones profundas. Ahora no daremos más que una primera muestra para captar más claramente su modo de ser en contraposición con lo material. Así, lo *material* designa un género dentro

495 Véase p. 839.

de lo real-cósmico. Hemos entendido por material lo que “llena el espacio” en cuanto tal y hemos visto que no toda materia es susceptible de tomar la forma de una cosa. Pertenecen sólo a las materias sólidas el unirse en ellas mismas y constituir exteriormente una figura [295] con los contornos netamente delimitados. El elemento líquido y el elemento gaseoso no llegan por sí mismos a tal unión; las materias sólidas mismas no obedecen en su configuración de cosa únicamente a su propia ley interna. El comportamiento de la cosa material “hacia el exterior” está relacionado con el modo particular material, es decir, con la peculiaridad de la llenura del espacio: la mayor o menor movilidad en el espacio, la manera del movimiento y también la figura espacial. La configuración espacial que delimita es la que unifica y deja conclusa la mera cosa material. Sin embargo, lo más frecuente es que no encontremos una “hechura” configurada puramente desde el interior, sino sólo un “fragmento de materia”, que “sin más” puede dividirse en dos o más fragmentos (y según la peculiaridad de la materia, desgarrada o fragmentada de otra manera). No se da a sí mismo la figura espacial exterior, sino que está enteramente determinada por sus “sucesos” exteriores. No puede caprichosamente recibir cualquier figura, sino su peculiaridad material determina su índole exterior: materias diferentes presentan diferente exterior según se rompen o se cortan, etc.⁴⁹⁶. Pero el aspecto de la naturaleza “inanimada”, está determinado por la acción recíproca de muchas materias. Las cantidades de agua que llegan a ser productos netamente delimitados —arroyos, ríos, lagos— gracias a las riberas que los rodean. A su vez, el lecho del río y sus riberas se forman bajo la acción de la presión de las corrientes. El viento y la lluvia modelan los contornos de las rocas. Pero cada hechura hace y padece las acciones, según lo que es en sí mismo. La naturaleza entera es la obra de fuerzas formadoras o de formas de fuerzas [296] de configuración. Así volvemos a lo que era evidente desde hace tiempo: no podemos obtener una comprensión suficiente de lo que son hechuras materiales hasta no haber esclarecido el significado de “forma” y de “fuerza”. Por eso volveremos a las investigaciones sobre la “materia formada” a partir del concepto de forma.

496* El antiguo atomismo atribuyó a los átomos una figura espacial determinada. Si uno se atiene a dicha concepción, puede pensar que la figura de las “más pequeñas partículas” podría ser determinante para la configuración “en grande”.

hechuras compuestas de forma y materia también la esencia revela esta síntesis)⁵⁰⁰.

En lo que concierne al surgimiento de los seres vivos, es claro que una forma es llevada a la existencia por otra: Aristóteles dice que la forma del ser generador constituye la simiente a partir de materias en excedente: pero que la simiente contiene en sí la forma del nuevo ser⁵⁰¹. Sin embargo, en otro contexto se dice que la materia no es engendrada, ni la forma, sino que es el compuesto de ambas⁵⁰². Pero si a este propósito se pensaba en la obra creadora humana —en efecto, lo que es creado no es el bronce ni la esfera, sino la bola de bronce— estas consideraciones pueden aplicarse también a los [298] casos que hemos tratado ahora. Lo que llega a ser es el hombre nuevo, al que pertenece el ser-hombre general. Tiene un sentido el decir que el ser hombre no deviene.

Pero por otra parte todo hombre tiene *su* ser-hombre, que es diferente del de los demás y que no existe antes que él mismo exista. Si en estos dos casos se debe hablar de “forma” y si las dos proposiciones no han de ser contradictorias, entonces evidentemente el sentido es diferente aquí y allí.

La simiente es el ser vivo sólo “según la posibilidad”. Sólo en el ser viviente plenamente desarrollado se *encuentra* realizado lo que debe llegar a ser; antes no se trataba más que de una *finalidad* no alcanzada, y la finalidad también es llamada *forma* por Aristóteles. (Por otra parte se encuentra en este lugar εἶδος y no μορφή).⁵⁰³ Según el principio de que “el acto tiene prioridad respecto de la potencia”⁵⁰⁴, podría suponerse que lo formado plenamente debería estar al principio (el acto = ἐνέργεια de la potencia = δύναμις). Pero dado que las palabras “antes” y “después” tienen en Aristóteles diferentes significados, debemos examinar de modo más profundo el pensamiento de Aristóteles sobre esta cuestión. Por posibilidad o por capacidad (δύναμις, potencia), Aristóteles no entiende aquí sólo

“la potencia que ha sido definida como principio capaz de producir el cambio en otro, o [en él mismo, pero] en tanto que otro, sino,

500* Véase p. 852.

501* ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, II, 4.

502* ARISTÓTELES, *Met.*, Z 8, 1033 b. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 304].

503* *Met.*, H 4, 1044 a, 36f. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 354].

504* *Met.*, H 8, 1049 b, 5. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 381].

§ 4. RESUMEN DE LA DISCUSIÓN SOBRE EL CONCEPTO DE FORMA

Se ha tratado en varias ocasiones el concepto aristotélico de forma, y en el curso de nuestras investigaciones respecto al tema hemos hablado también en diversas conexiones y en múltiples sentidos sobre la forma⁴⁹⁷. Es necesario ahora dar una explicación resumida sobre lo que entendemos por “forma” y de la relación de este concepto con el concepto aristotélico de forma.

1. *De nuevo sobre el concepto aristotélico de forma*

Se puede primero eliminar el concepto de “forma vacía”. Cuando Aristóteles habla de la contraposición entre forma y materia, siempre tiene a la vista la “forma esencial”. Conocemos los dos campos de los cuales tiene costumbre tomar sus ejemplos: la obra creadora humana que da una forma a una materia ya existente, y el origen y la transformación de hechuras naturales. Pero ya que las hechuras naturales y la obra humana no son οὐσία en el mismo sentido (es decir, en el sentido de un ente independiente y subsistente), así la forma que hace de la cosa lo que es, no tendrá, en los dos casos, el mismo significado. También será imposible [297] aportar claridad a la vez en los dos campos y haremos bien en detenernos sólo en las formas naturales. La hechura natural tiene su forma en sí, está, en cuanto lo que es, determinado desde el interior. Sin embargo, debemos hacer todavía algunas distinciones. Aristóteles investiga, como lo hemos dicho más arriba⁴⁹⁸, la forma en el área del devenir. En lo que concierne a lo que es *ya devenido*, la forma es identificado con *esencia*, τὸ τί ἦν εἶναι. Así, pues, el ser-hombre de este hombre sería su forma que le es inherente (y es llamada una vez μορφή y otra vez εἶδος). Pero en lo que concierne a lo que *llega a ser*, la forma *por la cual* llega a ser, no es, según la concepción aristotélica, una forma que *le* es inherente, sino es la forma del ser generador. (Vimos la posibilidad de una separación entre τὸ τί ἦν εἶναι y μορφή en Aristóteles, en el sentido de que en el primer caso el ser-hombre es designado como tal, —en cuanto universalmente concebible—, en el segundo el ser-hombre de tal o cual hombre, que en cada caso es diferente⁴⁹⁹. A esto se suma que en las

497* Véase IV, § 3, 2, 3, 5, 18, 20.

498* Véase IV, § 3, 3.

499* Véase pp. 744s, 771.

en general, a todo principio capaz de producir el movimiento o capaz de producir el reposo. Y, ciertamente, la naturaleza (φύσις) pertenece al mismo género que la potencia: es, en efecto, un principio capaz de producir el movimiento, pero no en otro, sino en el mismo en tanto que lo mismo. Pues bien, el acto (ἐνέργεια) es anterior a toda potencia de este tipo en cuanto a la noción y en cuanto a la entidad (καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ). En cuanto al tiempo, por lo demás, lo es en cierto sentido, y en cierto sentido, no”⁵⁰⁵.

[299] Es fácil demostrar que conceptualmente lo real es anterior; la facultad de ver no se deja determinar más que por la vista, es decir, por la actividad en la que se realiza. Pero según el tiempo, lo real es anterior en el sentido de que en el individuo que se desarrolla, la posibilidad precede a la realidad, es decir, la semilla precede a la planta desarrollada. Pero a este posible precede igualmente un real: una planta de la misma de la que procede la semilla. Siempre el “movimiento” supone un “motor”. Pero el “motor” es siempre un real.

¿Cómo explicar ahora que según la οὐσία lo real precede a lo posible? Para el ser particular lo que es anterior según el tiempo es la simiente, lo que es posterior según el tiempo es la planta desarrollada. Pero la simiente es lo que debe llegar a ser esta planta, es bajo esta relación lo perfecto frente a lo imperfecto. (Es por esto que presentamos a τῇ οὐσίᾳ con la expresión “en el orden jerárquico del ente”, correspondiendo a la significación universal de οὐσία: ente que posee la preeminencia del ser).

Además, lo que está enteramente configurado tiene, en relación con la simiente, el significado de *finalidad*. Pues “todo lo que se genera progresa hacia un principio (ἀρχή), es decir, hacia un fin (aquello para lo cual de la generación es el fin), y el acto (ἐνέργεια) es fin, y la potencia (δύναμις) se considera tal en función de él”⁵⁰⁶; el hombre tiene la capacidad de ver para ver, la capacidad de pensar para pensar. Así también es la materia según posibilidad (δυναμει, potencialmente), puesto que puede llegar a la forma (ἔλθου ἂν εἰς τὸ εἶδος); pero cuando posee una realidad acabada perfecta (ἐνέργεια, actual), entonces está en la forma (ἐν τῷ εἶδει [300] ἐστὶ)⁵⁰⁷. Así, pues, “la actuación (ἔργον) es, en efecto, el fin, y el acto (ἐνέρ-

505* *Met.*, H 8, 1049 b, 6-12. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 381].

506* *Met.*, H 8, 1050 a, 7-10. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 383].

507* Encontramos aquí en Aristóteles la expresión “ser en la forma” que encontramos para caracterizar lo que significa “esencia”. (Véase p. 761).

508* Op. cit., 1050 a, 15s. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 383].

γεια) es la actuación, y por ello la palabra ‘acto’ se relaciona con ‘actuación’, y tiende a la plena realización (ἐντελέχεια)”⁵⁰⁹.

El sentido de este pasaje importante se precisa por las consideraciones que siguen inmediatamente:

[...] el resultado final es su propio ejercicio (así, el resultado final de la vista es la visión, y por la vista no se produce ninguna otra cosa aparte de aquélla), mientras que en algunos casos se produce algo distinto (así, por la acción del arte de construir se produce una casa, aparte de la acción misma de construir), no es menos cierto que el acto es fin en el primer caso, y más fin que la potencia en el segundo caso”⁵¹⁰.

Evidentemente esto significa que donde la actividad queda encerrada en la acción, es el fin último y no produce ninguna obra separada de ello (ningún “rendimiento objetivo”); la capacidad alcanza su realización completa y, por consiguiente, el perfeccionamiento de su ser. En efecto, la obra y no el ser obrado es propiamente real. La obra es real sólo por el obrar y lleva en sí como el fundamento de su ser real:

“Y es que la acción de construir se da en lo que se está construyendo, y se produce y tiene lugar a una con la casa. Así pues, cuando lo producido es algo distinto del propio ejercicio, el acto [301] se realiza en lo que es producido (por ejemplo, el acto de construir en lo que está siendo construido, y el acto de tejer en lo que está siendo tejido; [...] en general, el movimiento se realiza en lo movido). Por el contrario, cuando no hay obra alguna aparte de la actividad, la actividad se realiza en los agentes mismos (así, la visión en el que está viendo, la contemplación en el que está contemplando, y la vida en el alma - y por tanto, la felicidad, puesto que es cierta clase de vida -). Con que es evidente que la entidad, es decir, la forma específica, es acto”⁵¹¹ (ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειᾷ ἐστίν)”⁵¹².

509* Op. cit., 1050 a, 21-23. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 384].

510* Op. cit., 1050 a, 24-28. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 384].

La frase ὅμως οὐδὲν ἦγον ἔνθα μὲν τέλος, ἔνθα δὲ μάλλον, τέλος τῆς δυναμείως ἐστίν ha sido traducida de varias maneras: “sin embargo la realización de ninguna manera es el fin del poder en un menor grado en un caso, en otro más elevado en el otro”. [Eugen] ROLFES [*Methodistik*, t. 2, Leipzig, 1928] traduce: “Así, pues, la actualidad no es de ninguna manera ya más, ya menos, la finalidad de la potencia”. [Hermann] BONITZ: “así, la actividad real en un caso no es menos fin, en el otro más fin en cuanto la potencia”.

511* He destacado estas palabras. Conviene señalar que en todas estas explicaciones “ser y ente, acción y agente” no se distinguen. (Véase p. 857).

512* Op. cit., 1050 a, 28-38. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 384-385].

Hemos mencionado más arriba ocasionalmente que la diversidad de sentido comprendida en el término "acto" se expresa separadamente por las palabras *ἔργον*, *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια* (obra, obrar, actividad o realidad, plenitud del ser)⁵¹³. En la acción el poder llega a su fin y alcanza por consiguiente su plenitud de ser: el ser actuante es el ser más elevado del ente, hacia donde se dirigen sus potencias. Pero allí donde la realización de la posibilidad es un proceso de desarrollo, el "fin" no es ni una obra separada ni una actividad aislada, sino la plenitud de ser de todo el ente que tiende a "desarrollar" su realización: οὐσία designa el ente colocado en este grado de plenitud de ser: no es la acción aislada (el "acto de la actividad"), sino el actuante en su acción (el "ente independiente y subsistente" = la "sustancia" en su obrar que es su ser más elevado). La "acción" singular se llama *ἔργον* en el sentido amplio de la palabra "obra" según la cual puede designar a la vez hechos ("obras" buenas o malas del hombre) y hechas independientes, separados del espíritu que las [302] produce. Si ampliamos estas palabras a los actos, es claro, sin insistir mucho en ello, que "obra" y "obrar" (*ἔργον* y *ἐνέργεια*) coinciden.

Más difícil de comprender es si se trata de hechas independientes. Pero precisamente éstos son muy importantes en nuestro contexto. Pues, son hechas *materiales*. Aristóteles toma de nuevo como ejemplo obras debidas a la habilidad humana: una casa, un tejido. Dice que el obrar consiste en lo que se produce. El construir se realiza en lo que se construye. Así pues, obrar y obra no coinciden aquí, propiamente hablando. La obra es la materia formada. El obrar es la formación que se realiza en la materia; ya que la obra debe al obrar su propia realidad, puede el obrar mismo ser llamado su realidad (*ἐνέργεια*, acto).

Hay aquí una doble capacidad que lleva a la realización: el "poder" del artista (la "potencia activa") y la "maleabilidad" de la materia (la "potencia pasiva"). Las dos llegan a su pleno ser. La "obra" es un ente en plenitud del ser (por eso *energeia* y *entelecheia* coinciden en él). El obrar es también llamado "forma" (*εἶδος*). En la obra acabada la materia "ha tomado su forma". En cuanto οὐσία, "el ente en su plenitud", se aplica tanto a la obra entera como a la forma que ella ha tomado.

¿La forma a la que llega la materia no debe estar antes que la materia y antes que la formación de la materia? Esta dificultad puede ponerse en claro también de otra manera: οὐσία debería ser el ente en

su plenitud de ser *entelecheia*, el fin al cual está dirigido el desarrollo. Mientras no se haya alcanzado el fin, la plenitud no parece ser todavía real. Aquí por lo tanto parece que *entelecheia* y *energeia*, plenitud de ser y realidad, no coinciden. Más aún: todo parece como [303] si lo inacabado y lo acabado invirtiesen su papel: hasta el presente lo inacabado se designó como lo posible (*δύναμις*, potencia), que sólo se realiza en lo acabado o realizado. Pero ahora lo acabado se presenta como lo que no es todavía realizado, así pues, como un fin "posible"; al contrario, el ser viviente, llegado efectivamente a ciertos grados de desarrollo conseguidos, es considerado como "real". E igualmente nos encontramos ante la perplejidad sobre cuál sea, pues, la "auténtica" οὐσία: lo real inacabado o lo acabado real. Sólo en el conseguido objetivo se encuentra el equilibrio: aquí οὐσία es a la vez lo plenamente desarrollado y realizado.

Por otro lado es claro que lo acabado es plenamente real (al todavía no alcanzado fin le falta la realidad respecto a la plenitud del ser, al no desarrollado le falta la plenitud a la plena realidad).

Pero conviene hacer todavía alguna consideración más. El fin es, según Aristóteles, la *causa* (*αἰτία*) del movimiento; el movido no tiende solamente hacia su fin, sino que es puesto en movimiento por ese medio; es, por así decirlo, sacado de allí. Pero sólo lo que es real se puede mover. El "ente en su plenitud", al que tiende el desarrollo, debe, pues, ser también -por paradójico que suene- real ya antes de su desarrollo para provocar el desarrollo y mantenerlo. Una solución a esta contradicción sólo parece posible si "realidad" posee un sentido aquí y allí. Más todavía, nos parece necesario dar una triple significación de realidad: 1) La realidad del real inacabado (que se encuentra en desarrollo). 2) La del fin no alcanzado. 3) La del fin alcanzado.

[304]

2. Distinción entre la forma pura y de la forma esencial (εἶδος y μορφή)

Las dificultades que acabamos de señalar nos obligan primero a poner sobre el mismo plano el εἶδος y la μορφή, sino a separarlos uno del otro en cuanto "forma pura" y "forma esencial". La forma pura o el *sentido* que se designa por la palabra "hombre" no surge ni desaparece. Tal forma está sustraída al dominio del devenir, y posee un ser que se sitúa más allá de la contraposición entre realidad y posibilidad, un ser eterno y "acabado". Ella prescribe a aquello, en que

⁵¹³* Véase p. 621.

rían las materias, a partir de las cuales los cuerpos están formados, el semen o el procreador, el ser hombre y su plenitud). Claro está que encontramos por doquier un común componente de sentido que nos autoriza a hablar de *causas*: todas estas causas son *fundamento del ser de lo real* que les debe su existencia; pero lo son de una *manera diferente*; y es cada vez una cosa diferente que es causada por ellas, de tal suerte que al común componente de sentido le corresponde a su vez otro.

Cuando la materia se llama causa, esta denominación quiere decir que sin ella el todo no podría existir y que ella es determinante para *lo que* la cosa es. [306] Pero no es un impulso del devenir: si ninguna otra cosa se agregara a ella, ningún ser nuevo podría surgir partiendo de la materia. Esto significa que no se le puede atribuir a la materia más que una potencia pasiva, no una potencia activa: la posibilidad de padecer o de recibir algo, pero no la posibilidad de actuar por sí misma o de hacer algo. Pero precisamente es ésta la tarea de la "causa" tomada en el segundo sentido: *actuar o dar el impulso a un suceso*, sea a un devenir, sea a un movimiento o a un cambio (en el sentido estricto de estas dos expresiones, en el que ellas no incluyen una a otra ni el devenir).

El obrar es la actividad de algo real, en el que su ser en un determinado aspecto llega a la plenitud. Lo que no es real no podría obrar⁵¹⁶.

Lo real, que da el impulso al devenir de un nuevo ser vivo, es (si excluimos la *primera génesis*) un ser viviente de la misma especie. Sin embargo, el obrar, por el que él da este impulso, no es su ser permanente, sino que es algo pasajero. Tiene su fundamento de ser en capacidad permanente (el *acto* generador se funda en la potencia generadora); este último poder, a su vez, está fundado en la esencia, es decir, en el ser viviente de este ser viviente, en el lenguaje aristotélico: en su forma. Lo que es la *causa eficiente* del ser que está surgiendo (más precisamente: el fundamento de la causa eficiente si consideramos como causa del devenir el *acto* generador y no el procreador o su determinación específica) consiste para el ser que engendra *causa formal*, es decir, un fundamento de ser para lo que es, para lo que *puede hacer* y para lo que *hace* efectivamente. En cuanto el nuevo ser vivo es real, puede obrar él mismo y posee en sí tal forma como fundamento de su obrar y poder obrar en sí. Como causa del obrar, esta

⁵¹⁶* Véase p. 826.

debe "realizarse" a la vez el fin y el camino que debe seguir para alcanzar este fin. Lo que en el devenir "llega a esta forma" y que, en cuanto devenido, "es esta forma" —el hombre particular—, tiene justamente por su esencia este "estar-en-esta-forma" y "llegar-a-esta-forma": en esto consiste su *ser-hombre*.

Aristóteles la designa como τὸ τί ἦν εἶναι, μορφή y εἶδος; pero nosotros, establecemos aquí algunas diferencias. De todas maneras, en el ser-hombre también se puede ver un *sentido* universal, que se realiza aquí y allá y que no surge o deja de ser. Pero el ser-hombre de tal hombre es real y eficiente en él; no lo comparte con ningún otro hombre; no existe antes de la existencia misma de tal hombre, sino que viene a la existencia al mismo tiempo que él; determina *lo que* es él en cada caso y este quid cambiante es una aproximación más o menos considerable a la meta, es decir, a la "forma pura".

El hombre singular queda detrás de lo que le prescribe la forma pura "hombre" como meta, más o menos bastante lejos, y ciertamente en varios sentidos: *no es todavía enteramente realizado* (el ser no acabado del niño) o bien él es *defectuoso* (es la imperfección del inválido o del hombre "malo"). En fin, es necesario señalar todavía que el hombre singular, aun cuando ha alcanzado su plenitud [305] (es decir, en el estado de gloria, puesto que para nosotros no se puede hablar de perfección antes de ese estado), no realiza *todo lo* que está indicado en la forma pura "hombre", sino únicamente lo que determina su esencia individual (así la forma pura "Sócrates", por ejemplo).

Encontramos aquí, como lo hemos indicado más arriba, una divergencia con Aristóteles: para éste, la forma coincide con la determinación específica (εἶδος es también el término para designar la *especie*)⁵¹⁴. Esto nos conduce a la cuestión de la individualidad como peculiaridad de cada uno y está relacionado con el papel que se reconoce a la materia en la constitución de la cosa singular. Pero no debemos ocuparnos de eso ahora. La cuestión que hemos de tratar es la de la *causalidad* de la forma pura.

3. Forma pura y forma esencial en cuanto causas

Aristóteles distinguió *cuatro causas* de las cosas reales⁵¹⁵: la materia, el autor del movimiento, la forma y el fin (en el hombre se-

⁵¹⁴* *Met.*, H 8, 1034 a, 2ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 306].

⁵¹⁵* *Met.*, A, [1], 1983 a, 27ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 79]; A 2 (*Física* II, 3).

forma debe ser considerada como real [307] (como esencia real y como parte de la esencia real, si no vemos en la determinación genérica y específica la plena determinación de la esencia). El nuevo ser vivo es *real*, pero todavía *no acabado*: su plenitud está delante de él como su fin y provoca el desarrollo que conduce hasta el fin. El fin o la causa final no obra de la misma manera que la causa motriz o la causa eficiente. El desarrollo no se mantiene por un obrar que tiene por fundamento una realidad de la misma especie que aquella contenida en el desarrollo. En el momento en que comienza el desarrollo, lo que se desarrolla es algo independiente, separado del procreador, que posee en sí mismo la causa formal de su obrar. Por su esencia el niño se pone en movimiento, expresa sus necesidades, recibe sus primeras impresiones, etc. Pero el proceso de desarrollo que conduce sin cesar más allá del estado cada vez alcanzado y que permite que aparezca en él un sustrato del ser para un nuevo obrar, recibe su impulso y su dirección de algo que no es él, sino que primero debe devenir. Si el objetivo o el fin provoca el desarrollo y si sólo algo real puede obrar, es necesario atribuir al objetivo cierta realidad antes de que sea alcanzado y, por consiguiente, sea "realizado" lo que se desarrolla hacia el objetivo. ¿Este objetivo actuante es la forma pura, la forma esencial o bien otra cosa? Parece difícil atribuirle a la forma pura una realidad: ya se ha dicho que su ser se sitúa más allá de la contraposición entre realidad y posibilidad. Por otra parte, hemos mostrado antes que no solamente la realidad natural, sino también las "creaciones" del arte, están configuradas según una forma pura como su arquetipo. La forma pura parece quedar intacta, si de cualquier manera algo es configurado según ella y si es algo real o si es una "aparición". El [308] suceso real se sitúa del lado de lo que se acerca al objetivo - ya sea esto por un desarrollo natural o por la acción del artista. Pero si nada cambia en la forma pura a consecuencia de una u otra "realización", sin embargo esa forma evidentemente participa aquí y allá en el suceso. La "idea" ilumina al artista, lo atrae, no le deja en paz y lo impulsa a crear. Y así parece emanar del fin y de la plenitud del ser viviente un "impulso" que guía su desarrollo. En el hombre maduro, e incluso desde el despertar de la razón, se puede sentir este impulso: la imagen de lo que debe llegar a ser puede ser captada con más o menos claridad y según ello el comportamiento libre puede ser orientado (en el esfuerzo hacia la perfección y la autoeducación). Pero todo el desarrollo infrahumano, el desarrollo del hombre en su principio y también la mayor parte de su desarrollo ulterior no es un tender consciente y razonable según un fin conocido, sino según una - desde

el punto de vista del ser vivo - involuntaria y misteriosa conveniencia. Y aun allí donde se presenta un esfuerzo consciente dirigido hacia el fin conocido, este esfuerzo está al servicio de una finalidad que está en la raíz de la actividad libre; tal finalidad no está puesta por este esfuerzo, sino es independientemente de él y sólo ahora es sacada de la oscuridad a la luz. Depende de la *naturaleza* del artista el que tenga que crear; y la clase de "proyectos" que el artista puede hacer suyos. Por eso existen "ideas" determinadas que lo atraen y que él puede realizar. Cuando las realiza, no solamente se hacen reales las obras correspondientes a estos proyectos, sino que su propia esencia se realiza, y él mismo llega a un grado superior de plenitud de ser. [309] Por otra parte, si dirige su esfuerzo hacia una cosa que la naturaleza rehúsa, no solamente fracasa la obra, sino que él se convierte en una caricatura de sí mismo. El doble sentido de "él mismo", que aquí aparece, no podría caracterizarse de una manera suficiente con la contraposición de "forma pura" y de "forma esencial". El primer sentido de "él mismo" designa al hombre tal como es efectivamente con su esencia realizada en él. El segundo sentido significa la "forma pura", a la que no corresponde el hombre tal como es efectivamente. Pero esto no es suficiente. El hombre que alcanza su fin no deviene en "forma pura", sino en su perfecta imagen. Lleva en sí el "germen" de esta realización, independientemente de que alcance o no su meta. Su *ἐντελέχεια* -entendida ahora como hechura final y no como plenitud de ser⁵¹⁷- obra *en él* desde el comienzo de su ser, pero no constituye de ninguna manera el único actuante, y por eso es muy posible que su fuerza informante no pueda realizarse enteramente.

Es, pues, necesario distinguir de la forma pura que desempeña el papel de modelo por *encima* del desarrollo, que actúa *en* el desarrollo mismo, y la ley que determina la dirección hacia la meta. Conviene recordar aquí, conforme a lo que ya establecimos antes respecto a un ente cuyo ser es un proceso de desarrollo, que la esencia misma está sometida a un cambio⁵¹⁸. Lo que hemos llamado la "esencia realizada" no es lo mismo antes y después tal cambio. Pero ambas se fundan en algo más profundo que sirve de determinación a todo el desarrollo y que lo conduce a su fin: es lo que nosotros hemos llamado la "forma esencial". En ella se encuentra la fuerza orientada hacia el fin, a la que debe la "esencia [310] realizada", si corresponde al fin.

517* Véanse pp. 828s.

518* Véase el capítulo III, § 4. (p. 684).

Según esto, ¿es necesario considerar las formas puras como des- nudas de todo poder causal, como irreales e inoperantes? Así parece si se hace de ellas simples unidades de sentido como esencialidades o quiddades en sí conclusas y libres. Ahora bien, tal punto de vista parece insuficiente desde el momento en que exponemos el problema de la relación de las formas puras y de las cosas reales así como de sus formas esenciales. Si las cosas aparecen como "copias" de las formas puras y si estas últimas aparecen como "arquetipos", en cuya realización actúan las formas esenciales, no es buenamente posible entonces concebir un acuerdo "fortuito" entre dos mundos separados enteramente el uno del otro. Estos dos mundos remiten según su ori- gen a esta misma realidad originaria, de la que resulta inteligible su unión.

Comprendidas en la unidad del Logos divino, las formas puras se convierten en arquetipos de las cosas en el espíritu divino⁵¹⁹, que colo- ca las cosas en la existencia con su forma final inserta en ellas. Así se puede hablar de un ser de las cosas en Dios, y santo Tomás llama a este ser de las cosas en Dios un ser más auténtico que el ser que ellas poseen en sí mismas⁵²⁰. La causalidad de los arquetipos eternos se identifica con la acción creadora, conservadora y ordenadora de Dios, su realidad con la realidad divina o realidad suprema. (Tomás llama a su ser un ser potencial, pero, sin embargo, "más elevado [...] que el ser actual de las cosas en sí mismas, puesto que la potencia activa es más perfecta que el acto que de ella resulta"⁵²¹).

Cuando Aristóteles refiere el movimiento en el mundo a un autor primero del movimiento y le atribuye a este autor un ser puramente espiritual, [311] es necesario concebir esta causalidad primera como una causalidad final gracias a la cual todo el devenir está orientado hacia el fin supremo. Gracias a las formas originarias, podemos con- cebir ahora la esencia divina ya no sólo como el motor del universo, sino también como quien tiene un lazo particular con cada criatura. Entre la forma originaria y la forma esencial debe haber necesaria- mente un nexo específico muy sólido y muy estrecho. Lo insatisfac- torio en la doctrina de la forma de Platón y Aristóteles me parece que es que una y otra se considera unilateralmente. Y ambas veo funda- mentadas en que la idea de la creación y de su continuación en la con-

519* Véase el capítulo III, § 12.

520* *De veritate*, q.4, a.6 (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, pp. 124 y ss).521* *De veritate*, q.4, a.6 ad 3 (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, p. 125).

servación y la dirección divinas del mundo creado les era ajena a Aristóteles y a Platón.

4. Forma y materia en la concepción aristotélica del mundo y en la nuestra

Trao ahora de comparar en breve resumen la concepción aristotélica del mundo con la concepción del mundo que se nos presenta según el exa- men filosófico del ente finito y la doctrina de la creación de nuestra fe. Para Aristóteles, el mundo es un todo bien ordenado, compuesto de una diversidad de hechuras formadas; este mundo es eterno y ha sido mante- nido en un eterno movimiento por la causa primera del movimiento, la cual, a su vez, es inmóvil. Así el pensamiento es puesto en movimiento por su objeto, el deseo y la voluntad son movidos por el fin que persiguen. Lo que es causa debe ser real; lo que mueve la voluntad debe ser algo bueno, pero lo que pone todo en movimiento es el fin último y el bien supremo. En cuanto inmóvil, tal realidad debe perseverar en un ser eter- no e inmutable; como espíritu, cuyo ser es el pensar de sí mismo y la bien- aventuranza eterna. A tal realidad se le debe el orden del universo, por el que todo se halla en determinada relación y cada cosa es guiada hacia un fin determinado para ella⁵²². Esta realidad [312] produce también la uni- dad de forma y de materia en las cosas⁵²³. La materia existe desde toda la eternidad y es increada, pero en cuanto informe existe sólo en potencia; le debe su ser real en una cosa real a la forma y, en último término, a la causa primera por la que todo *se hace*, es decir, pasa de la potencia al acto. Me parece ahora que el reproche formulado por Aristóteles contra todos sus predecesores⁵²⁴ —no pudieron ellos mostrar cómo se unen la materia y la forma— vale también contra él. Un pasaje, cuya interpretación ha suscitado innumerables dificultades y que todavía hoy no está perfec- tamente establecida, se deja quizás relacionar con esta cuestión.

"Aquello para lo cual es 'para bien de algo', y 'con vistas a algo', y aquello lo hay, pero esto no"⁵²⁵. Lasson⁵²⁶ propone la interpretación siguiente: "Aquello *para lo que* el fin equivale al fundamento, es algo

522* *Met.*, A 7, 1072 a, 21ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 486].523* *Met.*, A 10, 1075 b, 35. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 501].524* *Met.*, A 10, 1075 b, 35. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 501].525* *Met.*, A 7, 1072 b, 2-3. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 487].

526 Adolf Lasson (Altstrelitz 1832 — 1917 Berlín), fue profesor en la universi- dad de Berlín, tiene numerosas obras, era ferviente seguidor de Hegel.

movido, por ejemplo, el enfermo; aquello cuyo fin es fundamento, es un no-movido, por ejemplo, la salud"⁵²⁷.

Conviene manifestamente comprender esto de manera que el enfermo se pone sano, y no que se convierta en salud. Aplicado al nacimiento, quiere decir que un hombre es generado, pero no el ser hombre. Sin embargo, ya hemos dicho que el "humóvil" no designa a tal hombre ni al ser hombre de este hombre, sino lo que expresa el sustantivo "hombre". Desde el punto de vista de la "forma pura", de la "idea divina" del hombre en cuanto norma y fin, es justo decir que este hombre [313] es más o menos "hombre" que aquél o que "devine más y más en hombre".

La tesis de una materia prima todavía no llegada a ser e impercedera se apoya en la hipótesis siguiente: de nada nada puede llegar a ser y algo, que es, no puede llegar a ser nada. Estas dos premisas caen con el reconocimiento de un ente infinito en cuyo poder está hacer surgir algo de la nada a la existencia o reducir a nada un ente. La dificultad que proviene de la manera cómo la materia llega a su forma y la materia informada a la existencia real, está resuelta si es que no hay materia que posea una existencia —aunque sólo sea una existencia posible— previa e independiente del "¡sea!" creador. Y la cuestión de saber cómo lo que es solamente "posible" llega a ser real, encuentra su respuesta si forma, materia y existencia son la obra de un ¡sea! creador.

Las hechuras consideradas en cuanto "materia formada" —materia entendida en el sentido del que llena el espacio en cuanto tal— no representan la totalidad de todo lo creado, sino solamente la "naturaleza exterior". Que haya criaturas que puedan ser designadas como "formas puras" en un sentido nuevo —tampoco en el sentido de esencialidades o de quiddidades originarias, sino de esencias reales que podrían llegar a su perfección sin la intervención de una materia que llena el espacio—, es una cuestión que todavía no hemos examinado de cerca. Por el momento conviene todavía aclarar la relación entre materia y forma en el ámbito estrecho de lo material-espacial.

5. Relación de forma y materia en el estado "originario" y en el de "caída"

Lo que está puesto en la existencia es algo cuyo ser es la configuración de una materia en una hechura conclusa. Lo que es se [314] halla en la configuración de una materia dada y de una forma confi-

527* LASSON, *Aristoteles' Metaphysik*, [Jena, 1924], p. 172.

gurante de la materia: una no va sin la otra. ¿Se puede considerar uno de estos elementos como el más originario? En el tiempo y en lo que concierne al grado más inferior del ser material, esto no es posible⁵²⁸. Pero, desde el punto de vista del ser, necesariamente se deberá conceder un lugar preferente a la forma. Pero tal cuestión será el objeto de un examen separado en lo que concierne a las dos maneras posibles de configuración de la materia; una configuración interna y libre y la externa, sometida a la inercia de la masa. Donde una forma se establece libremente dentro del espacio, entonces el contenido material no es configurado como encontrado anteriormente, sino como nacido a partir de esta forma. Al igual que el espíritu pensante forma la palabra en la cual su movimiento vivo de pensamiento es absolutamente imposible sin la realización de tal configuración (aquí no hay que pensar todavía en los términos, sino en las hechuras de sentido expresadas por ella), de igual manera la forma se manifiesta efectivamente en el contenido material como en su medio y como medio de configuración totalmente dócil.

Así podemos decir con santo Tomás que la materia existe en función de la forma. Pero ya que la materia es *con-creada*, por eso estamos obligados con Duns Scoto⁵²⁹ a atribuirle un ser propio: no un ser autónomo ni enteramente real, sino ese ser peculiar que participa en la estructura del ser real independiente. Su determinación es determinabilidad. Así, las formas esenciales que configuran la materia son inconcebibles en la ausencia de un contenido material configurado por ellas. Tal forma es *viva*: esto es, su ser es movimiento surgido de sí mismo; además, es dotado de fuerza, es decir, es capaz de realizar una acción determinada. La relación entre forma y fuerza resulta clarificadora: hay *formas esenciales que son en cuanto tales capaces de configuración*.

De aquí se comprende que la forma sea descrita como el ente propiamente dicho, al que la materia es deudora de su ser; se comprende también que se puede dudar si ella sola, y no en primer lugar el todo deba ser llamada οὐσία o sustancia.

La decisión por la segunda hipótesis está apoyada por el hecho de que la forma por esencia configura la materia; y por tanto, no existe sin la materia. [315] Forma y materia son puestas en la existencia de

528* En las formaciones o hechuras de un grado más elevado la materia ya formada precede a la formación ulterior.

529* Véase el capítulo VII, § 5, 6.

figurante de la materia y si la materia fuera enteramente reducida a una masa que no fuera ya susceptible de recibir una configuración, entonces ninguna "naturalidad", ningún mundo espacial-cósmico sería ya posible.

De hecho, no es así. La masa sigue siendo capaz de ser configurada y las formas han conservado algo de la fuerza destinada a la configuración, pero es una dominación exterior de una materia que se les "escapa" y que ya no es exactamente proporcionada. Esto no hay que entender de modo como si en un momento la masa pura como tal — totalmente sin configuración — estuviera presente, y que luego estuviera sometida a la formación por medio de una forma que se le agregara. Lo que se nos ofrece en la experiencia es una materia formada en el grado más ínfimo; pero las formas no son ya tales que dominan y configuran libremente y sin obstáculos la materia unida a ellas y según la esencia; sino están unidas a la masa, ligada, al espacio, y sólo todavía capaces de ordenar en un modo correspondiente a su especie. Así se presenta la posibilidad de los elementos como la posibilidad de una diversidad de materias que llenan el espacio de manera diferente y que, conforme a esta peculiaridad, se manifiestan a los sentidos.

[317]

6. Formas de diferente fuerza de configuración. Primer grado: formas configurantes de la materia

"Materias" en el sentido de elementos, de mezclas o combinaciones de elementos, se nos presentan en "fragmentos" o "cantidades": un trozo de oro, una cantidad de agua. La diferencia depende de la particularidad de los modos fundamentales de la realización espacial, que hemos tratado antes: pertenece solamente a las materias sólidas limitarse materialmente como unidad conclusa; el elemento líquido y el elemento gaseoso tienen necesidad, para beneficiarse de una delimitación que las circunscriba, de un "receptáculo" o de una fuerza dominante, que no le es propio. Pero casi siempre los "fragmentos" tampoco deben solamente su contorno efectivo a la fuerza configuradora de la forma que determina la peculiaridad material. El volumen y la hechura de la delimitación espacial exterior ciertamente reciben una determinación "desde dentro", esto es, por la peculiaridad material, pero están sobre todo condicionados por influencias externas a las que están expuestas las materias en el contexto de la naturalidad. Por eso aparecen como algo "casual", es decir, que no está fundada en

una manera completamente particular, su ser es la acción propia de la forma en un contenido espacial, el ser formado de la materia y la autoconfiguración en un todo formado; en este todo la forma es el *suporite* en el sentido pleno y etimológico de la palabra. Si el todo fue designado como el soporte en relación con lo que corresponde a su consistencia de esencia, entonces la forma es lo que soporta al todo desde el interior.

Y si la peculiaridad material en el todo pudo ser llamada el fundamento frente a aquello, por cuyo medio ella se afirma y manifiesta al exterior, así a su vez la forma configurante es finalmente fundamental. ¿No es también ella aquello por lo que el todo se circunscribe *al* todo, se configura en una "hechura" en la unidad delimitada y, por consiguiente, se adapta a la forma vacía de la cosa?

Después de lo que se ha dicho antes sobre los diversos modos fundamentales de llenura del espacio, parece que esta fuerza de autolimitarse no es propia de todas las formas.⁵³⁰

Será necesario, pues, examinar las diversas formas según la particularidad de su configuración material. Pero es necesario primero considerar cómo hay que concebir la configuración, si se trata de una materia cargada de masa. Hemos conocido la teoría atomística que concibe la masa pura como dividida en unidades últimas indivisibles y piensa estas unidades a su vez conjuntamente de manera diversa. Ya se ha dicho que tal división y tal síntesis sólo son posibles como la obra de "fuerzas", que como tales corresponden a la masa.

¿A qué pertenecen, entonces? "Fuerzas libres", es decir, fuerzas sin un algo al que pertenezcan, es el algo impensable. Conviene recordar aquí que la masa pura no debe ser concebida como algo originario, [316] sino como resultado de la desintegración de una unidad originaria. La materia, nacida de formas vivas y configurada por ellas, se ve reducida a masa pura cuando escapa a la unidad de esencia con las formas configurantes de esta materia y recae en el espacio. ¿Cómo es posible tal "caída"? Aquí no trataremos este tema.⁵³¹ Si tal caída llegase hasta su fin, es decir, si la unidad de forma y de materia fuese completamente disuelta, si la forma fuera despojada de su fuerza con-

530* Véase cap. IV, el § 3, 14.

531* Desde el punto de vista teológico se podría relacionar con la doctrina del pecado original; se podría interpretar el estado "de caída" de la naturaleza exterior como un símbolo significativo del estado de caída del hombre. Pero yo quisiera poner de relieve expresamente que no hay explicación dogmática de este contenido, aunque muchos textos se acercan a una tal concepción.

la esencia; y la esencia de una tal cosa aparece corresponder a su última determinación específica. ¿Podemos decir que en este grado a la forma configuradora de la materia le falta la fuerza para la configuración de hechuras sometidas a una ley propia, y determinadas correspondientemente a su esencia? No se puede erigir en regla general tal proposición, puesto que hay hechuras materiales que están formadas puramente desde el interior según una ley interna propia: los *cristales*. Se presentan como hechuras-límites entre los campos de las "materias inanimadas" y de los "seres vivos". Si reconocemos como peculiaridad de los seres vivos el que se *configuren* desde dentro según una ley propia; el que *crezcan* mediante la nutrición⁵³² hasta alcanzar su [318] dimensión natural completa; el que, gracias a una materia que cambia, se *mantengan* en su forma perfecta; el que se *reproduzcan*, es decir, den nacimiento a otras unidades vivas de su especie y finalmente *anárzan*; entonces el cristal puede presentar fenómenos enteramente análogos: "crece" según una ley interna de configuración; si la hechura es turbada, se divide entonces en dos cristales de una estructura idéntica y parece "reproducirse" según un proceso análogo al de la amiba por medio de partición. Con todo, no se trata aquí de un auténtico crecimiento; pues, el cristal sólo asimila pequeñas partes de la misma materia, mientras que en el crecimiento vivo las materias extrañas son transformadas y configuradas según la misma ley de configuración.

Lo determinante para decir que no hay tampoco auténtica reproducción está en que los cristales no vienen sólo a la existencia por el proceso de división según la regla general, sino la mayoría de las veces deben su origen a soluciones cristalinas; mientras los seres vivos no pueden nacer más que a partir de seres vivos y jamás a partir de una materia inanimada⁵³³. Por consiguiente, no subsiste ninguna duda sobre el punto de saber a qué campo pertenecen los cristales. ¿Debemos atribuir la fuerza de esta última configuración desde dentro sólo a algunas materias? Hedwig Conrad-Martius llama a la "cristalidad" el "estado natural de la materia"⁵³⁴.

532* En las plantas la ley de la proporción es algo diferente a la de los animales y los hombres.

533* Aristóteles y muchos otros autores aceptaron una tal generación originaria esencialmente imposible.

534* *Die "Seele" der Pflanze*, Breslau, 1934, p. 58. (Tomamos de este libro las indicaciones concernientes a los fenómenos semejantes a la vida que se encuentra en la formación del cristal).

Esto puede tener el sentido siguiente: en cada materia se encuentran fuerzas directrices que pueden llevar a la configuración cristalina. Pero como que no es "natural" para cada materia pasar al estado sólido, aunque pueda bajo condiciones particulares adquirir este estado, de igual manera les pertenece esto a materias determinadas tomar de una "manera natural" [319] la forma del cristal; y es esencial para la configuración del "cosmos" que no todas las materias puedan llegar hasta ese punto. Por otra parte, en lo que concierne a la fuerza configurante de las formas de este campo conviene insistir que se bastan a sí mismas para configurar cosas cuya estructura está cerrada sobre sí misma según leyes propias. Sin embargo, el aspecto general de la naturaleza exterior es el resultado de la acción conjunta de muchas fuerzas configuradoras de la materia, y exige materias que participen en diferentes grados de configuración. El cristal representa el grado más elevado a que se puede llegar: es la hechura que posee la mayor autonomía y leyes propias; merece más que otros ser considerado como οὐσία.

Ilustra el principio que santo Tomás muy a menudo expresó en sus escritos: cada área de ser en su más alto grado toca ya el área inmediatamente superior⁵³⁵. En él podemos conocer el límite que puede alcanzar la fuerza configuradora de esas formas cuya tarea consiste en realizar quiddidades materiales puras. No todas las formas de esta área actúan hasta el extremo límite de su capacidad de rendimiento: no forman "hechuras" delimitadas desde dentro, sino sólo simplemente "materias", que luego bajo la acción exterior devienen en hechuras o contribuyen a hechuras definidas (por ejemplo, el agua, gracias a las riberas que la rodean, recibe la forma del lago). Las materias son "materia" en un doble sentido: en cuanto llenan el espacio y como aquello que permite una formación ulterior por medio del acontecimiento natural o del crear humano.

[320]

7. *Forma pura y forma esencial de las hechuras materiales. Su sentido simbólico. Esencia como "misterio"*

Cada hechura como cada materia es encarnación de una quiddidad, de una "forma pura". La realización es la obra de las formas esencia-

535* "Siempre se encuentra el que el escalón más bajo del género superior toca al superior del género inferior [...], por dice también el bienaventurado Dionisio [Areopagita] (*De divinis nominibus*, capítulo 7) que *la sabiduría divina une el último en el grado más elevado de los seres con el primero en el grado más bajo*" (*Summa contra gentiles*, II, 68).

les. Es posible que una forma pura (por ejemplo la de un paisaje) exija para su realización una diversidad de materias y, por consiguiente, de formas esenciales. Sin embargo, conviene también indicar la diferencia para las materias simples.

El oro que hay en el mundo ha sido creado como esta materia así articulada; en el curso de los milenios ha sufrido múltiples "destinos"; en parte no ha sido todavía descubierto y está solamente sometido a las acciones ejercidas sobre él por los acontecimientos naturales; en parte ya fue descubierto por los hombres, trabajado por ellos y utilizado para fines diferentes. Pero lo que significa el sustantivo "oro" y lo que se encuentra realizada en todos los "trozos de oro" o "cosas de oro", no ha sido creado —o al menos no en el mismo sentido que el oro "real"— y no ha experimentado ningún destino. Éste existía antes de que el mundo tuviera existencia y se conservará aun cuando el mundo con todo el oro que contiene llegue a hundirse. Esto es precisamente lo que llamamos la "esencialidad" o la "forma pura oro". Todo oro que conocemos es "oro", sólo porque y en cuanto corresponde a esta forma pura. Llegamos al conocimiento de la forma pura sólo por medio del oro de que tenemos experiencia. Pero con la ayuda de la experiencia alcanzamos, más allá de la experiencia misma, algo que nos sirve de norma para los objetos de la experiencia.

El oro "real" es más o menos oro "puro". Lo que quiere decir primero que puede ser mezclado con otras materias y, por consiguiente, su esencia propia no puede desplegarse sin obstáculo. Pero incluso un oro no mezclado puede no brillar con un brillo del oro puro; hasta tenemos que decir [321] que ningún oro de la tierra realiza perfectamente la esencialidad pura: podemos concebir un oro más brillante, "más dorado" que todo el oro que conocemos, pero nos es imposible imaginar un oro de una perfección superior a la "forma pura"; pues, en ésta se encierra la perfección suprema; constituye el "ideal"; es decir, el "límite" al que trata de acercarse así como también nuestra "idea" de oro.

Por lo tanto las cosas permanecen con su esencia realizada a la zaga de la forma pura correspondiente. Y sin embargo, deben todo su ser a la "forma pura". Nos encontramos aquí ante la cuestión enigmática de la "participación de las cosas en las ideas". Aristóteles quiso resolver esta dificultad rechazando completamente las ideas (entendidas como "formas puras"). Pero hemos visto qué nuevas dificultades levanta tal solución. Las cosas son lo que son en base a su forma esencial que obra en ellas. La forma esencial las configura como modelo

de la forma pura. ¿Podemos hacer a la materia responsable de que sigan estando a la zaga de la forma pura? En el mundo, tal como fue creado originariamente, la materia debería servir a la realización pura de las formas; estaría puramente configurada por la forma esencial y conforme a ella. Solamente en el estado de "caída", en cuanto separado de la unidad originaria, puede la materia estorbar a la configuración pura.

Desde el punto de vista filosófico, el estado "de caída" sólo puede comprenderse como un cambio posible de la naturaleza. La doctrina teológica del pecado original nos da un punto de apoyo para explicar este estado efectivo del mundo en relación con la caída del hombre respecto a Dios y descubrir el camino de vuelta al orden originario de la naturaleza humana.

[322] Hemos dicho ya que todo lo creado posee su arquetipo en el Logos divino⁵³⁶. Debemos considerar todo ente finito como una imagen de la esencia divina, que debe reflejar un rayo de la magnificencia divina. Viene de Dios y está fundado en sí mismo: dotado con su esencia propia y su existencia autónoma (οὐσία = sustancia). Su esencia está enteramente determinada por la esencia divina, pero queda detrás de la esencia divina en muchos sentidos: no puede captar en su finitud la plenitud infinita y no puede alcanzar ni la extensión ni el grado de la perfección divina. Su participación en el ser (esencia y existencia) está adaptada a él, mientras que para el ser divino no existe ninguna medida (tampoco en la limitación del ser divino respecto al arquetipo de un ente finito). Pero, además, las cosas reales quedan todavía atrás en relación al grado más elevado al que puedan alcanzar. Y *este* quedar detrás no se puede comprender más que por el "status naturae lapsae", por la degeneración de todas las cosas en el estado de la naturaleza caída. Así también el brillo del "oro" queda "oscurecido"⁵³⁷. En consecuencia, se ha introducido una ruptura en la determinación de la esencia de las cosas. Aun constituyen un espejo de la perfección divina, pero un espejo roto.

Existe en ellas una disparidad entre lo que ellas deberían ser propiamente y lo que son efectivamente; y también la hay entre lo que ellas podrían llegar a ser en sí y lo que ellas llegan a ser efectivamente. Esta última disparidad no concierne solamente a las materias singulares en su determinación específica, sino a la conexión de los acon-

536* Véase el capítulo III, § 12.

537* Lam 4, 1.

tecimientos de la naturaleza y las materias en su peculiaridad como "materia" respecto a las obras humanas.

[323] Ya hemos visto que tales materias llevan en sí posibilidades que sólo pueden ser realizadas bajo la influencia de acciones exteriores: su índole externa está determinada por lo que acaece en ellas. Podemos admitir que en el orden originario todo el curso de acontecimientos naturales debería favorecer las cosas en un desarrollo completo de su esencia y con ello a una reproducción pura de su arquetipo divino; que podemos admitir que las fuerzas, puestas en ellas, de la plena configuración de cada uno y del "cosmos" entero eran proporcionales y útiles, no podían actuar como "fuerzas brutas"⁵³⁸ sin sentido o destruyendo. Así, también el "crear" del hombre debía servir para perfeccionar más y más la imagen divina de la naturaleza. Cada "obra" debía no sólo ser "útil" (es decir, en servicio de los fines del hombre), sino también ser "bella" (es decir, un "reflejo del Eterno"). A consecuencia de la maldición que cayó sobre la creación, los elementos ahora están no simplemente "degenerados", sino que entran en lucha unos con otros, de manera que el suceso de la naturaleza puede conducir a una parálisis recíproca de su desarrollo de la esencia y puede actuar "destruyendo". Y si el hombre tiene que "comer el pan con el sudor de su frente"⁵³⁹, no es sólo porque la tierra produce para él espinas y abrojos y no da buenos frutos más que después de dura labor, sino en razón de la resistencia de todas las materias en las que trabaja su mano laboriosa.

Así, el pecado original y el estado de castigo de la creación nos dan una clave que permite comprender la contraposición entre la esencia realizada y la forma pura. Pero debemos también considerar más de cerca la relación entre esta esencia realizada y esta forma pura en el orden originario. Esto hará avanzar más en la comprensión de lo es *esencia*. Hemos dicho antes que la esencia de las cosas está enteramente determinada por la esencia divina. Hemos tratado de comprender la "forma pura" como "arquetipo" de las cosas en Dios. Ahora bien, la esencia [324] divina nos es inaccesible en esta vida: no solamente no la podemos *concebir* en razón de su infinitud, es decir, abarcarla en cuanto todo, sino que ni siquiera podemos de ninguna manera verla ni encontrar en ella los arquetipos de las cosas. He aquí la

538 Podría ser expresión de F. Schiller: "Wo rohe Krafte sinnlos walten, da kann sich kein Gebild gestalten" (Donde fuerzas brutas imperan sin sentido, allí no se configuran hechuras" (de su obra *Die Glocke*).

539 Gn 3, 19.

gran objeción que siempre se ha elevado por parte de la escolástica contra el fenomenológico "conocimiento de la esencia": se vio en esta doctrina la temeraria pretensión de participar ya en esta vida de la "visión beatífica". Como consecuencia de las consideraciones del presente capítulo y del capítulo precedente, se ha hecho tal vez evidente que no se trata de dicha visión beatífica. No obstante, lo que hemos dicho hasta aquí necesita ser completado, si es cierto que la verdad de la fe y el conocimiento filosófico no deben quedar al lado uno del otro, sin ningún lazo ni equilibrio.

Llegamos a la "esencia" como una determinación interna del quid de las cosas, fija y duradera, independiente de las influencias externas, especialmente por medio de la consideración del ente finito, que encontramos en el mundo experimentado, sin ayuda de la fe o de la iluminación sobrenatural. Vamos ahora más lejos: la determinación quídica efectiva de las cosas nos lleva más allá de ella misma a lo que ellas deberían y podrían ser, a su arquetipo que significa para ellas medida y norma.

Los enigmas que nos presentan el ser y la conocibilidad de esos arquetipos, formas puras o esencialidades —percibimos esos enigmas y, sin embargo, no los captamos propiamente hablando, sino sólo nos acercan a ellos; y sin embargo, no las podemos rechazar, puesto que sólo gracias a ellos podemos comprender lo que comprendemos de las cosas—, esos enigmas nos motivan a buscar en otro campo la respuesta que no nos da una filosofía salida de un conocimiento puramente natural: en las verdades de la fe y en la doctrina de la tradición teológica. El Logos divino, por medio [325] del cual y según el cual todo ha sido creado⁵⁴⁰, se nos presenta como el ente originario o prototipo que comprende en sí todos los modelos finitos. No son así más inteligibles para nosotros, pero la razón de su incomprendibilidad nos da luz: están tapados con el velo del misterio, que oculta a nuestros ojos todo lo divino y que, sin embargo, nos da a entender en cierta silueta. Y este velo cubre también la determinación interna de la esencia de las cosas que se nos aparece primeramente como algo tan claro y sabio y que, en efecto, es lo que propiamente es "concebible" para nosotros, es decir, lo que podemos tratar de captar con nuestros conceptos. La ciencia de la naturaleza determina el oro según su color, su dureza, su peso específico, según su relación con otras materias, etc. Si intentamos captar su esencia, entonces consideramos como "esen-

cial" o "fundado en la esencia" el color, el brillo, la capacidad de dejarse martillar y de recibir diferentes configuraciones. Pero la esencia no se deja disolver a tales propiedades singulares o a sintetizarla a partir de ellas. Se trata de algo unitario y un todo y es más que la suma de todas las características que podemos descubrir, y finalmente sólo en esta unidad y totalidad conviene darle nombre.

Contiene en sí algo que no se deja captar de ninguna manera en cuanto "cualidad material". Hemos considerado ya la "materia" (en un sentido de la palabra) como nombre genérico de todo lo que llena el espacio, se despliega en él, se presenta y actúa⁵⁴¹. Pero la esencia de las cosas materiales no se agota en su ser espacial. ¿Por qué se trabajan en oro coronas y joyas? No sólo porque es raro y precioso, [326] sino porque resulta "a propósito" para ello, porque su brillo posee en sí algo de la magnificencia real. Y ¿por qué se dice de un hombre que es "fiel como el oro"? Ciertamente porque el oro es estable y no se deja fácilmente atacar por las influencias exteriores. Pero no se trata, sin embargo, de una mera semejanza exterior. Las frases metafóricas en nuestro lenguaje expresan una conexión interna entre los diferentes géneros del ente y, además, una relación con el arquetipo divino. Pertenece a la esencia de todo ser finito ser "símbolo" y a la esencia de todo lo material y espacial ser un "signo alegórico" de lo espiritual. Allí reside su sentido secreto y su interioridad escondida⁵⁴². Precisamente aquello que lo convierte en alegoría de lo espiritual lo hace símbolo de lo eterno, puesto que Dios es espíritu y el espíritu finito es símbolo más próximo que lo material.

Así cada cosa lleva en sí con su esencia su misterio y conduce así a lo que está más allá de ella misma. Igual que la fugacidad y la caducidad del ser finito nos descubren la necesidad de un ser eterno, de igual manera la imperfección de toda *esencia* finita nos revela la necesidad de una esencia infinitamente perfecta.

541* El otro sentido de la palabra *materia* es el siguiente: lo que es capaz de recibir una configuración en cuanto tal. La materia espacial es también una materia en este segundo sentido. Pero lo que es capaz de recibir una configuración en cuanto tal no es necesariamente espacial.

542* En la "Realontologie" y en su trabajo sobre los *colores* („Festschrift zu Husserls 70. Geburtstag", Halle, 1929), H. Conrad-Martius comenzó a descubrir tales nexos. Esto fue igualmente lo que constituyó el punto de partida de las investigaciones filosóficas de Gertrud Kuznitsky (véanse "Naturer-lebnis und Wirklichkeitsbewusstsein", Breslau, 1919; „Natur als reine Erscheinung", en: *Archiv für die gesamte Psychologie*, t. 50, H. pp. 3-4, 1925; "Die Seinssymbolik des Schönen und die Kunst", Berlín, 1932).

[327]

8. *Segundo grado: seres vivientes. Cuerpo vivo - alma - espíritu como formas fundamentales del ser real*

Una nueva área del ser material la encontramos en lo que llamamos "seres vivos". Ya se ha señalado en diversas direcciones - en contraposición a los cristales - lo característico frente al campo de las llamadas "cosas" inanimadas: encontramos aquí la posibilidad de transformar las materias extrañas, configurarlas o "incorporarlas" y originar nuevas hechuras de la propia especie. Las formas que poseen tal fuerza superior de configuración son designadas como "almas" por Aristóteles y la escolástica, y la hechura, que es configurada por una tal forma, hay que expresarla como "cuerpo vivo".

Los términos "alma" y "cuerpo vivo" reciben en las diversas áreas del "ser viviente" una realización diferente desde el punto de vista del contenido. Pero además indican "formas fundamentales del ser real", al lado de las cuales conviene reservar, en tercer lugar, la del espíritu.

"El ser del cuerpo vivo es esencialmente aquello en lo cual una entidad se posee a sí misma en una estructura por así decir "nacida", es decir, llegada a su completo desarrollo, conclusa en sí, delimitada; una estructura en la que ella presenta y manifiesta de manera definitiva lo que es [...]. El ser del alma es la 'vida' escondida o la fuente escondida a partir de la cual una tal entidad se logra encarnar [...]. Pero en el ser espiritual dicha entidad así sustanciada y devenida en cuerpo vivo puede salir de sí misma, en una forma, desprendida de sí y no fija, darse al otro puramente y libre del uno mismo agravante y delimitante [328] y 'tomar parte' en él"⁵⁴³.

Estas tres formas fundamentales delimitan tres *campos* diferentes del ser real, pero no de una manera excluyente, sino de tal suerte que "las configuraciones singulares *dentro* de estos campos están ellas mismas sometidas al dominio de la configuración de estas tres categorías"; sin embargo, cada una determinada y modificada sólo por "categoría fundamental".

"El reino de la corporeidad de vivos es el de la 'naturaleza' o [...] el reino 'terrestre' en el sentido significativo del término [...] El reino del espíritu es el campo de lo ultraterrestre, el reino del alma es el de lo 'infraterreno'; [...] esto último es 'la dimensión de la vida todavía

543* H. CONRAD-MARTIUS, *Realontologie*, p. 93.

no manifestada [...] que impulsa en cuanto tal al desarrollo y a la corporeidad de vivos. Pero el ultraterreno es el reino del desarrollo enteramente actual y que, por consiguiente, ha alcanzado el desasimilamiento perfecto de sí (¡en la más alta realidad posible y en la esencialidad!), la liberación de pesadez y la luminosidad"⁵⁴⁴.

Cuando se encuentra en el grado de las cosas "muertas" ya no se puede hablar de corporeidad verdadera por dos razones: 1) que la forma de estas cosas no es repercusión pura de su propia forma esencial, sino que es principalmente condicionada externamente y en este sentido es "casual". 2) Porque dentro de la naturaleza "caída", el contenido material no está ya en la unidad viva con la forma esencial, sino que está sometida solamente desde el exterior. Precisamente por esta razón es posible hablar de naturaleza "muerta".

Pero, ¿qué es lo que nos da derecho, en lo que concierne a los "seres vivos", de hablar de "cuerpo vivo", de "vida" y de "alma", puesto que asimilan la materia con la cual se edifican y que constituyen la "naturaleza muerta"? Aquí se puede hablar de un "cuerpo vivo", [329] porque la hechura conclusa en sí misma está configurada por la forma esencial como expresión de sí mismo, aunque se ha formado a partir de una materia que puede oponerse a la configuración, que puede enturbiar la pureza de la "expresión" y conducir a la destrucción de la hechura. La forma esencial misma debe ser considerada como "alma", porque es algo "escondido", que busca la configuración y la manifestación en plenitud de cuerpo vivo. Y esta configuración desde el interior al exterior es "vida", ciertamente una vida sometida a la muerte.

9. *El alma de las plantas*

En sentido limitado la planta ya posee alma y cuerpo vivo. Hedwig Conrad-Martius llama al alma de las plantas un "alma confidente"⁵⁴⁵. Se distingue del alma del animal y del alma humana en que su ser se agota enteramente en la hechura y en que todas sus actividades concurren a este fin, mientras que para las almas de los otros seres vivos esta tarea solamente es una entre otras.

544* Op. cit., p. 94. En el interior del ser puramente material las tres áreas encuentran su símbolo en los estados sólido, líquido y gaseoso. (Véase op. cit., p. 97).

545* Por contraposición al alma sensible del animal (véase sobre todo el capítulo 2 de la obra consagrada al alma de las plantas).

Si entendemos por "alma" la forma esencial inherente a un ser vivo, así a cada alma le es propio como tal llevar en sí misma la fuerza susceptible de configuración particular de la materia: este modo superior de la fuerza formadora de meras hechuras materiales, que hace posible para ella la transformación de materias extrañas. Es el modo de ser peculiar de los seres vivos, el que les permite construirse y configurarse *procediendo desde el interior* con la ayuda de materias recibidas: el modo peculiar de ser, que llamamos vida. Ciertamente, no es la vida auténtica y plena, porque no es un estructurarse desde dentro, desde la raíz, [330] sin limitaciones, es decir, desde la forma hacia el exterior. La forma ciertamente es "viva" en la medida en que ella posee una fuerza para estructurar, pero está ligada a una materia, en la cual no puede actuar de manera enteramente libre. Su vitalidad es más vigorosa y más libre que la de las "cosas inanimadas", no sólo porque la materia que se le ofrece originariamente a ella está configurada en un todo, sino porque no está limitada a esta materia y más bien porque puede asimilar una materia que viene del "exterior" —es decir, de aquello que se encuentra más allá de los límites de este todo y, por consiguiente, más allá de su campo de configuración originaria— introducir en este todo, y con su ayuda configurarla. Pero este dominio de la materia no es ilimitado. Depende de la propia legalidad de las materias "extrañas" en qué medida el todo configurado es una realización de la forma.

10. *El desarrollo de los seres vivos*

La realización es "progresiva", pertenece a la peculiaridad de los seres vivos no entrar en la existencia ya "acabados". En cierto sentido esto puede aplicarse por otra parte a todo lo terreno. Toda realidad terrena, el conjunto de la creación sensible es un reino del "devenir". Toda cosa que ya configurada lleva todavía en sí posibilidades que insisten en realizarse. Esto vale para las materias que todavía no son cosas conclusas. No sabemos lo que conviene entender por el "caos" que nos ha sido descrito como el estado primero del mundo creado. Podemos representárnoslo como una "confusión", una mezcla de todos los elementos dentro de la cual a cada uno no sería posible desarrollarse de una manera correspondiente a su individualidad.

Sería necesario un "impulso del movimiento" para [331] llegar a este juego ordenado de las fuerzas que llamamos acontecer causal. La creación de materias y el impulso del movimiento no deben ser con-

cebidos como algo temporalmente separado, ni tampoco como tiempo intermedio existente entre los dos movimientos como duración del "tohwabohu"⁵⁴⁶. Es más, las materias no pueden venir a la existencia si no están ya formadas totalmente; deben, por tanto, estar en el proceso de una configuración y actuar hacia fuera según su forma; y así pertenece también el movimiento a su existencia: gracias a él se separan o se unen, pero en todo caso llegan a una tal separación y a un tal orden que les permite desarrollarse como "hechuras": son los cuerpos sólidos en cuanto figuras espaciales, en sí conclusas y bien delimitadas; los cuerpos líquidos y los cuerpos gaseosos delimitados por los cuerpos sólidos o circundándolos.

Puede admitirse que, según el orden originario de la creación, el movimiento y las influencias recíprocas de las materias entre sí debían precisamente ayudarlas a configurarse y a desarrollarse según su característica propia y por medio de toda su apariencia externa a hablar el lenguaje que anuncia al Eterno: este lenguaje no se deja traducir en palabras, su sentido no podría ser abarcado conceptualmente, pero sí se deja percibir siempre de una manera particularmente emotiva en la altura de las montañas, las olas del mar, el bramido de la tempestad, el soplo ligero del aire. Si el acontecer natural está de diversas maneras en el origen de obstáculos y de desórdenes, incluso de la destrucción de hechuras, se puede concebir en el estado de una naturaleza caída; sin embargo, se puede adivinar el orden originario: el mundo es aún un cosmos y no un caos.

Así, ya existe un surgir y un desaparecer, cambio y transformación en la naturaleza "muerta". Pero el "devenir" del viviente se distingue netamente de esto. Una simple hechura material [332] (inerte, que es como cargada de masa) permanecería sin cambiar, tal como es, si no estuviera sometido a ninguna influencia exterior. Precisamente por esto se llama "muerto" o inanimado. Lo que vive es capaz de moverse y de configurarse desde su interior. Tal vida, en cuanto vida de la planta, aparece en el momento en que la simiente comienza a germinar. El "proceso de devenir" de la hechura es un desarrollo dirigido hacia un fin determinado: la configuración íntegramente desarrollada con todo lo que le corresponde, hasta el fruto maduro.

Este proceso mismo de devenir posee una "figura" enteramente determinada: no es una figura espacial sino más bien una "figura tem-

546 Gn 1, 1: esta expresión hebrea ha sido traducida de forma muy variada y desigual, por ejemplo: "soledad caótica", "caos informe", "desierta y vacía", etc.

poral", puesto que se trata de un progreso determinado de cierta manera. Pero también participa, sin embargo, en cierta manera del espacio, porque constituye una configuración progresiva de sí en el espacio y una transformación progresiva de la figura espacial. En relación con esto se quisiera designar las "cosas muertas" como acabadas. Encontramos en ellas un ser persistente y a propósito de ellas podemos hablar de lo que *son*, de su determinación esencial como de la esencia que *tienen* y manifiestan en su aspecto exterior como también en su obrar y padecer.

En lo que concierne a los seres vivos la determinación esencial es más bien lo que les prescribe lo que deben *llegar a ser* y lo que *así-milan* en su progreso. Pero al mismo tiempo, estos seres vivos *tienen*, sin embargo, en cada estadio del desarrollo una esencia característica y un aspecto y una actividad exteriores fundadas sobre esta esencia: encontramos de nuevo aquí lo que hemos establecido más arriba: en los seres vivientes la esencia misma progresa y cambia; en la determinación esencial en cada caso desarrollado está fundada la "capacidad" de progreso (en cuanto "posibilidad" y en cuanto "fuerza"). Para realizar esta posibilidad, necesita en cada caso de materias constitutivas. Hedwig Conrad-Martius señaló que la planta, por sus [333] raíces fijadas en el suelo y por su contacto con el aire y la luz, está "sumergida" en lo que ella necesita⁵⁴⁷. No necesita buscar su alimento y por consiguiente no necesita desplazarse libremente ni experimentar sensaciones para cumplir con su propia tarea: recibir materias inorgánicas y transformarlas en materias orgánicas. Por otra parte, está obligada a contentarse con lo que encuentra en el lugar donde se halla, y de esto depende el proceso efectivo de sus desarrollo: viene a ser realmente lo que debería llegar a ser. Pero nos encontramos, una vez más, con la contraposición de la "forma pura", de la "idea" de la planta o de la determinada especie de planta que está "por encima" del proceso evolutivo, de la "forma esencial" que actúa en cada planta y de la "esencia realizada" cambiante que corresponde más o menos a la forma pura.

En lo que concierne a las hechuras puramente materiales no podemos encontrar ninguna materia independiente, separada de la forma esencial, a la que podrían ser atribuidas las deficiencias de toda la hechura tal como es efectivamente. Si se quiere una explicación, conviene necesariamente tener en cuenta las circunstancias exteriores, al lado de este mal fundamental: la "degeneración" de todas las materias

547* *Die "Seele" de Pflanze*, [Breslau, 1934], p. 44.

"En las sustancias compuestas son patentes la materia y la forma, como en el hombre el alma y el cuerpo. Pero no se puede decir que sólo uno de ambos elementos sea la esencia. Es claro que la materia sola no es la esencia, por cuanto la [335] cosa es cognoscible por su esencia y resulta ordenada en el género y la especie; pero la materia no es el principio del conocimiento, ni por ella una cosa se clasifica en una especie o género; pues esto resulta de aquel principio por el cual algo está en acto. Ni tampoco se puede decir esencia la sola forma de la sustancia compuesta, pro más que algunos se empeñen en sostenerlo. En efecto, de todo lo que hemos dicho resulta evidente que la esencia es aquello que viene significado por la definición de la cosa. Pero la definición de las sustancias naturales no contiene sólo la forma, sino también la materia [...]. Por tanto resulta evidente que la esencia comprende la materia y la forma" 550.

Para comprender bien este texto, debemos pensar que Tomás entiende por "materia" no un real determinado, sino la materia indeterminada que por sí misma no puede ser real⁵⁵¹. La materia formada posee su propia determinación esencial, y gracias a esta determinación ella está ordenada bajo un género y una especie. Representa el grado inferior de lo real. En este grado, consideramos forma y materia como inseparables en el ser real, pero se distinguen la una de la otra desde el punto de vista objetivo. Para resolver la cuestión de saber si se debe hablar de una esencia que encierre la forma y la materia, debemos tener presente lo que conviene entender por esencia. Tomás de Aquino ha definido precisamente la esencia como algo por lo que la cosa es conocible y permite ordenarla bajo un género y una especie.

Es lo que se deja aprehender conceptualmente y que hemos designado más arriba como [336] "esencia universal". La materialidad en cuanto llenura espacial pertenece a la determinación genérica de las cosas, de las que aquí se trata, y la peculiaridad especial de la llenura del espacio forma parte de la determinación específica. Por consiguiente, estas dos determinaciones deben ser consideradas como parte de la "esencia universal". Pero hemos hablado también de una "esen-

550* *De ente et essentia*, párrafo 7. [TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía (I)* Madrid 2001, p. 45].

551* Su concepción de la materia prima se diferencia de la de Aristóteles en el sentido de que él la consideraba como creada. Pero al igual que Aristóteles, la considera como algo que se encuentra *en* las cosas corporales como componente diferente de su forma, algo que lleva en sí la posibilidad de todas las formas y por ello puede recibir en sí formas cambiantes.

después de la caída, el decaimiento de la "masa" desde la unidad interna con su forma esencial. Al contrario, en los seres vivos existe una fuerza de la forma, superior a la materia, frente a una materia extraña: de hecho, la materia anterior es aquí radicalmente transformada: es cambiada en otra materia, recibe la vida y es introducida en la unidad configurativa del cuerpo vivo. (El "arte plástico" imita a su manera esta tarea de formación de la "forma viva" o del "alma"). El alma de las plantas, aunque es superior a la materia, está, sin embargo, enteramente ligada a la materia; su ser se agota en la configuración de la materia. Para el alma de las plantas, el nombre de "forma interna" o "forma del [334] cuerpo vivo" es en particular adecuado. Constituye una "forma" en mayor medida, es decir, fuerza de configuración, en un grado mucho más elevado que las formas materiales, y es sólo la forma de cuerpo vivo y nada más, mientras que el alma del animal y del hombre son además el fundamento esencial de una vida "interior". Cuando una planta es una imagen imperfecta de su "idea", la idea de la planta y la idea de la rosa o de la encina, un "ejemplar" atrofiado o mutilado, podemos aquí invocar como causa, al lado de las "circunstancias exteriores" (emplazamiento desprotegido, inclemencias de tiempo), también un deficitante material que sirve para su estructuración.

11. *Forma, materia y esencia. Unidad de la forma esencial. Forma y acto*

Después de haber aclarado un poco sobre la relación entre forma y materia, se puede uno preguntar una vez más cómo "forma" y "esencia" se comportan la una con la otra. Hemos encontrado en Aristóteles cierto titubeo respecto a si la forma sola debe considerarse como esencia o bien si este término se aplica a la compuesta de forma y de materia, es decir, allí donde se presenta tal "composición"⁵⁴⁸. Aristóteles y santo Tomás de Aquino distinguen tres clases de sustancias (οὐσίαι = algo real independiente y propio): el ente primero (Dios), sustancias simples (espíritus puros) y sustancias compuestas (cosas materiales y seres vivos: plantas, animales y hombres)⁵⁴⁹. A propósito de estas últimas sustancias, santo Tomás se expresa así:

548* Tal como se nos ha presentado la unión entre forma y materia, aparece poco feliz la expresión "composición".

549* *De ente et essentia*, [párrafo 6]. [TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía (I)* Madrid 2001, p. 44].

cia individual" que pertenece como propia a cada cosa y hace de esta cosa lo que es. La esencia universal no es algo existente al margen ni fuera de la esencia individual, sino lo que en ella es concebible universalmente. En lo que concierne a la "esencia individual" se puede pensar ahora nuevamente en algo diferente. Lo que convierte la cosa en lo que es, en algo determinado, es su forma esencial. Pero ya que las formas esenciales de las llamadas "sustancias compuestas" no actúan necesariamente en la materia, así su contenido material pertenece entonces a lo que ellas son, y su determinación material debe ser considerada como una parte de su esencia individual.

Para marcar la diferencia entre la forma esencial y la totalidad de la esencia determinada por esta forma esencial, la hemos llamado como la "esencia realizada". La diferencia está ya bien indicada en las meras cosas materiales: pero aparece todavía con mayor claridad en los seres vivos, puesto que la forma esencial se adueña de las materias extrañas y primeramente separadas de ella.

En esta área ha tomado igualmente santo Tomás su ejemplo en lo que concierne a la forma y materia: el alma y el cuerpo del hombre. Nosotros nos atendremos todavía al grado inferior para no levantar nuevas dudas suscitadas por la esencia del hombre en cuanto tal, y por eso consideramos el "alma" y el "cuerpo" de las plantas. Estrictamente hablando, alma y "cuerpo vivo" no son separables, sino solamente el alma y el cuerpo (inanimado). En efecto, entendemos por "cuerpo vivo" el cuerpo animado; un cuerpo en el que no hay vida y, por tanto, ninguna alma que le dé la vida, no merece ya el nombre de "cuerpo vivo". [337] La vida constituye el ser mismo del ser vivo, y ahí en donde no hay vida tampoco "hay" ningún ser vivo. El alma da forma al "organismo" en el que cada parte está comprendida en la vida de conjunto en cuanto "miembro" u "órgano". La separación de materia y forma aquí es evidente, en razón de la presencia de algo material antes del despertar de la vida y de la dación de forma viva desde dentro: igualmente, queda algo de material cuando cesa la vida que se encontraba en el interior. Precisamente por esta razón decimos nosotros que una materia ya formada recibe una nueva forma, que la vida en ella "comienza a despertar" y que desaparece de nuevo cuando el organismo "llega a morir".

Podemos hablar de la "misma cosa" que al principio está viva y después muerta. En este sentido, santo Tomás considera como equivoco hablar de "ojos" y de "orejas" de un ser muerto⁵⁵². Esto no signifi-

552* *De anima*, a.1.

ca otra cosa que el cuerpo ya no es cuerpo vivo cuando lo ha abandonado el alma. Pero el cuerpo, que antes era un cuerpo vivo, sigue existiendo ahí. La muerte en cuanto paso de la existencia viva a la existencia muerta no es un cambio como los cambios del ser vivo o los del cuerpo muerto. Hasta el momento de la muerte es el ser vivo el que experimenta todos los cambios y vive en esta sucesión de eventos. Desde este instante ya no hay ser vivo, sino en su lugar algo distinto. Ciertamente no en el sentido de que una cosa hubiera sido quitada, y puesta otra en su lugar (una cosa tan parecida, que podrían valer como sustitución). Se produce más bien una *transformación*: lo que era antes un ser vivo es ahora una cosa muerta.

La consecución de estos procesos se relaciona con la cuestión de la unidad de la forma esencial en el ser vivo: santo Tomás defendió esta unidad con mucha fuerza contra la mayor parte de sus [338] contemporáneos. La forma esencial (forma substantialis) es aquello por lo que algo tiene un ser independiente y propio (esse substantialiter).

"Para que una cosa sea forma substancial de otra se requieren dos condiciones. De las cuales la primera es que la forma sea principio substancial de la existencia (principium essendi substantialiter) de aquello que informa; y digo principio, no factivo, sino formal, por el que una cosa existe y se denomina 'ser'. De esto se deduce la segunda condición, a saber, que la forma y la materia convenga en un solo ser; cosa que no sucede con el principio efectivo y lo que de él recibe el ser. Y tal es el ser con que subsiste la substancia compuesta (in quo subsistit substantia composita), que, constando de materia y forma, es una, no obstante en cuanto al ser"⁵⁵³.

En el contexto del que hemos extraído este pasaje se trata de demostrar que el alma espiritual del hombre podría ser forma del cuerpo vivo. Pero lo dicho debe ser válido igualmente para cada materia y para cada forma. Según nuestra opinión, las hechuras materiales más inferiores constituyen una unidad inseparable⁵⁵⁴ de materia y de forma, una forma configurante de la materia o una materia formada, es decir, determinada en su manera de ser; sin esta determinación de

553* TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, 2, 68 [Santo Tomás DE AQUINO, *Suma Contra los Gentiles*, I, Madrid 1952, p. 563].

554* "Inseparable" en la medida en que la materia sin forma y la forma sin materia no pueden existir; lo que no quiere decir que se excluyera simplemente una transformación.

su quid no serían nada y, por consiguiente, su ser sería destruido. Su ser es *uno*, pero uno condicionado por forma y materia.

El "principio existencial actuante" originario al que deben su ser es el acto creativo de Dios: cuyo ser es un ser diferente del de las criaturas. El caso que [339] tratamos ahora, —a saber, la planta y su forma esencial— es ya algo menos simple. Una serie de materias contribuyen a su estructuración. El todo es en un sentido muy particular una hechura compuesta. ¿Cada materia posee su propia forma? Además, ¿la forma viviente que llamamos alma, es una forma que se añade a las demás? O bien, ¿esta forma confiere su ser a la hechura o formación entera? ¿Y es este ser *uno* para toda la hechura o formación? Las materias que contribuyen a la estructuración de toda la hechura, tienen una forma y un ser: la planta que brota del germen no nace de la nada, sino de un germen y de las materias constitutivas que ella toma del aire y del suelo. Pero toda la hechura o formación que se desarrolla en esas "partes" no es una suma de las partes, sino una nueva hechura con una nueva forma y un nuevo ser. Aquí también hay una diferencia esencial entre el germen y las materias constitutivas nuevas que se le agregan; el germen representa el *comienzo* de la nueva formación: él es el que "recibe" otras materias y quien conduce estas materias a un nuevo ser.

El nuevo y diferente ser es la "vida", y la forma que da la vida es la "forma viva" o "alma". Puesto que toda la hechura es *una*, lo que le confiere una unidad debe ser también uno. Lo que estaba presente antes del principio de la vida, después de esta vida ya no es la misma cosa. El elemento material que antes había y el elemento material subsistente después de la desaparición de la vida no serían conocidos como "lo mismo" sin consecuencia de cambios producidos a través de la duración de la vida y que han permitido a unos de esos elementos dar nacimiento al otro. Pero esos cambios tienen por fundamento lo vivo, y no la materia muerta. El cuerpo que subsiste después de la desaparición de la vida no sería lo que es, sin la vida que le ha formado en lo que es ahora. [340] Se trata del argumento en favor de la concepción según la cual el alma no da sólo la vida, —como algo añadido a lo anterior, un ser diferente— sino que ella determina el ser entero.

El ser vivo es también lo que es en cuanto cuerpo material, en el sentido de que es un ser viviente de una especie determinada. Ser un ser vivo significa constituirse en cuanto cuerpo vivo: estructurarse como cuerpo material.

Antes del comienzo de la vida existía otra forma: una forma material en las extrañas materias de estructuración; en la simiente y otros comienzos de una nueva vida vegetal, tenemos un estado intermedio notable; estos elementos no están muertos, pero no están todavía vivos: si la forma primera hubiera subsistido y no hubiera cedido el lugar a la forma viva, entonces hubiera sucedido otra cosa totalmente distinta con aquello por lo que ella fue formada. Cuando cesa la vida, al cuerpo, formado por el alma viviente, le sucede otra cosa muy distinta que si estuviera todavía vivo. El cuerpo es una materia formada, pero suelto de la unidad con la forma viva que la configuró. Es una "cosa", es decir una hechura de una unidad conclusa y es "real": actúa y sufre influencias, pero no en el sentido de su forma esencial originaria.

¿Conviene, pues, afirmar que su ser y lo que es él no son más que efectos subsecuentes de esta forma configuradora originaria? ¿Le falta ahora a este ser "abandonado" y a esta esencia un "soporte" propio? ¿O entra una nueva forma, —una forma puramente material— en lugar de la hechura o formación lo "ha separado de sí", o bien una pluralidad de tales formas cuando el cuerpo "se descompone"? Dejo abierta esta cuestión. Una posible explicación consistiría en que las formas de las materias que contribuyen a la estructura del cuerpo vivo no desaparecen simplemente bajo el dominio de la forma esencial viva, sino [341] que quedan derogadas o sin fuerza y vuelven a tomar su lugar en el momento en que la forma esencial que las "liga" se retira⁵⁵. No me atrevo a pronunciarme sobre este punto.

En los cambios de la muerte a la vida y de la vida a la muerte hay algo que, a pesar de los cambios de los mismo antes y después, nos permite decir: el "esto de aquí", la forma vacía, llena de contenido, que es un resto de la originariamente constituida hechura. Hay igualmente unidades materiales en las que algunas partes son excluidas de la vida del conjunto: una hoja seca en una rama en flor, una rama muerta en un árbol verde: he aquí partes de la cosa configurada por la forma viva que no son miembros ya del ser vivo, la vida de este ser ya no circula en ellos.

Santo Tomás designa a menudo como "acto" a la forma que confiere el ser al todo y la coloca en el mismo plano que el ser mismo:

⁵⁵* Es necesario acordarse aquí de la conservación virtual de las formas elementales en los compuestos, de la que que habla santo Tomás. (Véase p. 809).

"[...] no hay inconveniente para que el ser por el cual subsiste el compuesto sea el ser de la misma forma, pues el compuesto existe por la forma, y separados no pueden subsistir (nec seorsum utrumque subsistat)"⁵⁵⁶.

Si insistimos en la separación del ente y del ser en todo, ente finito —como lo hemos defendido como algo objetivo y como correspondiente también a la concepción de santo Tomás—⁵⁵⁷ no podremos ya considerar la forma como ser⁵⁵⁸. Y si entendemos por [342] "acto" el ser real, según esto no podremos ya considerar la forma como "acto", sino solamente como algo "actual", es decir, como lo que es real y efectivo en una tal planta determinada y que hace precisamente de la planta una planta real y poseedora de tal manera de ser. Correspondientemente, las materias que contribuyen a la constitución de las plantas deben ser consideradas como algo "potencial", es decir, algo que lleva en sí la posibilidad (potencia pasiva) de ser "animado" por esta forma y de entrar como parte o miembro en la unidad de este cuerpo animado vegetal. Pero aquí conviene distinguir muchos grados todavía: la capacidad para las materias "inorgánicas" de ser transformadas en materias "orgánicas" y, para las materias orgánicas la de ser incluidas en la unidad viviente del cuerpo vegetal y de recibir así nuevas posibilidades de acción (potencias activas).

La vida de las plantas es una realización constante de posibilidades. Recordemos una vez más la diversidad de significado y la relación al significado de las expresiones ἐνέργεια - ἔργον - ἐντελέχεια (realidad, eficiencia - obra - plenitud del ser)⁵⁵⁹, las cuales todas pueden ser designadas con una sola palabra, el término "acto"; así caracterizamos la vida misma como ἐνέργεια, como ser real y agente, como ente real y actuante, pero el ente real y eficiente —la forma esencial y el todo viviente, que obra gracias a la fuerza de esta forma esencial— nosotros lo describimos como ἐνέργεια; = obra puede designarse al ser vivo en cada grado de su desarrollo ἔργον: como el resultado del obrar formante; pero cada uno de estos "rendimientos", cada actividad de la vida puede ser designada también así; la ἔργον,

556* *Summa contra gentiles*, 2, 68. [Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra los Gentiles*, I, Madrid, 1952, pp. 563-564].

557* Él también distingue todavía en las formas "puras" entre lo que ellas son y su ser (véase p. 643).

558 Conocimos más arriba los procesos del pensamiento de Aristóteles que lo condujeron a poner en el mismo plano forma, acto y ser (véase p. 827).

559* Véanse pp. 621 y 828.

plenitud del ser es el fin de todo el proceso del desarrollo; por ese término sería indicado el más alto grado de desarrollo: [343] el ser del totalmente desarrollado ser; por otra parte la figura final a la cual está dirigida todo el proceso del devenir por medio de la forma esencial.

Si nos atenemos a estas explicaciones que, por otra parte, están de acuerdo con el texto de santo Tomás que hemos recordado, debe ser considerada la determinación de forma y de materia como "esencia" de las hechuras materiales vivas. Pues, ellas son lo que son por el hecho de que las materias determinadas de una manera particular están formadas según una ley de configuración peculiar. En este grado también hemos sido conducidos hacia una separación entre la esencia y la forma esencial (τὸ τί ᾗν εἶναι y μορφή).

12. Determinación de género y de especie de los seres vivos. Capacidad de reproducción

Pero a la determinación esencial de los seres vivos pertenece todavía algo más que la composición de forma y de materia, y la fuerza de la forma para la configuración o de la hechura total para la configuración de sí mismo. Frente a simples cosas materiales, los seres vivos representan un nuevo género de lo real.

Fuera del estar compuesto de forma y de materia, a la determinación del género le pertenece la fuerza configuradora de la forma, fuerza que supera la materia. Conviene no sólo buscar simplemente la determinación específica del lado de la forma como en las formaciones materiales puras, la particularidad de la forma requiere también un modo correspondiente de la materia. En definitiva, a la determinación del género pertenece no solamente la fuerza para la autoconfiguración de cada hechura, sino también la fuerza de cada hechura, la que además es capaz de hacer surgir hechuras de la misma especie. Así la palabra "especie" recibe un nuevo significado: esta palabra no designa solamente lo que posee una determinación esencial común, sino también la totalidad de lo que se encuentra en una relación de procedencia. Los dos sentidos [344] de la palabra "especie" no coinciden. Cada ser viviente tiene su determinación específica, —la "misma" que todos los demás de "su especie"— y debe esta determinación a su pertenencia al "todo" que posee una determinación esencial común, por lo que está situado en una relación de procedencia.

Así pertenece a la esencia del ser vivo el que la fuerza de la forma sea más que una fuerza para la autoconfiguración. Según su esencia

genérica, el ser vivo es igualmente capaz para la reproducción. ¿Qué significa esta expresión: "capaz para la reproducción"? Hemos dicho más arriba: capaz de hacer surgir una hechura singular de la misma especie. Si nos atenemos al sentido literal, eso significa que se engendra un nuevo ser viviente, una hechura compuesta de materia y de forma viva. Es cierto que un nuevo ser vivo viene a la existencia y que una hechura material peculiar es formada por el ser vivo generador; y enseguida se separa en una existencia propia. ¿Pero el ser engendrado debe también su forma y su vida al ser generador? Un manzano con sus manzanas maduras constituye todavía una unidad de vida. Los frutos están vivos, porque la vida del manzano circula en ellos; a su fuerza formante deben lo que son, son todavía miembros del todo. La manzana, una vez que ha caído, comienza una existencia particular. Y encierra en sí la semilla capaz de tener vida. ¿Dónde se encuentra entonces el principio de la nueva vida?

Aristóteles considera que el desarrollo propio de los seres vivos mediante la nutrición y el crecimiento y la configuración de nuevos seres vivos mediante un proceso generador están estrechamente ligados: explica el proceso generador por la presencia de materias constitutivas en excedente en el interior del ser vivo generador; su fuerza formante plasma a partir de este excedente que tiene que expulsar, la simiente que contiene en sí misma de manera potencial al nuevo ser vivo⁵⁶⁰. En sus investigaciones sobre la esencia de las plantas [345] que realizó en el contexto de un gran proyecto de ontología y de las más recientes investigaciones biológicas, Hedwig *Conrad-Martius* llegó a una conclusión semejante:

"Crecimiento y reproducción [...] están estrechamente ligados. Karl Ernst v. *Baer* consideró hace tiempo la reproducción como un 'crecimiento más allá de la medida individual'. Pero podemos decir al contrario: crecimiento es 'reproducción' dentro de una individualidad. El crecimiento es también una procreación permanente, y entraña la hechura de las plantas, o de células vivas desde sí mismas"⁵⁶¹.

El crecimiento, como el proceso generador, son repercusiones de lo que Hedwig *Conrad-Martius* considera como "la esencia más íntima y la más particular de la vida y de todo lo viviente": la "potencia de autoreproducción"⁵⁶². Su expresión visible es la rami-

560* Véase p. 820.

561* H. CONRAD-MARTIUS, *Die Seele* der Pflanze, Breslau, 1934, p. 59.

562* Ibid., p. 115.

ficación en cuanto "momento de configuración originaria de las plantas"⁵⁶³. La "reproducción" en siempre nuevas hechuras particulares es como una continuación de este proceso de ramificación.

De todas maneras, conviene reconocer que "crecimiento y reproducción se hallan en cierta contraposición, en la medida en que la planta, durante su crecimiento, se reproduce en cuanto *totalidad individual*; por el contrario, en la reproducción más allá de ella misma, sólo sirve para la conservación de su especie"⁵⁶⁴.

Esta contraposición encuentra su "expresión configurativamente diferenciada" en la diversidad del *follaje*" (que tiene como función la asimilación y la nutrición y sirve, por consiguiente, al crecimiento y a la individuación) y de las *flores* (sirviendo al proceso generador).

H. *Conrad-Martius* encuentra la contraposición "de la individuación y [346] de la conservación de la especie [...] relativamente secundaria dentro del organismo vegetal, puesto que la planta, conforme a su esencia, no posee todavía una individualidad conclusa (interiorizada, centrada), sino una individualidad esencialmente abierta". Para esta autora, los puntos más importantes para caracterizar al ser vegetal son los siguientes: "que 1) Crecimiento y reproducción en el ámbito del organismo de la planta provienen del mismo principio esencial (la capacidad -existencial- para una autodelimitación y autofundamento); y que 2) por consiguiente, el principio de reproducción, la reproducción constituye la actividad más propia y más esencial (fundamental) del organismo vegetal, tal como se manifiesta claramente en la formación final de la flor y de la inflorescencia, como 'cabeza' de la planta"⁵⁶⁵.

13. Autoconfiguración y reproducción; individuo y especie; vida propia y forma esencial del individuo

Pero en nuestro contexto, la diferencia entre crecimiento y reproducción reviste una importancia decisiva. ¿Es necesario atribuir al "azar" la caída de una manzana al suelo? ¿Un nuevo arbusto podría brotar por sí mismo sobre el viejo tronco?, etc. Se dirá que la nueva planta tiene necesidad de las materias nutritivas que toma del suelo y del aire, y por eso debe tener, fuera de la vieja planta, un "espacio

563* Ibid., p. 113.

564* Ibid., p. 113.

565* Ibid., p. 113.

vital" suficiente para poder desarrollarse. Si este espacio constituyera la única causa de la separación, sería entonces imposible considerar a la joven planta como una nueva "esencia individual". Sin duda sería una hechura material viviente que posee una figura espacial cerrada, pero no poseería ninguna "forma [347] interna" propia, ningún "alma" propia. Entonces sería la "especie" como el todo, compuesto de todas las hechuras materiales configuradas por una forma, -con todas las "subespecies" que forman parte de la relación de procedencia- la verdadera unidad de vida. Ciertamente es importante destacar con claridad la real unidad de vida que va más allá de la hechura particular y que la contiene. Pero no se debe llegar al punto en que se vea amenazada la hechura particular en su ser propio. Me parece que éste sería el caso si no se establece con precisión el límite entre el crecimiento y la procreación, y con esto, entre el ser particular y la especie. Si el surgimiento de un nuevo ser vivo no fuera más que la partición de una célula o la ramificación de un árbol, entonces su existencia individual sólo sería exterior y su propia vida sólo sería aparente.

Si esto es así, se le retiraría la "autodelimitación" y el "autofundamento" en los que Hedwig Conrad-Martius ve precisamente el principio del ser tanto para el crecimiento como para la reproducción. Si se admite que la reproducción es el único o por lo menos el principal sentido existencial de la planta, entonces el desarrollo de la esencia singular hacia una hechura de figura particular no recibe su importancia. Cuando Aristóteles habla de un "excedente de materia" que no es indispensable al individuo para su propia configuración y que por tanto puede servir a la configuración de nuevos individuos, tales consideraciones relacionan con lo que estamos diciendo. Sólo se puede hablar de un "excedente" si se da una medida determinada de antemano. Y, de hecho, así es. Hedwig Conrad-Martius, en el capítulo de "estructura y las leyes de formación del reino vegetal", ha expuesto con toda claridad y con la mayor fuerza de convencimiento, que se trataría de la formación de unidades determinadas de configuración de determinadas totalidades de forma. Ciertos tipos fundamentales se separan en [348] siempre nuevas especies y subespecies, semejantes "a un sol *central* o a un *arquetipo* [...]" que se refleja en todas las demás formas singulares de una manera efectiva siempre nueva"; y esto no tiene otra finalidad que la "*una única de esta riqueza de formas y de esta exuberancia de formas*"⁵⁶⁶. El mundo es un *cosmos* compuesto de tales "totalidades" [que] "se presentan por otra parte unidas, la una

con la otra, y una después de la otra para constituir unidades formales más elevadas, dando así, en el curso de notables series evolutivas y de procesos sometidos a un ritmo regular", han recibido desde el "comienzo del mundo" "una estructura jerárquica admirable desde las formaciones más inferiores hasta las más elevadas, desde el ser más aislado hasta el ser más universal"⁵⁶⁷.

Pero los individuos constituyen los soportes de esta riqueza de formas; en ellos la particularidad de la especie se expresa en una figura visible. Deben contener la medida de su forma específica, concluirse y delimitarse de una manera determinada. Cuando rebasan esta medida, se producen deformaciones. Pero, si pueden recibir un excedente material, la razón de ello es que su significado existencial no se agota con la autoconfiguración, que tienen además otra cosa que hacer. Por medio de la reproducción sirven a la conservación de la especie, pero también a su transformación, al origen de nuevas variedades específicas. La especie viene a la existencia en los individuos; se caracteriza netamente en ellos, sigue configurando y transformando en ellos.

Puesto que la acción de cada individuo se extiende más allá de sí mismo y de su propia existencia, todos estos individuos forman parte de una cadena causal y existencial. Sin embargo, cada miembro de esta cadena es un todo circunscrito y fundado en sí mismo; con cada uno comienza una nueva existencia y una nueva vida. Y, sin embargo, cada uno está al mismo tiempo "abierto", puesto que [349] permite la salida a nuevos individuos y que transmite la peculiaridad de la especie, ya sea ella transformada o modificada. Así con el primer individuo de una especie comienza la existencia de la especie en cuanto totalidad general a la que pertenecen a título de "miembros" todos los individuos que provienen del mismo origen. La especie se realiza en la sucesión y la simultaneidad de sus "ejemplares".

Ahora planteamos la siguiente pregunta: ¿cada individuo tiene una forma esencial propia (solamente en este caso merece el nombre de *individuo*) y su vida propia? Después: ¿recibe forma y vida del ser generador? A la primera pregunta respondemos como antes: sí, lleva su forma en sí mismo, se configura desde dentro según la propia ley de formación; y esta configuración, desde el primer despertar de la vida hasta la adquisición de la forma perfecta y más allá todavía, en

cuanto la figura es conservada por el efecto del "metabolismo", es su vida que se identifica con su "existencia".

La producción de frutos maduros está incluida en ella. Cada individuo tiene su vida propia que comienza y termina. No es él mismo el que se da esta vida, sino que la recibe. ¿Quién se la da? Ésta es nuestra segunda pregunta. Si el fruto maduro pertenece a la unidad de vida del individuo generador, si, por otra parte, una nueva vida comienza en el ser engendrado, entonces parece que se ha producida una ruptura entre los dos.

En la generación sexual es evidente que esto que da nacimiento al individuo no es todavía un nuevo ser vivo. En primer lugar el huevo fecundado es "fruto" acabado, pero el fruto no es todavía sin más igual al ser vivo independiente y "vivo". Las disposiciones que en las diferentes especies de seres vivientes sirven para la preparación de la nueva vida son diversas. Pero parece que existe dondequiera un estado intermedio [350] en el que el "fruto" o la semilla están en *capacidad* de vida y distinta entonces de todas las demás hechuras materiales inanimadas, aunque ella no constituye todavía un ser vivo independiente. En la semilla enteramente configurada (fecundada), "la nueva planta está contenida como una verdadera imagen en miniatura"⁵⁶⁸.

Esto quiere decir que la figura y las capacidades de acción que debe alcanzar y para las que debe estructurarse están trazadas de antemano en esta semilla. Una espiga de trigo (naturalmente) no puede brotar más que a partir de un grano de trigo, y sólo una espiga de trigo —y ninguna otra— puede tener este desarrollo natural. Esto distingue esencialmente la hechura capaz de vida de la "materia" inanimada de la obra de arte, como el pedazo de cera, que puede ser formado de muchas maneras y, por otra parte, este pedazo de cera para la formación de tales hechuras o formaciones puede ser reemplazado por otra materia. Por consiguiente, la semilla posee en sí misma su determinación específica que constituye su ley de formación, y esto se lo debe a su "precedencia".

Pero ella es lo que debe llegar a ser, pero lo es solamente en *potencia*⁵⁶⁹, es decir, que debe crecer y configurarse y además es necesario que ella se procure primero la materia indispensable para ello⁵⁷⁰. Pero, para llegar a este resultado, la forma debe ser forma *viva*.

568* *Ibid.*, p. 70.

569* *Ibid.*, p. 112.

570* Es lo que distingue a esas hechuras materiales inanimadas que no llegan a su figura particular más que en el curso de un lento proceso de configuración: los cris-

Y este "despertar de la vida", que apenas señala el comienzo del nuevo ser vivo en cuanto tal, me parece cada vez una nueva puesta que no proviene de la generación, aunque sea entera y solamente ordenada en esta última. Aquí es donde percibo [351] el mayor misterio y milagro de la vida. Si lo que es vivo no puede nacer de lo inanimado sino solamente de lo vivo, si escapa a toda "producción" arbitraria, es una condición suficiente para suscitar el respeto por la vida.

Pero el hecho de que este viviente no sea producido propiamente por todos los "órganos" de la naturaleza animada que tienden a este fin, sino solamente es preparado para que surja siempre, por así decirlo, de una fuente misteriosa, indica en primer lugar una manifestación llena de misterio del Señor de toda vida. A propósito del alma humana, la doctrina de la Iglesia enseña que cada alma singular es creada directamente por la mano de Dios. Esta posición doctrinal no concierne a los seres vivos inferiores. Sin embargo, el respeto ante la "santidad de la vida" como tal, que pertenece al auténtico sentimiento religioso⁵⁷¹, me parece un argumento en favor del origen divino de la vida (en un sentido particular que va más allá del ser creado).

Según esto, debemos considerar cada ser viviente como un *individuo* auténtico. Lleva en sí su propia determinación esencial, y además en cuanto "forma viva", que se desarrolla en el curso de su vida, que corresponde a la especie característica de su ser. Se le da una *medida* determinada de ser: lo *que* debe llegar a ser es una figura ordenada según una medida determinada; y la vida que debe servir a la formación de esta figura y también a la preparación de nuevos individuos que son precisamente los herederos de la determinación específica, también le es "adecuada". Se agota en estas acciones. Constituyen un instrumento del Creador para realizar formas específicas no únicamente de una manera análoga a la de las hechuras inanimadas, sino también como *instrumento creador*: en cuanto [352] genera a sí mismo (a través del crecimiento) y a su descendencia (en la reproducción).

Pero aun creando sigue siendo una criatura: su "fuerza creadora" (Hedwig Conrad-Martius habla de "potencia creadora") es una fuerza que le ha sido dada y además es limitada. Mientras que en la confi-

tales. En su formación se ordena una materia ya presente según la manera que la caracteriza, pero no se produce nada nuevo.

571* Así, en la ley mosaica está prohibido derramar la sangre, porque la sangre es el soporte de la vida (Lv 17, 10 y ss).

gruación de sí y de la reproducción de la caracterización de la especie él sirve a su conservación y a su desarrollo y se consume en esta tarea, termina por ser "víctima" de su propia tarea en la vida. Hedwig Conrad-Martius repitió en muchas ocasiones que en la floración completa el ser vegetal encuentra la expresión más acabada de sí mismo:

"[...] *La formación del aparato floral es la expresión de forma más elevada y consecuente de la esencia propia, más íntima de la planta.* Reproduciéndose continuamente y renaciendo siempre de nuevo la planta en flor abre sus ojos y manifiesta en este signo amable *lo que es su alma*"⁵⁷².

En el hecho de que la flor que sirve a la reproducción constituye el coronamiento de la figura total de la planta, Hedwig Conrad-Martius ve en este hecho la prueba de que no es el propio ser mismo sino la conservación de la especie la que es en sentido vital más importante de la planta, en contraposición al animal, en quien ya el individuo tiene la preeminencia.

"El desarrollo animal se efectúa en el sentido de una formación cada vez más rica de los órganos de los sentidos, de los centros nerviosos y del cerebro, es decir, de estas estructuras que sostiene y coronan la esencia individual y formada intrínsecamente del animal. Por eso la figura del animal termina en la cabeza, que alberga al cerebro, mientras que los determinados órganos de reproducción para la conservación de la especie, las glándulas generativas se encuentran siempre en las regiones más inferiores. Al contrario, en la planta el *aparato floral* constituye la corona y la cabeza. La planta es sólo totalmente ella misma, donde, *más allá de* [353] *sí misma*, reproduce a seres semejantes a ella misma. Acaba su actividad vital con el fruto que guarda la semilla; *se despoja* en él enteramente de sí misma, en vista de una reproducción ulterior de sí misma"⁵⁷³.

Tan bella y tan luminosa como es esta determinación de la esencia, así también veo en la realización de las formas específicas la tarea de vida de la planta, así también me parece necesario no permitir que se borre demasiado bajo la reproducción el significado de la autoconfiguración en vista de esta tarea. Hedwig Conrad-Martius presenta

⁵⁷²* Op. cit., p. 70.

⁵⁷³* Op. cit., p. 71. La planta, tal como está descrita aquí, me parece ser el símbolo perfecto de la "mujer eterna" (es decir, de la madre); como la ha pintado Gertrud von Le Fort. (*Die Ewige Frau*, Munich, 1934, pp. 97 y ss).

también a este propósito los datos objetivos. Muestra que plantas con flores muy pequeñas llegan a realizar la hechura con apariencia de una gran flor acumulando estas pequeñas flores y disponiéndolas de una manera conveniente (por ejemplo, la margarita). Estas formaciones con tal apariencia se explican no sólo por su adaptación a la función de atraer ciegamente a los insectos, porque la

"la semejanza de una planta regular en forma, color, diseño, formación de un cáliz aparente va más allá de lo que puede representar para los insectos, un sentido que corresponde al grado de su capacidad de percepción"⁵⁷⁴. Por eso se puede "ciertamente decir que en las plantas más elevadas tiene que haber realmente una tendencia íntima hacia una forma; tendencia - decimos - a producir una 'flor' radiante y visible". "De nuevo estamos con esta tendencia a la configuración de una flor llamativa ante [354] la manifestación de la esencia más profunda de la planta"⁵⁷⁵.

Esta tendencia de la planta a formar una flor radiante me parece dar a indicar que tal flor es primero -independientemente de su significado en cuanto órgano de reproducción- la perfección que corona la configuración singular, en la que el "estilo" que domina toda la hechura primeramente crea la forma acabada de su manifestación. La planta adornada de sus flores representa el punto más elevado de la autoconfiguración. Pero el hecho de que este punto álgido puede ser superado, que las flores sirvan a la formación de frutos, y que de los frutos crecen nuevas hechuras, todo esto constituye ciertamente la prueba cierta, me parece, de que la vida singular, de la que hemos hablado, no es lo más importante en el ser vegetal. La vida singular sirve para la vida del conjunto y, por consiguiente, para la formación de las formas específicas; pero la vida en cuanto tal y el contenido de las figuras correspondientes a su acto creador, son manifestaciones del ser eterno, el último fundamento de los dos. Las figuras singulares son modificaciones de formas fundamentales determinadas; en ellas "juega" una fuerza creadora infinita ligada a un "contenido de ideas" infinito.

Pero las formas fundamentales expresan de manera siempre nueva y siempre más perfecta la peculiaridad del ser vegetal mismo como tal.

⁵⁷⁴* Op. cit., p. 78.

⁵⁷⁵* Op. cit., p. 79.

Así es como crece [...] la planta no sólo en su figura espacial particular y típica, sino también en la *figura total externa e interna* que constituye su carácter específico dado y siempre transmitido de nuevo; esta figura es *al mismo tiempo* determinada por [...] la *esencia fundamental* general de la planta en el curso de sus estadios evolutivos y de cada diferenciación particular [...]. Por consiguiente, cada tipo particular se nos presenta como una *obra de arte dirigida* y totalmente formada por su pluralidad por una idea de conjunto, y que depende de las circunstancias dadas y de la materia disponible.

[355] Esta compleja idea de conjunto situada ante a la planta la atrae como obligándola, por así decirlo, hasta que ella (Idea), queda plenificada y realizada completamente a partir del desarrollo, configuración y crecimiento de la planta llevados a cabo desde sí misma⁵⁷⁶.

La "idea atrayente" ante la planta es la *forma pura* o el *arquétipo*. Si en el interior del mundo vegetal esta idea está enteramente realizada y cumplida, como es el caso, se puede afirmar, sin embargo, que esta realización no se produce sin los obstáculos encontrados en el desarrollo y sin deformaciones, que no faltan aquí tampoco: el reino vegetal está también sometido a la ley del pecado, aunque el carácter paradisiaco de la naturaleza originaria aparece más intacto aquí que en los grados superiores del ser⁵⁷⁷. Aquí se manifiesta la unidad del mundo creado en su conjunto, lo cual resulta siempre claro desde otros diferentes aspectos.

§ 5. CONCLUSIÓN DE LAS INVESTIGACIONES SOBRE FORMA, MATERIA Y ΟΥΣΙΑ

1. *Conexión entre los diversos ámbitos del ser. Forma - materia, acto-potencia en la naturaleza inanimada y en la naturaleza animada*

Me parece imposible caracterizar de una manera suficiente uno de los grandes géneros fundamentales del ser sin considerar las relaciones de este género con los otros géneros fundamentales, no sólo lo contrapuesto que lleva a la clara delimitación de los diferentes reinos

⁵⁷⁶* H. CONRAD-MARTIUS, op. cit., p. 80.

⁵⁷⁷* Véase a este respecto lo que H. Conrad-Martius dice de la "inocencia" de la flor (op. cit., p. 84).

de la naturaleza (es lo que domina en Hedwig Conrad-Martius, por que ella ante todo se preocupó por delimitar los diversos campos), sino también a las conexiones que pueden presentarse. Hay relaciones de acción y de significado: [356] se trata de una relación de acción cuando la naturaleza inanimada ofrece las materias para la constitución del reino vegetal y cuando las plantas -gracias a su capacidad de transformar materias inorgánicas en materias orgánicas- preparan las materias constitutivas al cuerpo del animal y del hombre. Se trata de relaciones de significado, cuando las formas fundamentales de lo real (cuerpo vivo, alma, espíritu) se reflejan en el material puro (gracias a las maneras fundamentales de ocupación del espacio: estado sólido, líquido y gaseoso); cuando el contraste particular del ser vegetal y del ser animal aparece como el símbolo visible del ser masculino y del ser femenino, o bien cuando el individuo y la totalidad de la especie en el reino vegetal en su contrariedad y en su nexo representan la contrariedad y la relación de la persona singular y de la comunidad originaria (familia, tronco, raza) en la vida humana.

Se trata sólo de indicaciones significativas respecto a las relaciones o conexiones, a las que debería seguir un estudio profundo de los diversos géneros del ser. Éste no es el lugar para cumplir tal tarea. Sólo hemos abordado la estructura de los seres vivos para aclarar lo que significan "materia" y "forma" y lo que debemos comprender por el ente, que está compuesto de materia y de forma. Los seres vivos son "compuestos" en el sentido pleno de la palabra. Mientras que en las meras hechas materiales no encontramos más que una materia unitforme -uni-forme, porque está dominado por una fuerza de forma presente en el interior de ella misma e inseparable de esta materia; y divisible y componible sólo en el espacio- existe una diversidad de materias reunidas por una forma viviente que les es superior, que domina y da a todo el conjunto articulado la estructura correspondiente a su ley de formación. El carácter supramaterial de la forma se manifiesta en el mantenimiento y el desarrollo de la hechura durante su continuidad "metabolismo". El ser de la [357] *forma es vida*, y vida es configuración de la materia en tres grados; la *transformación de las materias constitutivas, autoconfiguración y reproducción*. La composición de materia y de forma y la configuración progresiva y jamás terminada de la materia por la forma pertenecen a la *esencia* de tales hechuras o formaciones.

La doctrina aristotélica de materia y de forma me parece comprensible desde el punto de vista de que ella fue constituida en base a

la observación de la naturaleza animada. El intento de concebir esta doctrina como una ley fundamental de todo lo que es material trajo sus problemas: el peligro de despreciar la esencia singular de las simples materias y el peligro de borrar el límite entre los dos ámbitos del ser. A estas dificultades se añadieron las ideas inadecuadas de una ciencia natural todavía en sus principios; la naturaleza efectiva de las materias (número y manera de ser de los elementos, su estructura interna así como las leyes de sus mezclas y de sus compuestos) y la composición de los cuerpos animados eran mucho más desconocidas para esta ciencia que para nuestra química, para nuestra física y para nuestra biología modernas y contemporáneas con todo el conjunto de recursos y de métodos de los que disponen. En fin, el paralelismo constante entre las hechuras naturales y las obras de arte no favorecía la separación estricta y la definición de las "formas vivas".

Así como el contraste de forma y materia se presenta en primer lugar en el ámbito de los seres vivos de manera muy acentuada, así la contraposición de acto y potencia, que domina el conjunto de mundo creado como el reino del devenir, recibe aquí una significación particular. H. André, que ha examinado este significado, entiende por "acto" con el "campo de realización determinante" y la "potencia" con el "campo de la materia que tiene necesidad de una determinación"⁵⁷⁸. Estas expresiones no [358] pueden abarcar *todo lo que se da en el "acto" y la "potencia"*, y no son adecuadas para describir la significación fundamental del ser real y posible, pero ayuda a echar una mirada sobre las relaciones peculiares en el ámbito de lo vivo.

Las simples hechuras materiales comparadas con los seres vivos —como lo dijimos antes— están en cierto sentido "acabadas". Seguramente, están sometidos todavía al devenir. Constituyen algo real, que esconde en sí posibilidades: las capacidades de hacer y padecer, y son por lo tanto "determinantes" y están al mismo tiempo "necesitadas de determinación", pero en relación con muchos aspectos. Esto obra configurando sobre otro; y es a su vez transformado por otro, pero no se configura ni se transforma por sí mismo. El proceso de cristalización representa una excepción y hace así más difícil la separación entre los simples hechuras materiales y los seres vivientes.

En efecto, nos encontramos aquí en presencia de un "devenir" que no es asimilable a un simple ser cambiado debido a influencias exte-

⁵⁷⁸* [Hans André] en sus propios escritos [*Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung* (1920); *Urbild und Ursache in der Biologie* (1931)] y en la introducción al libro de H. Conrad-Martius acerca del alma de las plantas, pp. 13 y ss.

riores; si no se trata de "ser acabado" de la formación material, que antes no era enteramente "él mismo" (por consiguiente, un "devenir sustancial"), es un configurarse de la materia en una figura correspondiente a él.

Sin embargo, la configuración material *deviene* acabada, el ser vivo por el contrario jamás: se trata de un continuo devenir, un consiguiente configurarse y con esto a la vez determinante y necesitado de determinación con relación a sí mismo. La proposición fundamental de Aristóteles según la cual nada puede ser al mismo tiempo actual y potencial en lo que concierne a la misma cosa no se encuentra contradicha aquí, puesto que la forma es la que determina y la materia es la que es determinada. Pero, el todo es producido y al mismo tiempo produce; y con esto no es simplemente eficiente o con "capacidad de determinación", sino que es, por así decirlo, creador. Mientras por una parte, rebasa toda eficiencia y la capacidad [359] de las simples hechuras materiales, por otra parte, se encuentra aquí un grado de ser que queda detrás de las capacidades realizadas (potencias activas y pasivas) y se puede hablar con todo derecho de "potencialidad potencial".

El ser vivo no desarrollado no posee todavía las facultades que puede y debe adquirir: el ser vivo desarrollado posee la facultad de ver: *puede* ver, aunque en el instante presente de hecho no vea; el ser no desarrollado no tiene todavía esta facultad, no *puede* todavía ver, pero puede llegar a la posesión de esta facultad, y así este poder es ya una posibilidad que debe ser considerada como un primer grado hacia la realidad y que es distinta de la simple ausencia que se manifiesta en la impotencia para ver de las cosas inanimadas.

La adquisición de las facultades durante el desarrollo de los seres vivos debe distinguirse también de la adquisición de poderes tal como se presenta en las meras cosas materiales. Un trozo de hierro que no es magnético, puede hacerse magnético y ser capaz de atraer trozos pequeños de hierro. Allí se encuentra también el contraste de "potencia potencial" y de "potencia actual". Pero el hierro no necesita "desarrollarse" primero para adquirir esta facultad; no necesita llegar a ser en primer lugar el ente (la "sustancia") que sirva de fundamento a esta posibilidad, sino que posee ya la manera de ser material que hace posible el paso al estado magnético en actuaciones determinadas. Al contrario, el ser vivo debe primero llegar a convertirse en el ente en el cual existe la facultad de ver.

Así, la significación de "acto" y "potencia" para los seres vivos es todavía más variada que para las simples cosas materiales, y la distancia entre los dos es mayor, y precisamente en esta distancia entre una simple "posibilidad posible" y una realidad creadora es donde reside [360] la peculiaridad de su ser que abarca estos dos polos.

2. *El ser vivo en cuanto óvóα. Óβόα - sustancia - essentia - esencia*

Conviene ahora establecer aún la peculiaridad del ser vivo en cuanto óβόα y responder luego a la pregunta que es objeto de todo este capítulo: cuáles son las relaciones entre óβόα, "essentia", "sustancia" y "esencia". Para la óβόα, hemos encontrado ya el siguiente significado: el "ente en el sentido eminente del término"⁵⁷⁹. Pero esta "preeminencia de ser" podría comportar diversos significados: el del existente frente a lo que es simplemente pensado, el del real frente a lo posible, el de independiente frente a lo dependiente, que no posee un ser que le pertenezca como propio, sino que participa sólo en el ser de un "sustrato". Todas estas cualidades están reunidas en el ente, que se considera tradicionalmente como la "sustancia"⁵⁸⁰.

Lo hemos designado como "real independiente y propio". Estas consideraciones aparecen muy próximas a lo que H. Conrad-Martius ha expuesto en su trabajo "L'existence, la substantialité et l'âme"⁵⁸¹. También para ella, ser real (ella lo llama "existencia") y sustancialidad coinciden. [361] En cuanto a la diferencia entre el "ser absoluto" (al que hemos llamado igualmente el ser "puro" o el ser "primero") y el ser finito, ella la ve en el hecho de que el primero existe por sí mismo (per se) y de sí mismo (a se), y que tiene poder sobre *todo* ser, mientras que el ser finito es un "ser él mismo", y en esta "seitas" es donde se encuentra fundamentado un "in se" y "per

579* Véase IV, § 4, 5.

580* En las nuevas traducciones de santo Tomás se comienza a imponerse el sustantivo "esencia autónoma".

581* *Recherches Philosophiques* (París, editorial Boivin et Cie, 1932-1933). Se trata de la introducción a la gran ontología cuyas líneas generales están indicadas en el libro sobre el alma de la planta. "Existencia" significa aquí "ser real"; por consiguiente, su sentido es más restringido que el que hemos dado nosotros. Correspondientemente la delimitación entre "la existencia" y el "ser esencial" es diferente de la del ser "real" y el ser "esencial", que hemos encontrado. Me parece que en H. Conrad-Martius el término "ser esencial" se juntan cosas que nosotros hemos distinguido en el curso de las investigaciones emprendidas en el presente capítulo y en el capítulo precedente (véase sobre todo IV, § 5).

se esse". Tiene una *esencia* y *tiene poder sobre su propio ser*. Esto último significa una "potencialidad dinámica": el real finito está siempre en búsqueda de su ser y por eso es esencialmente temporal.

Cuando designamos la "sustancia" como un "ente propio a sí", queremos decir simplemente que este ente es "él mismo" y posee su propia esencia y ser. Pero hemos entendido el ser como actuación de la forma esencial, como el despliegue de una esencia realizada, como la realización de las posibilidades fundadas en la esencia (aquí están incluidos la temporalidad y el "poder sobre el ser propio"); y en lo que concierne al género particular del ente que hemos llamado "materia", hemos notado: el configurarse en el espacio, el extenderse, el presentarse y el repercutirse en el espacio.

La concepción de "materia" y de "espíritu" como géneros diferentes de lo real que no se dejan reducir el uno al otro es la misma en Hedwig Conrad-Martius y en nuestras propias investigaciones. Lo que hemos acentuado para caracterizar lo que es material en contraste a lo vivo —el material está en cierto sentido "acabado"—, Hedwig la aplica igualmente al espíritu: da al cuerpo, y al espíritu el nombre de "ente actual", cuya constitución está completada⁵⁸². Por el contrario, el ser peculiar [362] de los seres vivos se *distingue en que antes deben llegar a la posesión de su esencia*. El ser vivo se diferencia de las meras naturalezas materiales por el hecho de que tiene un propio "centro" de su ser, tiene un "alma" (o un "principio vivificante", si queremos reservar el término "alma" para el alma *personal*, que se manifiesta sólo en el interior de la totalidad humana formada en el yo)⁵⁸³.

También las naturalezas puras materiales, las sustancias "sin alma", en *cuanto* sustancias y en *cuanto* que tienen una existencia independiente, no están privadas del propio principio de ser, ni de la potencia existencial para el propio ser. Pero esta potencia no ocupa *en ellas* (en las naturalezas materiales) ningún "centro propio", ningún "espacio" particular, puesto que las naturalezas materiales están destinadas con su entera individualidad totalmente hacia la exterioridad constituyente o en cierto modo son "dispersadas" en ellas.

582* Con qué derecho se dice esto también de lo espiritual, esto no vamos a explicar todavía aquí, puesto que todavía nos faltan las investigaciones en las que deberíamos apoyarnos (véase el capítulo VII).

583* No hemos hecho esta restricción, sino hemos hablado del "alma" en el sentido general de "forma viviente".

Éste es el poder creador del propio ser que, en el libro sobre el alma de las plantas se traduce con las expresiones "autocomprensión" y "autofundamentación". Lo característico de lo anímico permite comprender cómo el contraste materia-espíritu hay que unir a la triple distinción que hemos expuesto antes: cuerpo vivo, alma, espíritu. Cuando "materia" (en el sentido [364] de que llena el espacio) y "espíritu" se confrontan el uno con otro, se trata de una contraposición de contenido de diferentes ámbitos de realidad. Cuando cuerpo vivo, alma y espíritu han sido opuestos entre sí, fueron caracterizados como formas fundamentales del ser real, a saber: lo que se mantiene en una configuración cerrada, lo que impulsa la configuración, lo que se entrega y se da libremente.

La forma a la que aspira lo que es material como tal es la del cuerpo vivo; la forma hacia la cual aspira lo espiritual como tal es la del espíritu. Pero lo anímico, en cuanto "creador", "subterráneo", no actúa en una tercera especie de llenura de contenido, sino en la figura material o espiritual.

Lo que se acostumbra llamar "seres vivos", son "sustancias" cuyo ser proviene de la configuración progresiva de un cuerpo vivo material a partir de un alma. Lo vivo jamás está terminado, está siempre en el camino hacia su propio ser uno mismo, pero posee en sí mismo —en su alma— el poder de configurarse.

Llegamos a la conclusión: οὐσία en el sentido más estricto y más particular del término, que es lo que más le interesaba a Aristóteles, es "sustancia", es decir, un real fundado en sí, que contiene en sí su propia esencia y la desarrolla. "Essentia" es la esencia en cuanto determinación quídica inseparable del ente y que le pertenece irrevocablemente a su ser y le sirve de fundamento.

En las hechuras o formaciones materiales espaciales tiene su raíz en la forma esencial que configura la materia; si se trata de simples hechuras materiales, la forma y la materia no se pueden separar la una de la otra: la esencia es la materialidad especificada o formada determinadamente, la materia es siempre formada de una manera particular y no se puede concebir sin la forma. En los seres, forma y materia se separan una de la otra. La forma es "forma viva" o "alma". Tiene el poder de configurar y de animar el todo de una manera particular. Su [365] ser es vida, y vida es continua configuración material y por tanto una realización progresiva de la esencia que consiste en la formación particular de la materia.

"Cuando, al contrario, en una sustancia este principio existencial individual se presenta como un 'centro' dentro de sí mismo; así se puede y se debe necesariamente hablar de un principio psíquico o anímico. Una totalidad vegetativa no se expresa ya solamente en una exteriorización completa de ella misma (aunque subsista en esta sustancialidad material del 'sustrato', sobre la cual ella se constituye), sino que ella se concentra con su ser exteriorizado (material) en la potencia propia del ser como en un centro del ser; de donde en adelante el todo puede ser abrazado, configurado y organizado como un todo.

A partir de este centro del ser se constituye el todo. "Por consiguiente, el principio anímico se sitúa en la esfera *pre-real*, potencial, constitutivo del ser". Mientras que la "potencia" divina es un poder sobre el ser, y con esto, por así [363] decirlo, un "superacto": más que actualidad y no menos"; se puede hablar de "alma" sólo donde se trata de una realidad "inferior" al ser actual, es decir, de la simple posibilidad dinámica que conduce al ser.

En nuestro lenguaje, estaríamos obligados a expresar de otra manera lo que se acaba de decir. Vemos en el ser divino el "acto puro", y medido según esto es todo ser finito —en diferente relación de medida— en parte ya sea actual o potencial: lo mismo para el alma. En cuanto actuante en el ser vivo y en cuanto configurante en el ser real el alma misma es real, pero su actuar es al mismo tiempo continua realización de su propia posibilidad. Esta superioridad con relación al ser simplemente potencial debe expresarse con el término de "fuerza potencial".

"En efecto, la potencialidad del ser del alma (como en general el principio autónomo del ser) no es una 'potencia' en el sentido de una disposición formadora material que tendría necesidad ante todo de un factor actuante para ser actuado. No, el alma es ella misma, el principio que posee el poder de actuar; el alma es la potencia en el sentido del poder positivo hacia el ser. Pero este ser no está todavía en su actualidad realizada, por medio de la potencia del ser que le sirve de fundamento".

El alma viene de la nada y, sin embargo, contiene en sí el poder de ser: "por eso su esencia es particular a la vez que 'abismal' (en el sentido de abismo sin límite) y 'creadora'. Según su principio está en la "nada", sin embargo aquello, de donde toda la sustancia saca todo su ser y a sí mismo".

Las hechuras materiales espaciales —inanimadas y animadas— no agotan la extensión del término οὐσία. Existe también en el ámbito del espíritu un ente independiente y subsistente. Ciertamente, según todo lo que hemos dicho ya del “ente primero”, es ahora evidente que el nombre de οὐσία le viene en el sentido más propio y el más eminente del término, puesto que posee una “preeminencia del ser” infinito, superior a todo lo finito. Para expresar algo sobre el ser mismo del espíritu infinito y de los espíritus infinitos en contraste a las hechuras materiales estaríamos obligados a profundizar más en lo que se debe entender por “espíritu”. Lo que se ha indicado hasta el presente no constituye un fundamento suficiente. Por el momento nos limitamos a explicar esta forma fundamental del ente, designada por el término de οὐσία o de sustancia y que encuentra una realización en todos los ámbitos de lo real separados según su género.

[366]

V

EL ENTE EN CUANTO TAL (LOS TRASCENDENTALES)

§ 1. RETROSPECTIVA Y PERSPECTIVA

Hemos formulado el problema del ser y hemos encontrado muchas respuestas. El ser se divide en ser eterno (infinito) y finito (limitado); y en todo ser finito hemos debido distinguir ser y ente. El ente se muestra según su contenido, es decir, según lo que es, como diverso, y se divide correspondientemente en diversos géneros, a éstos a su vez corresponden diferentes maneras de ser. Lo que hemos conseguido no ha sido en modo alguno una visión completa de todos los géneros y modos de ser. Partiendo de diferentes puntos tratamos de llegar a la comprensión del ente: seguimos la vía agustiniana, que toma su punto de partida en lo que nos es más cercano porque no podemos separarnos de él: la vida del yo; tomamos también la vía aristotélica, que parte de lo que se nos impone: el mundo sensible.

Encontramos aquí y allá un ente con una estructura particular y ciertos aspectos de estructura: la distinción entre el ser y el ente posibles y reales y el fundamento de lo real y de lo posible (en cuanto real posible) en ser y ente esenciales, más allá de la dicha distinción.

Pero no hemos establecido todavía la relación entre estos dos mundos —el mundo exterior y el mundo interior— he aquí un problema importante, todavía sin solución.

La vía aristotélica plantea más tareas. Aristóteles consideraba la cuestión del ὄν y la de οὐσία como idéntica. Ahora bien, para la οὐσία hemos encontrado el [367] significado siguiente: “ente en el sen-

tido eminente" y, en lo que concierne a los diversos entes, hemos descubierto diversas "características del ser"⁵⁸⁴. ¿Pero no debería ser posible establecer el sentido del ser y del ente en cuanto tal, que está contenido en las diversas significaciones de οὐσία y que corresponde al ὄν, que determina todo, pero en cierto modo va más allá en su acción? Cuando Heidegger interpreta οὐσία como el sentido del ser⁵⁸⁵, me parece que de ninguna manera corresponde a la opinión de Aristóteles. Todos nuestros esfuerzos por comprender esta palabra oscura ya nos han llevado a esta conclusión de que οὐσία se refiere al ente: ciertamente al ente, en cuanto que el sentido del ser se realiza en él, o al ente en cuanto ente, ὄν ἢ ὄν.

Ahora bien, si concebimos la οὐσία como "ente en el sentido eminente", esto sólo quiere decir que lo sea en un sentido más propio que otra cosa que también es designada como ente. Se encuentra precisamente aquí un múltiple sentido de ὄν, un sentido propio y un sentido impropio, y es con el ὄν en el sentido propio conviene identificar οὐσία⁵⁸⁶. La tarea que nos incumbe ahora consistirá en mostrar cómo la cuestión del ente como tal remite la cuestión del sentido del ser.

No hemos investigado todavía todos los géneros del ente en los que el estricto concepto de la οὐσία —del concepto del ente independiente y particular— encuentra su cumplimiento. Como Aristóteles, [368] lo aplicamos a las cosas materiales que caen bajo los sentidos y presuponemos solamente que conviene aplicarlos también a la realidad espiritual. Pero todavía debemos probarlo objetivamente: es necesario mostrar que existen formas cuyo ser no consiste en la configuración de una materia extensa o que no se agota en tal configuración y que, sin embargo, constituyen algo real independiente. ¿Se trata todavía, de todas maneras, de formas "configurantes"? y ¿qué configuran ellas? Además, ¿cuál es la relación de las parejas opuestas forma-materia y materia-espíritu? ¿Cómo se comportan espíritu y forma? En fin, conviene preguntarse si sólo algo real cósmico puede ser considerado como un ente independiente y particular o si los "objetos ideales" no pueden ser designados como tal ente.

584* Véase el resumen, p. 758.

585* Según la indicación de O. BECKER, *Mathematische Existenz [Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene]*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 8, Halle a. d. S., 1927]. En la introducción de "Sein und Zeit", la finalidad de la obra se presenta como la de elaborar la cuestión del "sentido del ser", pero no se especifica que esto deba ser tomado como una traducción de la οὐσία aristotélica.

586* A este respecto, véase p. 885, donde se aborda de nuevo la cuestión.

Una cuestión más que se ha relacionado muchas veces en diferentes contextos, pero que hasta el presente todavía no ha sido abordada, se vincula con la precedente: la οὐσία, en el sentido más estricto, nos ha parecido identificarse con "esencia singular" o con "individuo". ¿Qué significa la "individualidad"? y ¿significa lo mismo en las diferentes áreas del ser?

En esta última cuestión se encuentra incluida todavía otra de gran importancia para todo lo que precede. Si tuviera que establecer que el concepto de "individuo" se halla realizado o cumplido en los diferentes ámbitos, pero en cada caso de manera diferente, si por lo tanto el término —al igual que el ὄν y οὐσία— tiene un significado consistente y un significado variable, ¿entonces no debería ser concebido como una "forma vacía", que conserva, en los diferentes ámbitos del ser un "contenido" diferente? O bien lo consistente fijo es algo común respecto al contenido, que sólo presenta un "lugar vacío" para una diferente realización o cumplimiento como lo hemos encontrado en la relación de género y de especie⁵⁸⁷. Ya hemos señalado este contraste de forma y de contenido [369] cuando tratamos de la estructura formal de la cosa⁵⁸⁸.

Y esta contraposición ha desempeñado —implícitamente— un papel en todas las investigaciones emprendidas hasta ahora, puesto que nos interesaba mostrar —también donde consideramos las diferencias de contenido del ente— no con estas diferencias, sino con la estructura del ente en cuanto tal. Así será proyectada una nueva luz sobre las explicaciones que ya hemos dado y las investigaciones ulteriores podrán ser emprendidas con una mayor claridad, si comenzamos por exponer la cuestión del significado y de la relación recíproca de forma y contenido⁵⁸⁹.

§ 2. FORMA Y CONTENIDO

Hemos expuesto la cosa y la cualidad cósmica como "formas vacías". Pero la cosa —πῶρην οὐσία— es un ente independiente y particular: en posesión de su propio ser y de su propia esencia y actuando y

587* Véase el capítulo IV, § 3, 15.

588* Véase el capítulo IV, § 3, 17.

589* Por eso es aconsejable dejar de lado por el momento la cuestión de las formas esenciales más elevadas y la cuestión conexa de la esencia del espíritu.

padeciendo repercusiones de determinada manera en base a su esencia. Si tomamos como "cosa" este pedazo de piedra arenisca y como "cualidad" el color rojo (de este pedazo de piedra arenisca), entonces las formas son realizadas hasta su última determinación.

Sin embargo, la última determinación —cual sea el pedazo y el rojo— no está expresamente indicada, sino solamente señalada por el dedo indicador y es solamente captable por la mirada. Pero también eso que se expresa por los nombres color, rojo, arenisca, es, aunque algo general y puede aparecer en muchas cosas singulares, posee ya una [370] plenitud de contenido real en relación con las mencionadas formas vacías de que hemos hablado.

Y todo contenido es *originariamente* captable sólo *intuitivamente*. Naturalmente existe una comprensión no intuitiva de nombres generales —al oír y leer, igualmente en el hablar y escribir, esto es frecuente—, pero yo comprendo el significado de los nombres universales sin hacer presente al ojo del cuerpo o del espíritu lo que se está mencionando, porque yo conozco de una intuición precedente a lo que se refiere. Si oigo hablar de cosas desconocidas, ciertamente es todavía posible cierta comprensión, pero permanece pasajera, impropia y aspira a fundirse en una intuición que ha de realizarse. "Ante el ojo del cuerpo o del espíritu": hemos empleado tal expresión para indicar que la "representación" no es equiparable con la "percepción sensible" de este rojo que tengo delante de los ojos, sino la representación de un rojo que vi una vez. Percepción y representación son intuiciones sensibles, y el color de una cosa singular determinada sólo puede ser captada por una intuición sensible.

Al contrario, lo que significa de una manera general lo rojo y también este rojo particular —si no lo considero como un color de esta cosa sino como la última particularización determinada del rojo que podría también darse en otro lugar en cuanto "idea" o "species"— esto no se puede percibir por los sentidos ni captar mediante una intuición sensible de la representación (recuerdo o fantasía). Pero tampoco se puede captar por simple intuición —de esta manera impropia y pasajera que pertenece a toda captación no intuitiva—, sino como una *intuición intelectual*, en ese modo más propio de *comprender* (intelligere), que es el fundamento de toda comprensión y en la que el espíritu hace suyos sus objetos: [371] los elementos sensibles y las hechuras sensibles compuestas⁵⁹⁰.

590* Véanse pp. 674s. La intuición espiritual está incluida en la intuición sensible de una manera parecida como está la especie roja en el color determinado de la

¿Podemos ahora delimitar el contenido y la forma, diciendo que uno es comprensible por la intuición y que la otra no lo es? Tal afirmación sería prematura. Si tomamos el término "intuición" en el sentido amplio, de manera de englobar en sí la captación espiritual más originaria, la "comprensión" propiamente dicha, entonces hay una "intuición" también para las formas, una comprensión del fundamento último. Pero la intuición de las formas es diferente de la de los contenidos. Cuando analizamos contenidos compuestos, por ejemplo todo lo que da a una cosa su "plenitud", nos encontramos por fin con los elementos sensibles últimos a los que les hemos dado el nombre de "esencialidades": rojez, color o también alegría, dolor, etc. Es en el "intuir" de estas esencialidades donde el espíritu llega al reposo. Alcanza aquí el último fundamento que le es accesible y se encuentra ante de un hecho último que no puede ya rebasar.

Si separamos de estos contenidos la forma universal que pertenece todavía a cada uno de ellos, el "algo", así esto es también un sentido comprensible, pero no se puede reposar en la comprensión de este sentido; indica por su vacío más allá de sí mismo; él demanda una realización, y en su indignancia no está para dar al espíritu aquello sobre lo cual podría descansar⁵⁹¹. Así creemos [372] haber captado la diferencia característica de "forma" y "contenido" o "llenura". Ambos están ligados el uno al otro. Siempre que captamos un contenido, lo captamos con su forma: sin una forma cualquiera, aun cuando se trate sólo de la forma más universal: "algo", un contenido no puede ni existir ni ser concebido: La forma es, por así decirlo, su contorno y ella pertenece a él como a una cosa material su figura espacial militante. Las formas pueden ser separadas en la mente y captadas conceptualmente; pero entonces poseen ese vacío particular y esa indignancia que las caracteriza como formas. Todo ente es llenura en una forma. El exponer las formas del ente es la tarea de la ciencia que Husserl describió como la "ontología formal"⁵⁹². Se halla en muy estrecha con-

cosa singular. Esto como referencia al hecho de que lo dicho no se entiende en el sentido de una "doctrina de la iluminación" ni como un ataque a la teoría de la abstracción.

591* Este *entender intuitivo de formas vacías* hay que separar bien del *entender (no intuitivo) de palabras*: éstas pueden "expresar" formas vacías o llenas. Husserl considera las formas vacías como *categorías formales (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, p. 21)* y la intuición correspondiente a ellas como una *intuición categorial (Logische Untersuchungen II, pp. 128 y ss)*.

592* Husserl limitó su campo en el tomo I de sus "Logischen Untersuchungen" (1ª ed., Leipzig, 1900; 2ª ed., Halle, 1913), en la primera parte de las "Ideen..."; y en su "Formale und Transzendentale Logik", Halle, 1929).

designa la forma vacía de los géneros concebidos desde el punto de vista del contenido.

El "algo" abarca todas las categorías aristotélicas y también todo lo que no está comprendido en ellas: en suma, todo ente. Sólo del ente primero se puede afirmar que se inserta sin restricción en esta forma: si se concibe el "algo" —según la significación de esta palabra— como un "ente cualquiera", se quiere decir con ello que se refiere a un ente *finito*, [374] colocado al lado de otros entes⁵⁹⁴; pero esto contradice a la infinitud del ente primero que abarca todas las cosas. Si se interpreta el "algo" como aquello que "no es nada", así encuentra en el ente que abarca todas las cosas su mayor realización. Por eso es posible dar al "algo" un significado más amplio y comprender en sí el ente que es todo y el ente que no es todo y que no es nada; con esto, sin embargo, también el abismo infinito que designamos como "analogía entis".

¿Según esto tienen "algo" y "ente" idéntico significado y, el ente mismo debe ser considerado como una forma vacía? Cuando dijimos que cada ente es la realización de algo, ya en el fondo hemos respondido negativamente a esta pregunta. El ente —en el sentido pleno— es un "algo realizado", y el "algo" es una forma del ente.

Hemos llegado así de nuevo a la cuestión siguiente, ¿cuál es el sentido del ente en cuanto tal, que debe realizarse en todo ente, cualquiera que sea su forma y su manera de ser? Recordemos que santo Tomás en "De ente et essentia" —asumiendo la definición aristotélica del $\delta\upsilon\upsilon$ en el libro Δ de la Metafísica— distingue un doble sentido del ser⁵⁹⁵: el sentido del "ser" que se expresa en el "es" del juicio⁵⁹⁶ y el

594* Tomás de Aquino interpreta así el término "aliquid" (algo) como "aliquid" (otro quid), que se contraponen a otro (*De veritate*), q.1, a.1, corp.; véase p. 884). Gredt (op cit., II, p. 12) distingue un triple sentido de aliquid: 1. = Aliqua essentia = algún quid; 2. = non nihil (no nada); 3. = aliud quid. Véase a este respecto p. 890.

595* Véase el capítulo IV, § 1; *Met.*, Δ 7., 1017 a, 7. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, 223].

596* Se puede entender esto todavía en un doble sentido: 1. El ser que es afirmado en todo juicio: la existencia del contenido del estado de cosas al que corresponde la verdad del juicio. 2. Pero Aristóteles habla además en el pasaje citado de una especie particular del ser, que se halla en el contenido de cierta clase de juicios. Él lo llama "consecuente", y con ello da a entender el ser, que es atribuido a un objeto con un predicado, es decir, que es algo añadido al concepto del sujeto: por ejemplo, en la proposición "el justo es culto" o "este ser vivo es un hombre". El ser del estado de cosas o contenido y la correspondiente verdad del juicio que resulta del verbo "es", pertenecen a todo juicio en cuanto tal, y son algo de igual forma en dondequiera. Al con-

xión con la lógica formal, puesto que las hechuras de pensamiento, de los cuales se ocupa la lógica, están adecuadas a sus formas⁵⁹³.

§ 3. "ALGO", CATEGORÍAS Y "ENTE"

Como forma más universal, hemos considerado el "algo" o el "objeto" en el sentido más amplio del término. *Todo ente* le da contenido. Al contrario, "cosa" es una forma que indica una determinada limitación; encuentra su plenitud sólo en un ámbito determinado, a saber, en el campo de lo *real*, y no a través de cualquier real, sino solamente a través de algo *real* que es independiente y particular. La "cosa" hemos identificado con la $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ οὐσίᾳ aristotélica y con la "sustancia". [373] Hemos designado las categorías aristotélicas como formas del ente. Aquí "forma" tiene el sentido de forma vacía, como se ha expuesto ahora. Son las formas de las cosas y de lo que hay en las cosas (su cómo y su quid) o lo que condiciona su ser (su dónde y su cuándo) o por lo que está condicionado por él (sus relaciones reciprocas, su hacer y su padecer).

A cada forma del ente corresponde una manera de ser particular: a la forma de cosa corresponde el ser *independiente*; a las diferentes formas de lo que se "añade" a la cosa (las "categorías accidentales"), corresponden diversas maneras del ser *dependiente* (el ser *en la cosa*, ser *en base al ser cósmico*, etc.). El nombre de "categoría" se utiliza tanto para las formas del ente como para los modos de ser que le pertenecen. Pero la cosa y lo que está relacionado con ella inmediatamente no agota simplemente a todo ente. (Recordemos las "formas puras" y el ente primero que no corresponde a la estructura de las cosas finitas). Cuando las categorías son llamadas también "géneros", conviene señalar que entonces también "género" está empleado como nombre para formas del ente y no debe ser considerado, como lo hemos hecho casi siempre, como un término que designa un contenido que presenta un lugar vacío para una determinación ulterior del contenido; esto es, "género" —entendido de una manera formal—

593* Husserl incluso la ha considerado como una parte de la lógica. Pero quien tenga en cuenta en los "pensamientos" como el objeto de la lógica (como A. Pfänder), deberá considerar la ontología formal y la lógica como dos ciencias diferentes.

sentido del [375] ser que está dividido por categorías. Si es justo hablar aquí y allá de "ser" y "ente", conviene necesariamente mostrar todavía que existe una conexión de sentido entre esos dos significados separados. Pero antes de que esto sea posible⁵⁹⁷, es necesario tratar de establecer el sentido del ser, que es común a todas las categorías.

§ 4. LOS TRASCENDENTALES (resumen introductorio)

Determinar el *ente en cuanto tal* e independientemente de su división según diferentes formas y maneras de ser, representa la tarea de aquello que la escolástica llama "*trascendentales*". Expresan ellos lo que "pertenece a cada ente"⁵⁹⁸. Tomás, en uno de los pasajes fundamentales —al principio de las *Quaestiones disputatae de veritate*— considera como determinaciones rigurosamente universales del ente, en cuanto tal: *ens, res, unum, aliquid, bonum, verum* (ente, determinación según contenido⁵⁹⁹, [376] uno, algo, bueno y verdadero).

En algunos otros pasajes agrega todavía lo bello (*pulchrum*)⁶⁰⁰, pero éste último es tratado como especie particular de lo bueno. Todavía debería hacerse una diferencia entre estas determinaciones, según que ellas describan el ente en sí mismo o desde el punto de vista de otro ente. El *ente en sí* está designado *positivamente*, según Tomás, fuera de este nombre mismo (*ens, el ente*) sólo por el término *res* (la determinación según contenido).

La diferencia entre estas dos formas trascendentales considera que *ens* designa el ente, en la medida en que él *es*, mientras que "res"

irario, el ser que pertenece al contenido del juicio, que de igual modo se expresa en "es", es algo variado. Depende de la estructura interna del objeto sobre el que se afirma algo —sobre el nexo de sus determinaciones del *quid* y del *cómo*—, y de su relación con otros objetos. Este ser se distingue del ser de las categorías (en cuanto de formas generales del ente) en el sentido de que concierne a los predicados en su relación con su objeto y no a las formas correspondientes consideradas en sí mismas (véase a este respecto a TOMÁS DE AQUINO, *In Met.*, I, 1, 9).

597* Véanse sobre este punto pp. 885ss, y el capítulo VII.

598* TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.1; a.1, corp.; [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa de Teología*, I, Parte I, Madrid 1988, pp. 130-131]; GREDT, *Elementa*, II, pp. 11 y ss.

599* Yo no traduzco "res" por "cosa", porque este término fue empleado como nombre de una forma determinada del ente. Pero aquí se trata de algo que vale para todo ente.

600* *Summa theologica*, I, q.5, a.4 ad 1; GREDT, op. cit., pp. 28 y ss.

expresa la "quiddidad" o la "esencialidad" del ente (*quidditatem sive essentiam entis*), es decir, el ente teniendo en cuenta lo *que* él es. El ente en sí está determinado *negativamente* cuando se le llama *unum* (uno). Pues esto significa que *no está dividido*⁶⁰¹.

Todas las demás determinaciones trascendentales colocan al ente en relación con otro. Si se le llama *aliquid* (*algo*), se le pone en contraposición a otro ente, y es en realidad "otro" desde el punto de vista formal⁶⁰². Finalmente, se puede considerar al ente en su *conformidad* con otro ente. Tal *conformidad* sólo puede ser considerado como una determinación trascendental si hay un ente al cual es propio poder ser conforme con todos los entes. Este es el caso —según Aristóteles y Tomás— respecto al [377] *alma*. Su *tendencia* se dirige a un fin en conformidad de su *voluntad* con el ente; su *conocer* se dirige a su fin en conformidad del *entendimiento* con el ente. En cuanto objeto de la tendencia el ente se llama lo *bueno* y en cuanto objeto del conocimiento lo *verdadero*. (Lo *bello* tiene algo en común con ambos: es el ente en cuanto objeto del *agrado* que está fundado en la experiencia vivida de la conformidad objetiva del ente con el conocer, en el orden de su estructura). En cuanto todo ente como tal es objeto del conocer, del tender y del agrado, lo verdadero, lo bueno y lo bello son determinaciones trascendentales. Es necesario ahora comprender bien el sentido de las determinaciones trascendentales. Es evidente que ellas tienen como fin caracterizar el ente en cuanto tal e independientemente de su separación en diversos géneros desde el punto de vista de la forma y el contenido. Pero debemos preguntarnos si deben aplicarse al contenido o a la forma.

§ 5. EL ENTE EN CUANTO TAL (*ens, res*)

El concepto trascendental fundamental es el de "ens ut ens est" (*óv ἢ ὄν*), del *ente en cuanto tal*. Según GREDT⁶⁰³ debe ser concebido de una manera tan general que tanto el ente *creado* como el ente *increado*, los comprende en sí, y por consiguiente también lo *real* y lo *posi-*

601* Para Tomás, esta *unidad trascendental* se diferencia de la *unidad numérica*, la *unidad en cuanto número*, que pertenece a la categoría de la *cuantidad* (véase la explicación del *unum*, p. 889).

602* Véanse pp. 891s.

603* Op. cit., II, pp. 1 y ss. (n. 614).

ble (actual y potencial), ya que sólo el ente increado es acto puro y todo lo real creado es en parte actual, en parte potencial. Ahí reside precisamente la gran pregunta: si y cómo es posible tal formación de concepto —que abarca lo creado y lo increado— (es decir, para justificar objetivamente). Volveremos pronto sobre esta cuestión decisiva.

[378] Gredt distingue⁶⁰⁴ enseguida dos significados de este “ens” en el sentido más general: el “ens”, como nombre, designa de la manera más general *lo que es*, es decir, cualquier cosa, en cuanto que ella es un quid; el “ens” como *participio* designa, al contrario, el ente como lo que es, es decir, que pone el acento sobre el *ser*; en el primer sentido cada ente es llamado *esencialmente* un ente; pero en el segundo sentido sólo Dios, mientras en todos los demás el ser se agrega a lo que sea. Se puede dudar en hacer esta distinción entre el “sustantivo” y el “participio”, sobre si en el “ens ut ens” hay distinción de ser y si no se puede eliminarla; el significado participial pertenece al sentido del “sustantivo” ens. Tomás quiere expresar el ente en cuanto quid, si he comprendido bien el pasaje citado, por el sustantivo “res”, para el que de otra manera no queda ningún sentido propio más⁶⁰⁵. Pero que el ser esencialmente sólo corresponde a Dios, presupone que sea ser = existencia = ser real⁶⁰⁶; lo que, por otra parte, no corresponde a nuestra concepción⁶⁰⁷.

Sobre lo que hemos designado como *ser esencial* no se puede decir que viene a agregarse a *lo que es esencialmente*. Las “quididades” o “formaciones de sentido” que hemos considerado como existentes esencialmente, de seguro no son creadas en el sentido de ser puestas en una existencia temporal como lo real que ellas representan. Si Gredt no considera en absoluto el ser que les pertenece independientemente de su realización, quizá sea porque él lo considera como un ser “en pensamiento” y no toma el ser en pensamiento como un ser en el sentido propio; por eso, tal ser no se deja incluir tampoco en el “ens ut [379] est ens”⁶⁰⁸. Ya hemos tratado sobre la relación entre el ser esencial y el ser en pensamiento⁶⁰⁹ y a ello volveremos pronto una vez más.

604* op. cit., p. 4 (n. 615).

605* Gredt considera también este sentido (op. cit., p. 12, n. 623).

606* Esse = existencia = id quo res existit seu quod est extra causas et extra nihilum (op. cit., p. 5, n. 616).

607* Véase el sumario, pp. 758-759.

608* Él designa como “*trascendental*” solamente el ens, que significa todo lo real; pero se lo relaciona con *lo real* y *lo pensado*, así lo llama “*supratrascendental*” (op. cit., p. 7, n. 618).

609* Véase p. 752.

Así pues, no conservaremos dos significados diferentes del ente en cuanto tal, sino uno solo: “lo que es” (“ens est habens ‘esse’ seu id quod est”)⁶¹⁰. Pero conviene aquí explicitar diversos significados parciales. Gredt distingue el *sujeto* y la *forma*. El sujeto equivale a “esencia”: a aquello por lo cual la cosa es lo que es, o aquello por lo cual la cosa es determinada específicamente (“id quo res est id, quod est, seu quo constituitur in specie”).

En esta proposición “id quod” (lo que) está considerado como uno. Ya hemos hecho sobre este punto otras distinciones: el “io” (id) en cuanto soporte de la determinación esencial y el “que” (quod) en cuanto la determinación esencial misma⁶¹¹. El “lo que” —el soporte sin la determinación esencial— debe ser considerado como forma vacía; sólo la forma vacía plenificada es el soporte del ser. Pero como “plenitud” no hay que entender todavía el “que” (quod) tal como se encuentra en la relación general “lo que es”, sino el *quid determinado* de cada ente particular. El quid en la designación general es sólo la forma vacía de llenura.

Según esto, la cuestión de saber si el “ens”, como nombre del ente designa algo que concierne al contenido remite de nuevo a la otra pregunta: si el *ser* concierne a algo de contenido o a algo formal? Cuando Gredt pone la equivalencia forma = ser, naturalmente la “forma” no [380] está tomada ya en nuestro sentido de forma vacía. Pero tampoco tiene en el sentido de “forma esencial”; como hemos aprendido a conocerla en las cosas materiales: por ella se determina el *quod* de las cosas. Yo entiendo aquí el empleo de la palabra “forma” partiendo de la ecuación esencia: existencia = potencia: acto⁶¹². El quid aquí está puesto como “posible” en el sentido de la posibilidad esencial. Lo que viene a agregarse en el momento de su realización es el ser real o el acto.

En las cosas compuestas de materia y de forma esencial, es la forma, según la concepción escolástica, la que hace posible el paso de la materia de la posibilidad a la realidad; por eso es ella misma considerada como “acto” (actus *formalis* en contraposición al actus *entia-tivus* seu *existentiae*)⁶¹³. A la inversa, allí donde no se trata de la combinación de materia y de forma sino solamente de una quiddidad y de

610* Gredt, op. cit., p. 4, n. 616.

611* Véase el capítulo IV, § 3, 17, 18 y la explicación ulterior de *aliquid*, p. 890.

612* Gredt, op. cit., p. 5, n. 616.

613* Op. cit., I, 221 (n. 258).

un ser real (esencia y existencia), como es precisamente el caso de los espíritus puros, según la concepción de santo Tomás⁶¹⁴, el ser real (el acto) es llamado también "forma". Por otra parte, es posible comprender la equivalencia forma = acto = ser, puesio que todo esto se halla junto en Dios. Pero como esta coincidencia en Dios es precisamente lo que diferencia a Dios de las criaturas, me parece que es importante separar netamente estos conceptos para todo ser finito. No podemos renunciar al sentido múltiple de "forma" en cuanto "forma vacía, forma pura" (= esencialidad) y "forma esencial" y este sentido debe quedar sin perjuicio por medio precisiones añadidas. Y precisamente por el mencionado empleo de la palabra (en el sentido del ser), no quiséramos agravar todavía más el peligro de la confusión.

[381] No abordaremos el problema del sentido del ser —al cual nos remite el problema del ente en cuanto tal— hasta después de haber explicitado los otros conceptos trascendentales. Estos últimos captan en el ente *esto* que se esconde fuera del ser, o captan el ser mismo desde un punto de vista determinado. A propósito de la "res" hemos dicho ya que es el nombre general que designa el *quid*. Significa que cada ente posee un contenido o una llenura: pero, ella misma no suministra ningún contenido, sino que es la "forma de llenura".

Gredt⁶¹⁵ considera los demás trascendentales como propiedades (propietates) o predicados que corresponden a cada ente en cuanto tal o que derivan directamente de él. No significan exactamente lo mismo que el ente, pero los conceptos tienen un "fundamentum in re", un fundamento objetivo en el ente mismo. Gredt afirma que hay tantos conceptos trascendentales fuera del ente, cuantos modos de ser (modi essendi) que corresponden a cada ente. Debemos examinar lo que significa aquí "modos de ser".

Hasta el presente hemos empleado esta expresión primero para distinguir al ser real y al ser posible (actual y potencial), luego para designar las diferencias del ser correspondientes a las categorías (ser independiente y los diferentes géneros del ser dependiente). No se trata aquí de ninguna de estos dos significados. Pues, el ente se *diferencia* según estos modos de ser: cada ente es *o* real *o* posible (y cuantado es a la vez real y posible, no lo es con toda su consistencia, sino en parte así, en parte de otra manera), o bien es independiente, o depen-

614* Véase el pasaje de "De ente et essentia" citado más arriba, pp. 642-643.

615* Op. cit., II, p. 11, n. 621 y ss.

diente. Pero en este caso se trata de diferentes modos de ser que le corresponden *todos simultáneamente* al ente en cuanto tal.

Sobre si es, pues, oportuno emplear la expresión [382] "modos de ser" examinaremos cuando tratemos de los conceptos trascendentales⁶¹⁶.

Además Gredt dice⁶¹⁷ que los trascendentales no añaden nada *real* al ente, sino solamente algo perteneciente al *pensamiento*. Dice que se encontrarían en el ente mismo, como si fuera el fundamento de esta designación. Yo puedo conciliar estas dos proposiciones si entiendo por "real" no algo real o existente (en contraposición a lo que es "meramente pensado"), sino algo que se relaciona con el contenido, en el sentido de la significación de *res* como "quid". Lo contrario es entonces (en nuestro lenguaje) algo *formal* (en el sentido de forma vacía), y es luego no algo "meramente pensado", sino el fundamento de los conceptos trascendentales relativos al ente mismo. Encontramos aquí la misma distinción en formas de ser y las formas conceptuales configurantes según ellas como en las categorías. La diferencia, sobre la que ya hemos insistido en muchas ocasiones, es la siguiente: las categorías dividen al ente en géneros, mientras que los trascendentales "desarrollan" todo el ente⁶¹⁸. La estructura formal del ente en cuanto tal⁶¹⁹ es desplegada por ellos, y cada uno representa un rasgo diferente.

[383]

§ 6. EL ENTE EN CUANTO UNO (UNUM)

Si el ente es llamado "uno" —como corresponde a cada ente— así con esto queda expresada la propiedad formal en la que está fundamentada la negación de la divisibilidad. La unidad se llama *trascen-*

616* Véase p. 890.

617 Op. cit., II, p. 14,...

618* Gredt, op. cit., II, pp. 14, n. 626 y ss.

619* Cuando se habla de "trascendentales", se entiende — en sentido estricto — de tres maneras: los *nombres* ("ens", "unum", etc.), los *conceptos* correspondientes y el elemento *objetivo* aprehensible por el conceptos en el pensamiento: la estructura formal del ente. Seguidamente mostraremos, sin embargo, que no *todos* los trascendentales son susceptibles de ser interpretados de una manera puramente formal (véanse pp. 892, 898, 917).

dental, porque se trata de la *unidad del ente en cuanto tal*, es decir, *es uno lo que posee un solo ser*⁶²⁰. Lo que es uno *puede ser simple*, pero no necesariamente; puede ser también compuesto: y de tal manera que no solamente el quid se compone de partes, sino que cada parte posee un ser propio, y que sin embargo esas partes están comprendidas en la unidad de un solo ser. (El ser de la rosa en cuanto tal, y el ser de su color rojo, pertenecen los dos a *un solo ser* de la rosa roja. Tal vez es todavía más evidente si consideramos algo compuesto de unidades independientes: una familia posee en cuanto tal *un ser*, aunque cada miembro tenga su ser propio. Pensemos que suprimimos la unidad del ser, entonces la familia ya no *existe*. En lugar de la unidad se ha establecido la divisibilidad, y con esto el todo queda entonces destruido, desaparecido en partes separadas). Lo que se designa aquí con "unidad", es un [elemento] último que ya no puede ser reducido a otro. Si es designado como indivisible, entonces es solo una explicación por medio de la contraposición, no una reconducción. Gredt dice muy justamente que la divisibilidad del ente (= "pluralidad trascendental") supone la unidad⁶²¹. Según lo dicho, concebimos la unidad como una *forma* que debe encontrar una realización determinada en cada ente, y además no solamente como una forma del ente, sino del *ser* [384] al que ella corresponde originariamente. He aquí lo que diferencia del ens, res y aliquid.

§ 7. EL ENTE EN CUANTO ALGO (ALIQUID)

Habíamos comenzado al principio por la forma "aliquid" (algo)⁶²². La habíamos designado como la forma vacía del ente. No podemos ahora ya contentarnos con tal definición, ya que hemos visto que la estructura formal del ente se separa en una serie de determinaciones. Gredt (como ya lo hemos indicado⁶²³) distingue tres significados del término "aliquid": 1) = "aliqua essentia" (cualquier quid), 2) = "non-nihil" (no-nada), 3) = "aliud quid" (otro quid). El primer significado él lo excluye, porque en este caso "aliquid" y "res" querrían

620* GREDT (n. 630) contrapone a ella la unidad *no es trascendental*, es decir, la unidad del *quid* (desde un punto de vista diferente).

621* Op. cit., p. 18, n. 632.

622* Véase p. 883.

623* Ibid.

decir lo mismo; rechaza también el tercer significado (admitido por santo Tomás), porque el ente en cuanto uno, en contraposición a otro ente, supone el unum, pero no resultaría *directamente* del ente en cuanto tal.

Así, le queda la segunda definición, el "non-nihil". En esta expresión Gredt encuentra algo que no expresa todavía el "ens", pero que resulta directamente de él. Veo allí una dificultad, en el sentido de que la "nada" no tiene ningún sentido propio, sino sólo se la puede comprender por la contraposición a algo. Pero luego, el algo no se deja reducir a la nada; ciertamente, se expresa más claramente por medio de la contraposición; pero no se puede conocer exhaustivamente. Pero encuentro en la estructura formal del ente (lo que es) una consistencia parcial, que no se puede captar todavía por ninguno de los conceptos de los cuales se ha hablado hasta aquí: *lo que él es*, algo en el sentido del "objeto", al cual pertenecen el quid y el ser. Para esto yo quisiera considerar el "aliquid". En él, también el unum tiene su lugar, fuera del que ella ocupa en el ser mismo.

[385] El "aliquid" no se entiende así todavía (como aliquid quid) el ente en su relación a otro ente, sino que pertenece a la estructura del ente, tal como es en sí mismo. La separación del "ens" en aliquid, res y esse (objeto, quid y ser) es la más originaria. El objeto en cuanto tal y como ente es *uno* y por eso él es "otro" en relación con otros. Por esta última determinación —derivada— comienza la consideración del ente en su relación con otro ente.

Si echamos una mirada atrás a los trascendentales que hemos examinado hasta el presente, notamos que el "ens" designa al ente en cuanto todo: "lo que es", pero acentúa el ser; "res" resalta el quid; aliquid al "lo que"; "unum" es una propiedad formal que pertenece tanto al lo (= objeto) como también al quid y al ser. No creemos adecuado hablar aquí de los "modos de ser". Se trata —si de momento dejamos de lado el sentido del ser— de *componente formal del ente en cuanto tal*, y precisamente tal como es en sí mismo. Sólo si interpretamos el "aliquid" no como algo (= el objeto), sino como "algo distinto" (lo que supone que se trata ya al ente como un objeto), lo ponemos en relación con otro ente: en la relación de no-conveniencia como objeto y según el ser. "Otro objeto", esto es de nuevo una forma vacía. "Objetos de los que cada uno posee otro ser". Si esto se puede comprender desde el punto de vista puramente formal, sólo se puede responder partiendo del sentido del ser. ¿La no conformidad en el ser como "modo del ser"? Evidentemente no. Es una *relación* que está

fundada en el ser del uno y en el ser del otro; sólo como tal lo puede comprender partiendo del sentido del ser.

[386]

§ 8. INTENTO DE UNA CONCEPCIÓN FORMAL DE LO VERDADERO, BUENO Y BELLO.

Como determinaciones trascendentales que designan al ente en cuanto tal en su relación con otro —esto es en conformidad con otro—, hemos considerado lo verdadero y lo bueno (comprendiendo aquí también lo bello). Sin embargo, el ente con el cual estas determinaciones establecen una relación no es un ente cualquiera, sino un ente enteramente determinado: el alma. Con esto parece que se traspasan los límites de una investigación formal.

Cuando se considera la concordancia del ente con el *alma* o el *espíritu* (que sería más adecuado, desde un punto de vista objetivo), con esto se refiere a algo referente a un contenido⁶²⁴. El “alma” y el “espíritu”, tomados en sentido pleno y no restrictivo, no son formas vacías. Pero cuando Tomás habla de “algo, que está apropiado de concordar con otro”, con esto encontramos una expresión formal, que prescindiendo de lo que es el alma según su esencia material. Con todo queda sin precisar lo que se entiende por “concordar” o corresponder. Lo podemos considerar como forma vacía de una relación si queremos entender toda esta proposición como puramente formal y queremos denominar *r*. Pero esto significa otra cosa diferente, según si designamos al ente como verdadero, bueno o bello. Debemos, por lo tanto, diferenciar r_1 , r_2 y r_3 . La diferencia está condicionada por la relación del ente con la tendencia, el conocimiento y el agrado. De nuevo son nombres que se aplican a esencialidades materiales de un área del ser determinada: actos de una persona dotada de espíritu: a_1 , a_2 , a_3 . Solamente si logra llevar a_1 , a_2 , [387] y a_3 , a una expresión puramente formal, entonces pueden ser considerados r_1 , r_2 , r_3 como determinaciones formales del ente. Se pueden encontrar en las obras de santo Tomás fórmulas semejantes⁶²⁵: lo bueno y lo verdadero, según su sig-

624* Evidentemente aquí no se refiere al alma como forma fundamental distinta del espíritu, sino como el *alma espiritual* en cuanto que conoce.

625* *De veritate*, q.21, a.1, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit*, II, pp. 175 y ss).

nificado, no son idénticos al ente, pero no le añaden nada “real”: no añaden nada que no pertenezca a su propia esencia (como un accidente), pues no hay nada que pueda añadirse al ente, ya que él comprende en sí todo lo objetivo; no añade tampoco nada limitativo como las determinaciones categoriales que fijan al ente en una forma determinada y modo de ser. Lo que tales determinaciones añaden sólo puede ser, por consiguiente, algo correspondiente al pensamiento.

“Pero desde el aspecto puramente conceptual esa relación se dice [...], en cuya virtud algo se halla en relación, lo que no depende del elemento con el cual está en relación, sino al revés,... por ejemplo, entre el saber y el objeto del saber; en efecto, el saber depende del objeto del saber y no al revés: por eso la relación entre el saber y su objeto es una relación real; pero la relación, en la que se halla el objeto respecto al saber, es una relación conceptual”⁶²⁶.

Ahora bien, la determinación “en pensamiento” que añaden lo verdadero y lo bueno al concepto del ente, es la determinación del que da plenitud. En cuanto *contenido*, el ente da al espíritu conocedor su plenitud sin comunicarle su ser, y esto es lo que le confiere el carácter de *verdadero*. Pero en cuanto un ente da a otro plenitud también por medio de su ser, se llama *bueno*. Estas definiciones permiten un significado puramente formal: gracias a éste, de tal manera podemos captar lo verdadero y lo bueno, que aquello que el conocer y el tender son según su esencia respecto al contenido. [388] a_1 y a_2 deben ser designados ahora como un ente que debe ser conducido a su plenitud por otro ente: es decir, a su ser pleno. Se diferencian según el modo de su indigencia y a esto corresponde una manera diferente, en cuanto lleva a su plenitud lo que da perfección.

§ 9. LOS BINOMIOS DE CONCEPTOS: “CONTENIDO - FORMAL”, “CONCERNIENTE AL PENSAMIENTO - OBJETIVO”

Es innegable que *esta* clase de determinación formal todavía no nos ha dado una comprensión suficiente de lo que significa “verdadero” y “bueno”. Me parece que nos hemos apartado hacia un campo que excluye precisamente una comprensión propiamente dicha.

626* *De veritate*, q.21, a.1, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit* II, pp. 170-171).

Debemos tomar "verdadero" y "bueno" en el sentido pleno para poder distinguir si se trata de algo material o formal. Como en los pasajes precedentes, entendemos por "formal" algo que pertenece al ente mismo (a la "cosa"), lo que permite y exige una comprensión objetiva como el contenido. Según esto debemos hacer cuidadosamente tres distinciones: lo que es un ente determinado desde el punto de vista del contenido (la plenitud de su quid), las formas del ente que pertenecen a esta plenitud (las formas del ente en cuanto tal, que son designadas como trascendentales, o las formas que permiten dividir géneros del ente: las categorías, o incluso las formas que ofrecen una posibilidad de realización aún más restringida); finalmente las hechuras o formaciones de pensamiento, por las cuales el ente es captado conceptualmente: éstas pueden ser llenadas con contenido, o ser vacías, según que esas hechuras quieran ser interpretadas como llenura del ser o como una forma vacía. Pero existe todavía otra "vacía": la del ser separado de su fundamento objetivo. Cuando [389] hablo de "algún objeto", entonces se trata de una expresión que permite una comprensión objetiva. Lo que se quiere decir es que encuentra su realización en la forma vacía del "aliquid". Por el contrario, la expresión "objeto que no tiene ente" no permite ninguna realización, corresponde a un pensar vacío. Tendremos la ocasión de hablar más en detalle de esas formaciones vacías del pensamiento⁶²⁷.

§ 10. INTENTO DE UNA COMPRENSIÓN MÁS PROFUNDA DE LA VERDAD (VERDAD LÓGICA, ONTOLÓGICA, TRASCENDENTAL)

Es importante tener en cuenta estas distinciones cuando tratamos de obtener claridad respecto a una "relación puramente conceptual" en el pasaje precedentemente citado de santo Tomás⁶²⁸. Él llama a la relación del objeto con el saber (y se trata aquí sólo del saber de las criaturas) una relación puramente pensada, porque el objeto es independiente de este saber: es decir, el objeto sigue siendo lo que es, indiferentemente de que un hombre lo conozca o no; de esta manera nada se cambia ni en su contenido ni en su estructura formal. Al contrario, la relación del saber con su objeto es llamada "real", porque el saber depende de su objeto: No existe saber sin objeto; por consi-

627* Véase el capítulo VI.

628* Véase p. 892.

guiente, el saber debe su *existencia* al objeto (aunque no se la debe a él solo). 2) El objeto da al saber su propio "significado objetivo" y por lo tanto lo que lo diferencia de otro saber⁶²⁹; así el saber [390] también según su quid sólo en relación a un objeto puede llegar al término. Según esto, la "realidad" de la relación tiene una doble significación: la relación al objeto permite al *quid* del saber constituirse y es condición de su ser real (saber en cuanto "potencia" del entendimiento, en cuanto capacidad anímica, puede pasar al "acto", es decir, a la acción espiritual viva). ¿Esto quiere decir que la relación del saber con el objeto es algo real, es decir, algo que de la misma manera *está ahí* como las cosas, propiedades cósicas o eventos: real en el sentido en que este hombre es real y este su presente saber es real? Es necesario responder afirmativamente a esta pregunta, si entendemos por relación con el objeto la tendencia que pertenece al saber mismo orientado hacia su objeto: el "referirse" del objeto. Este referirse (la "intención") es ya una parte esencial de la experiencia del saber⁶³⁰ y participa en su ser. En el objeto no se encuentra nada correspondiente. Pero esta relación no es todavía la conformidad del saber con su objeto, lo que nosotros llamamos verdad. Se puede hablar de "concordancia" y de "verdad" sólo cuando el objeto que *pensamos* como su representación real *es* también real: cuando es *esto* como *lo que* nuestro saber lo considera y así *como* lo considera. Dos clases de elementos se incluyen aquí: el contenido del saber (su "contenido intencional" o su "sentido lógico") y [391] el objeto real, tal como es dado en una "intuición realizante": su ser, su quid, y su cómo y también su estructura puramente formal. Así, pues, se presupone un doble ente para la adecuación: un objeto y un saber que le corresponde. Esta conformidad no está fundada ni en uno ni en otro, sino que es un ente de una especie particular, que tiene por fundamento a este o a otro ente. Es un "ente de una especie particular", es decir, que pertenece a un género determinado del ente, a lo que nosotros llamamos "relación" (πρός τι) en el sentido propio del término.

629* Decimos significado objetivo (Gehalt) y no contenido (Inhalt), puesto que no se trata de un contenido (Inhalt) en el sentido en que hemos empleado esta palabra hasta el presente. No se trata del *quid* que es propio al saber, el quid que se distingue del sentir y querer o también *este* saber de un otro saber respecto al mismo objeto, sino lo que ello "quiere decir", su "significado objetivo". Al saber en cuanto tal pertenece tener una "intención" (en el sentido fenomenológico), esto es, de ser orientado hacia un objeto. El saber se determina según el objeto que se le presenta cada vez. Husserl distingue el "contenido intencional" y el "contenido real" (*Logische Untersuchungen*, II, pp. 397 y ss).

630* Pertenece a su "contenido real".

se dice que sea plena y enteramente lo que *debe ser*: pero hay en ella un más y un menos. Encontramos aquí nuevamente el contraste entre el ser real y el ser esencial de las cosas⁶³³, entre la forma esencial y la forma [393] pura⁶³⁴. Describiremos como *verdad esencial* la conformidad de una realidad con la forma pura correspondiente. Esta verdad es todavía distinta de la verdad ontológica (en el sentido de autenticidad), pero está presupuesta para ella, puesto que una cosa sólo en cuanto: "en verdad" es algo según está en conformidad con una forma pura. Pero la peculiaridad del ente que, en *último término*, hace posible su correspondencia con un espíritu cognoscente y que merece ser designado en el sentido preciso del término "verdad trascendental", me parece decir todavía otra cosa que el que sea en verdad algo y que concuerda con una forma pura, aunque esté muy estrechamente ligada a ambos: ya hemos dicho más arriba, en otro contexto, que todo ente posee un *sentido* o —para expresarse de una manera escolástica— es un *inteligible*: algo que puede "entrar" en un espíritu cognoscente, ser captado por él. Estas dos cosas me parecen identificarse con la verdad trascendental. Estos tres términos expresan una *coordinación entre "espíritu" y "ente"*. La "coordinación" recibirá un sentido diferente, según el espíritu que consideramos; hasta ahora sólo hemos mencionado el conocimiento, que une a un ente independientemente de él, no hemos abordado todavía el conocimiento del artista que da configuración y el del Creador. Pero podemos ahora tratar de dar una respuesta a la siguiente pregunta: de si la verdad trascendental es algo "simplemente pensado". En lo que concierne a la verdad lógica, hemos rechazado tal proposición. Hemos visto en ella un ente fundado en otro ente (en el ente conocido y en el conocimiento correspondiente). La correspondencia entre espíritu y ente se presupone para ella. [394] No le añadé nada al ente (si entendemos por eso un "ente cualquiera"), tal como es él mismo. Pero el ente no está caracterizado de manera suficiente si se le considera solamente tal como es en sí mismo. Le pertenece ser "*manifesto*", es decir, poder ser captado por el espíritu cognoscente, cuando no es de antemano transparente para este espíritu (así como sucede en el caso del espíritu divino). En relación a lo que un "ente cualquiera" es en sí mismo, su ser manifestado o su correspondencia con el espíritu es algo nuevo. Con todo, si se entiende por "el ente" "*todo* ente", esto es, como un todo: la totalidad de todo lo que es, entonces también el orden de este todo está inclui-

633* Véase el capítulo III, § 9.

634* Véase el capítulo IV, § 4, 2.

¿Conviene deducir de aquí que la verdad, en cuanto conformidad del saber con su objeto, no es absolutamente una determinación trascendental, sino que ella pertenece a una categoría? Esto sería una conclusión demasiado precipitada. La verdad, tal como la hemos considerado hasta ahora, no es todavía, según Gredt⁶³¹, la verdad trascendental, sino la *verdad lógica*: coloca al ente en relación con un pensar que se modela en él en un proceso temporal, o (lo que no hemos todavía mencionado hasta ahora) con un pensar con el cual él está adecuado y según el cual está configurado (la relación de las obras con el pensar del escultor, de las criaturas con el Creador), o, en fin, con un pensamiento con el cual coincide enteramente (esencia y saber de Dios). Pero la conformidad del ente con un pensar de tal o cual naturaleza siempre posee un fundamento en el ente mismo. Ahí es donde debemos buscar la *verdad trascendental*. Gredt la describe igualmente como *verdad ontológica* y le da el sentido de *autenticidad*. El oro verdadero es oro auténtico, es decir, posee todo lo que pertenece a la esencia del oro. Parece evidente que, por consiguiente, [392] nada viene a agregarse al ente. Ciertamente cada ente debe ser "en verdad", y "en verdad" debe ser *lo* que es. Este "en verdad" efectivamente recibe un sentido sólo cuando el ente se adecúa con algo que no es él mismo, y para eso es necesario un intelecto que conozca y se adecúe. Cuando yo tomo latón por oro y enseguida me siento desengañado, entonces constato que "en verdad" no es oro, sino latón. Adecúo la cosa que tengo delante de mí a mi "idea de oro", y encuentro que no está de acuerdo con esta idea, como yo lo creía al principio.

Pero algo tiene que ser "en verdad". En base a lo que es, es apropiado ser captado por su espíritu cognoscente; lo que es sirve también de fundamento en cierta medida para un presunto conocimiento y su desengaño. El ente en cuanto tal —tal como es en sí mismo— es condición de la posibilidad para la conformidad o la no-conformidad con el espíritu cognoscente, la verdad "lógica" y falsedad. Y *en cuanto* fundamento de la verdad lógica el ente mismo —en el sentido trascendental— es llamado verdad. Pero hay todavía algunas distinciones que hacer. *Mi* "idea del oro" no es la última medida: ella misma puede ser todavía verdadera o falsa, según corresponda o no a la "idea pura", al arquetipo divino⁶³². Esta es la última medida tanto para las "ideas" humanas como para las cosas. La cosa es lo que es, pero con esto no

631* Op. cit., 19, n. 634.

632* De esta concordancia se tratará de nuevo más tarde (véase p. 904).

do allí. Pertenece al ente en cuanto totalidad constituir un *todo ordenado*: cada ente singular tiene allí su lugar, así como relaciones ordenadas con los demás; el orden es una parte del ente (así comprendido) y el ser manifiesto o la correspondencia con el espíritu, que para nosotros se identifica con la verdad trascendental, forma parte de este orden.

La correspondencia con el espíritu no pertenece meramente a un género de ente, sino a todo ente: a cada ente singular y a la totalidad. Por eso el empleo del término "trascendental" aquí está justificado. Pero "espíritu" designa un género de ente, ya que no todo ente es espíritu. Se trata aquí de un género eminente, ya que es propio del espíritu estar abierto a todo ente, el ser completado de él y tener en su comunicación con él su vida, es decir, su ser más singular (actual). Aquí hay indicaciones sobre el contenido que se deducen de la comprensión de lo que pertenece a la esencia del espíritu⁶³⁵.

Podemos adquirir una comprensión [395] *completa* de la verdad trascendental sólo cuando aclaramos, desde el punto de vista del contenido, lo que significa "espíritu", el "ser abierto" del espíritu y el "ser manifestado al espíritu". Pero podemos referirnos a las formas, gracias a las cuales antes hemos tratado de captar la verdad trascendental: espíritu = el género del ente que está ordenado a todo ente de una manera determinada; verdad = una forma determinada de la correspondencia de todo ente con el género del ente, que está coordinado a todo ente en una forma correspondiente (no en la misma).

Hemos interpretado el ente como "lo que es", y podemos ahora preguntarnos dónde se coloca la correspondencia con el espíritu. Manifiestamente pertenece a cada parte singular y a la totalidad con su estructura especial. Pero de manera especial pertenece al ser. "Ser manifiesto", "estar ordenado en dependencia", aquí se esconde el ser mismo. Pero aquí no se debe ver un modo particular del ser, sino que pertenece al ser mismo. *Ser* (sin agotar la significación completa del término mismo) *es ser manifiesto al espíritu*.

Así, nuestros esfuerzos por comprender la verdad trascendental nos han conducido del ente al ser y de la consideración puramente formal a una consideración de contenido. Pero es todavía necesario una serie de explicaciones complementarias antes de que podamos volver-

635* Al espíritu en el sentido más estricto y más particular del *contenido*: el sentido del espíritu *personal*.

nos hacia el sentido del ser, el objeto propiamente dicho de nuestra investigación.

§ 11. VERDAD DEL JUICIO

El pasaje de Aristóteles que fue punto de partida para santo Tomás en su "De ente et essentia" y también para nosotros para nuestras investigaciones sobre el ente, distinguía tres sentidos del ser y del ente⁶³⁶. Consideraba *al* ente que estaba dividido en [396] categorías como el ente en el sentido propio del término. La investigación trascendental quería establecer lo que era común al ente de todas las categorías. Además, la verdad del juicio constituía el segundo sentido del ser y como tercer sentido el del ser "acompañante" que pertenece al contenido de ciertos juicios. Fundamentándonos sobre las investigaciones de la verdad, tal como nosotros las hemos conducido hasta ahora, tal vez podamos ya obtener cierta claridad sobre un sentido del ser que no habíamos considerado precedentemente.

Si queremos mencionar la verdad del juicio, debemos dar, aunque brevemente, algunas explicaciones sobre lo que entendemos por *juicio*. Esta palabra está tomada en diversas acepciones, relacionadas todas en un mismo sentido general. Cuando yo hablo de mi "juicio", puedo así pensar en la acción del espíritu (en el "acto del juicio"), que sirve de fundamento a la proposición "el árbol es verde"⁶³⁷. Pero veracidad o falsedad no podría ser atribuida a mi juicio (en este caso se dice más bien, "yo juzgo exactamente"), sino a *lo que* yo juzgo, al sentido de la afirmación. Con la proposición, yo afirmo la existencia de un estado de cosas. Cuando este estado de cosas existe "en verdad", el juicio es "verdadero". El estado de cosas es un ente: en el sentido del ser postulado por la verdad del juicio; es decir, subsiste independientemente de si se hace un juicio sobre él o no⁶³⁸.

636* Véase p. 883.

637* Cuando se atribuye a alguien un "juicio sano", no se hace alusión de ese modo a una acción aislada, sino a la *capacidad de juzgar*. Sin embargo, podemos aquí hacer abstracción de este significado.

638* Otra cuestión es saber si se deja clasificar en la doctrina aristotélica de las categorías y cuál es su relación con la *πρόωτη οὐσία*. Semejante problema debe formar parte de una investigación particular.

El "en verdad" tiene el sentido de la verdad trascendental que sirve de fundamento a la verdad lógica. Pero la *verdad del juicio* no es otra cosa [397] que una *verdad lógica*: la conformidad del sentido del juicio con un estado de cosas existente. (Se puede además captar la verdad lógica como verdad del juicio y ver ésta como incluida en aquélla: en la medida en que el acto del juicio y el juicio en cuanto hechura de pensamiento formada determinadamente postula algo que puede ser llamado también "conocimiento" y considera la correspondencia con un ente, en nuestro ejemplo, se trata de la percepción sensible de un árbol verde y del "sentido" de esta percepción). Hemos considerado la verdad lógica, en cuanto conformidad de un conocimiento con el objeto conocido (es decir, el estado de cosas en el caso de la verdad del juicio) como un ente de una especie singular: este ente supone el ser del objeto conocido y el ser (cuando menos posible) de un espíritu cognoscente. Pero puesto que la posibilidad de tal concordancia pertenece al ente en cuanto tal (y que tiene ella por fundamento a la verdad trascendental), el campo de la verdad lógica se extiende a todo ente. En esto descansa la relación recíproca de la ontología formal y de la lógica.

Vamos a tratar ahora de comprender lo que Aristóteles describe como el "ser acompañante". Cuando decimos que este hombre justo es culto, todo el estado de cosas —el ser culto de este justo— está afirmado en este juicio. La verdad del juicio se mide con la existencia de este estado de cosas. Pero otros estados de cosas son confirmados en este juicio, sin destruir la unidad de la afirmación articulada por el juicio; sin embargo los juicios correspondientes pueden deducirse de eso: "este es un hombre", "este hombre es justo", "esto de aquí (el hombre, el justo) es (real)" (cuando se trata de un juicio de experiencia y no de cualquier proposición sacada de una historia: en este caso [398] otra especie de ser sería confirmado en el lugar del ser real). Según esto se podría entender por "ser acompañante" la existencia de los estados de cosas afirmadas juntas, y finalmente el ser del objeto (en el sentido restringido de la palabra "objeto", aquí del hombre singular determinado) al que se aplican todas estas afirmaciones. Pero manifiestamente, ésta no es de ninguna manera la intención de Aristóteles. El "acompañar" debe decir que el hombre justo es también culto, aunque esto no forme parte necesariamente ni de su ser hombre ni de su justicia. Se trata de una manera particular de la unión de índoles en el interior de una cosa: esto es, de una cuestión particular que concierne a la estructura interna de un género determinado del

ente, que se podría excluir con justa razón en una investigación trascendental del ente en cuanto tal.

§ 12. VERDAD ARTÍSTICA

Hemos tratado de comprender la verdad lógica, en la medida en que se trata de la concordancia del ente con un conocimiento que se ha agregado después a él; y además ya hemos penetrado en la comprensión de la verdad trascendental. Pero ya dijimos que la "coordinación" con un "espíritu" significa otra cosa, cuando no se trata de una cualificación sobreañadida sino de una "acción creadora del espíritu". Ahora debemos examinar esta clase de correspondencia y su relación con la verdad trascendental.

El artista, que crea una obra, posee sobre este ente un saber anterior a la existencia del ente, y es en virtud de este saber como él llama al ente a la existencia. Compara la obra acabada con su "idea" y juzga si es lo que debería ser. [399] Según la concepción escolástica aquí la relación es real de parte de la cosa que es creada, y en "pensamiento" de parte del entendimiento creador. Sabemos ya, a propósito del conocimiento no-creador, lo que se debe entender por eso. Como allí el conocimiento debe la existencia y su contenido a su objeto, así aquí es la obra la que es llevada a la existencia por el acto creador y llega a ser *lo que es*. La obra es "creada", es decir, es debida a una causa; es llevada a cabo por un evento real, la actividad creadora, y esta actividad tiene su fuente en el espíritu del artista. Dónde tenemos que considerar la relación del artista con la obra, relación que hemos designado como "en pensamiento", esto es sin más evidente. El proceso a partir del primer impulso dado a una obra hasta su realización es complejo y puede desarrollarse de una manera muy diferente. El escultor puede primero tener la "idea" y luego buscar un "material" conveniente a esta idea. Pero es igualmente posible que sea la vista de un bloque de mármol lo que suscite en él la "ocurrencia" de lo que se podría hacer de él. En el segundo caso a uno le puede venir la duda sobre si se trata de una relación puramente en el pensamiento del artista con la obra. El bloque de mármol todavía no es la obra y sin embargo, es una parte esencial de ella; y el "proyecto" del artista debe su existencia a este bloque de mármol, y puede ser condicionado también en su contenido por este bloque.

Si examinamos más de cerca lo que pasa en el artista, la "aparición" de la "idea" —como se ha acentuado anteriormente— debe más bien ser comparada a una concepción que a una creación⁶³⁹. El espíritu humano no trae las "ideas" a la existencia de la misma manera que las obras que forma según ellas. [400] Conviene hablar aquí de un conocimiento sui generis, de una percepción de "hechuras sensibles": ellas se "muestran" a su espíritu y lo conducen a obrar. Pero, a menudo, no se presentan inmediatamente con toda claridad y transparencia, sino que son veladas y difusas. Por eso la primera tarea indispensable del espíritu consiste en trabajar sobre la idea. Y esto es muy importante para una obra de arte "auténtica" o "verdadera"; que no se produce nada arbitrario, que la regularidad interior de la hechura no sea alterada por ninguna materia extraña, ningún descuido o ninguna modificación⁶⁴⁰.

Si este trabajo puramente espiritual se define como el "primerero", no hay que entender esto como si tuviera que ser acabado, antes de que la actividad que realiza la obra pueda comenzar. Más bien es de manera que la clarificación va resultando paso a paso durante y con la ejecución, de tal suerte que la expresión "conocimiento práctico" se cumple en un sentido completamente literal y propio. En nuestras investigaciones actuales, no es posible seguir más en detalle el proceso de la "creación" humana⁶⁴¹. Aquí sólo se ha querido acentuar que estamos ante un conjunto particular compuesto de una idea intuitiva, de un espíritu que actúa hacia fuera a través del cuerpo vivo y de la obra en ejecución. Aquí la idea (= la "forma pura" o la hechura sensible) sólo se presenta como algo puro e, independiente del espíritu creador como de la obra creada; el obrar y la obra están condicionados por ella, y se condicionan recíprocamente; y cuando entendemos por "idea" no la "forma pura" sino la hechura humana de pensamientos, que trata de captarla, así, esto último depende también de las condiciones de las que acabamos de hablar. [401] Cuando ella se distancia de la forma pura en base a engaños y errores, se puede hablar de una "idea frustrada".

Con esto volvemos a la cuestión de la *verdad* de la obra de arte. Significa que la obra *es* lo que *debía* ser. Pero la palabra "debía"

639* Véase p. 763.

640* Véase a este propósito, y acerca de las exposiciones ulteriores que conciernen a la verdad artística, el capítulo IV, § 3, 2. (p. 763)

641* Lo que se acaba de decir es válido tanto para el trabajo de investigación científica como para la actividad manual.

posee todavía un doble significado. Puede significar correspondiente a la intención del artista o correspondiente a la idea pura. Cuando la obra es lo que el artista quería hacer, pero si la idea que se "ha preparado" se aparta de la idea pura, entonces no hay una obra de arte auténtica o verdadera. Conviene hablar ahora de la relación de esta verdad artística con la verdad lógica y la verdad trascendental. Una verdad artística es la concordancia de la obra con la idea pura que le sirve de fundamento. Así encontramos un parentesco con la verdad "ontológica" (también, "oro verdadero" corresponde a la "idea del oro"), pero también existe una diferencia entre ambas que corresponde a la diferencia entre la esencia de una cosa natural y la esencia de una obra de arte.

Hemos hablado de ella precedentemente de que las obras humanas no son οὐσίαι (en el sentido más estricto de la palabra) ni "sustancia"⁶⁴². Constituyen, sin embargo, una "obra de arte" en el mismo sentido que una cosa natural. "Cosa natural" es, es decir, encontramos aquí y allá el nexo con un género del ente. Pero el Napoleón de mármol o el Napoleón de una leyenda no es Napoleón en el mismo sentido (y no es tampoco hombre en el mismo sentido) que el Napoleón real. Son "imágenes" del Napoleón real; "lo representan"; su comportamiento o aspecto (que no es más que la imagen de una comportamiento) corresponde a su esencia, pero esta esencia no les pertenece en propio; se trata de un significado que les es "atribuido". La verdad artística es la [402] concordancia de la obra con una idea pura, poco importa aquí si esta idea corresponde a una cosa en el mundo "real", en el mundo de nuestra experiencia natural. En este sentido un retrato de Napoleón, que apenas se parece al Napoleón histórico, puede ser "verdadero". La *verdad histórica* es distinta de la verdad artística: expresa la concordancia de una "imagen" con una realidad que quiere presentar, y esta verdad falta cuando la imagen no se parece a su modelo real. Si entretanto se dice que el arte es "más verdadero" que la historia, entonces habría que pensar en la relación de ambos con el "arquetipo" que está todavía situado por encima de lo real, en cuanto que él determina a su esencia. Cuando hemos examinado el sentido de οὐσίαι, nos ha parecido claramente que en las cosas creadas la forma esencial y la forma pura son distintas, y que las cosas reales corresponden más o menos a lo que deben ser.

642* Véase p. 770.

La vida del Napoleón histórico no fue ciertamente una pura realización de lo que él debía ser. El historiador debe relatar lo que Napoleón realmente hizo y cómo era él en realidad. Pero no cumpliría su tarea más que imperfectamente si nada de lo que pertenece a la "idea pura" a la cual debería corresponder Napoleón apareciese en la imagen que se nos da. En efecto, lo que cada hombre debe llegar a ser —su "determinación" personal— forma parte de su esencia. Por eso el artista, que se acerca al arquetipo apoyándose en la manifestación puramente exterior del individuo, puede ofrecernos una obra más verdadera que el historiador, que permanece atado a los hechos exteriores. Cuando el artista alcanza el modelo verdadero y se atiene a los límites de lo que es transmitido, su obra es más verdadera, aun en el sentido de la verdad histórica, que la del historiador que no va al fondo de las cosas. (El artista puede apartarse de la verdad histórica, [403] primero porque él imagina hechos que jamás se produjeron, pero que son posibles según la esencia y apropiados para expresar la esencia de Napoleón. Se aparta considerablemente de la verdad histórica cuando dibuja a un Napoleón que de ninguna manera corresponde al Napoleón real y, por lo tanto, a su arquetipo. Sin embargo, una verdad artística podría todavía corresponder a la obra si la figura fuese "auténtica", es decir, si correspondiese a una posibilidad esencial. No obstante, se le podría negar al artista el derecho de llamar "Napoleón" a tal figura, porque también hay en esta expresión una cierta pretensión a la verdad histórica).

El que un ente es lo que debe ser, que su esencia real corresponde a su "idea", a esto podríamos designar como esencialidad o *verdad esencial*. La hemos distinguido de la verdad *ontológica* y de la verdad *trascendental*.⁶⁴³ Todavía se puede captar la diferencia bajo un ángulo diferente. "Trascendental" sólo puede ser designado lo que pertenece al ente en cuanto tal, y no lo que pertenece sólo a un género determinado. Pero si la verdad esencial en cuanto concordancia de la esencia real con su arquetipo, de la forma pura o la idea, encuentra solamente un lugar allí donde se encuentra el contraste del ser esencial y del ser real, es decir, en el mundo de las cosas reales, que nacen y desaparecen en el tiempo y que, en el curso de su desarrollo temporal imitan de una manera más o menos perfecta una forma pura sustraída al tiempo. Esta contraposición no existe para las mismas formas puras. Su ser es el desarrollo de su quid, inseparable de ellas mismas. No son ya la copia de un objeto al cual ellas podrían corresponder más

o menos. Por eso no puede haber aquí una verdad esencial. [404] Pero las formas puras también son un ente y conviene atribuirles, así como a todo ente, una verdad ontológica y una verdad trascendental: es decir, son lo que son, y el ser manifiesto o la concordancia con un espíritu cognoscente, que es condición preliminar para la verdad lógica, pertenece a su ser. La verdad artística (así como la verdad histórica) presupone la verdad esencial, y ser tan poco puede ser equiparada como ésta a la verdad trascendental. También ella está ligada a un género determinado del ente: las obras humanas. Pero también el ente de este género es *ente* y, en cuanto tal, le corresponde una verdad trascendental. Es lo que él es "en verdad" —obra de arte u obra chapuzada— y en cuanto tal conocible.

Gredt ha considerado la concordancia de la obra con el conocimiento del artista que es su causa como una especie particular de verdad lógica. Tratemos de comprender lo que se quiere decir "conocimiento que es su causa". En primer lugar, la visión de la idea forma parte de la causa para la génesis de la obra. Hemos considerado la concordancia de la obra con la idea como la "verdad artística" y hemos visto en ella una variedad de la verdad esencial. Pero dado que la obra debe su verdad artística a la idea *intuida* del artista y que este intuitor aclara y dirige la acción del artista, gracias a la cual incorpora la idea en la materia y en la obra en vía de realización se realiza y toma cuerpo progresivamente; una especie particular de verdad lógica está ligada a la verdad artística. (De esta verdad es diferente la verdad lógica concerniente al conocimiento del crítico de arte que corresponde al conocedor de la obra).

[405] La verdad trascendental le corresponde al ente en cuanto tal e incluso eminentemente al ser al cual pertenece el ser manifiesto. El ente se "divide" en géneros y en especies diferentes desde el punto de vista material y formal; con esto el ser también se particulariza y con él el ser manifiesto o la concordancia con el espíritu. Las hechuras naturales y las obras humanas tienen una correspondencia diferente con el espíritu humano, y las obras poseen de nuevo otra correspondencia con el espíritu creador y con el espíritu que se aplica con posterioridad (el espíritu que "imita" o "comprende"). A esto corresponden diversas especies del conocimiento y de la verdad lógica.

§ 13. VERDAD DIVINA

Por otra parte las relaciones son de otro estilo cuando entendemos por el "espíritu creador" el espíritu de Dios, único verdaderamente creador.

Así como todas las palabras deben sufrir una modificación de sentido cuando son traspuestas de las criaturas a Dios, así también pasa con el término "conocimiento". En el conocer se encuentra expresado propiamente el hecho de que se trata de algo que comienza, de la adquisición originaria de un saber. Esto no se da en Dios. Su "conocer" es un saber desde la eternidad. Por eso su saber es en verdad un saber anterior a todas las cosas creadas y absolutamente independiente de ellas, mientras que en el caso del crear humano no se podría admitir sin reservas. Su saber es también sólo creador en el sentido pleno del término, el "crear" humano no es más que una transformación de una materia dada según un arquetipo igualmente dado, aunque de una manera completamente diferente. El conocimiento divino de la obra es verdaderamente creador, en el sentido de que no tiene necesidad —como el conocimiento humano— de [406] pasar primero al acto cuyo efecto es exterior: contiene en sí el "fiat" creador. Así podemos admitir la designación escolástica: "puramente en pensamiento -no real" para caracterizar la relación del saber divino con las cosas creadas según su sentido: en el sentido que ya nos es familiar, según el cual el saber divino, sea en su existencia, sea en su contenido, no depende de las cosas. Por "relación" entendemos aquí la orientación del saber hacia las cosas, que es intrínseco al saber mismo. El hecho de que sea "simplemente en pensamiento" no excluye que sea real y operante en el más alto grado: es a él a quien las cosas deben su ser y lo que son. Esto se expresa cuando se dice de parte de la cosa que la relación es "real. Ya hablamos antes del papel de las "ideas" en el pensar creador⁶⁴⁴. Las ideas están incluídas juntamente con su relación con las cosas creadas en el contenido del pensar divino. Ellas no constituyen algo que viene a añadirse del exterior al espíritu divino, sino es su esencia en la medida en que esta esencia se restringe ella misma y se limita a servir así de arquetipo a las cosas finitas. Encontramos de nuevo aquí la afirmación a la que hicimos ya alusión: las "ideas" no pueden ser más que "verdaderas". No hay nada más con lo cual se puedan medir que como el pensar divino conforma las cosas a estas

644* Véanse el capítulo III, § 12 y el capítulo IV, § 4, 3.

ideas. Son lo que ellas son y están manifiestas al espíritu divino. Pero apenas se puede hablar aquí de una "correspondencia", puesto que las ideas no son otra cosa que el espíritu divino, que, en cuanto tal, está manifiesto para sí mismo. Aquí coinciden la verdad trascendental y la verdad lógica. Están incluídas en el ser divino. También la verdad lógica, en cuanto conformidad de las cosas (no de sus arquetipos) con el pensar divino, [407] pertenece inseparablemente a este pensar divino. Pero si se le coloca desde el punto de vista de las cosas, ser y verdad se separan. Su *existencia* no es simplemente idéntica a su ser manifiesto al espíritu divino y está colocada por este mismo espíritu como diferente de él, y con esto se halla al mismo tiempo su coordinación a un espíritu que viene a su encuentro conociendo, y una lógica verdad en cuanto posible concordancia con él. También aquí, la verdad esencial encuentra un lugar en ellas en cuanto conformidad posible de las cosas con su arquetipo. Ya se trató antes la manera de comprender su posible no-adequación con su arquetipo⁶⁴⁵.

La afirmación según la cual no hay medida para la "verdad" de las ideas puede suscitar una cuestión que efectivamente fue objeto de discusiones en la Edad Media, a propósito de la doctrina de las ideas: si en la configuración de las ideas Dios es libre y en ese sentido creador de las ideas, o bien si esas ideas tienen una legalidad necesaria e inmutable de la estructura interna, a la cual Dios mismo no podría cambiar nada. La diversa respuesta que se puede dar a esta pregunta determina esencialmente la contraposición entre el *voluntarismo* y el *intelectualismo* de la Edad Media: según *Duns Scoto*, si se atiende a la interpretación de Manser, el nexo de las esencialidades simples con las ideas compuestas que deben ser consideradas como arquetipos de las cosas depende de la libre elección de Dios⁶⁴⁶; para santo Tomás, el saber divino precede a la voluntad y no es la voluntad sino las "ideas divinas y la naturaleza divina" las que constituyen el "*principio último de las esencialidades de las cosas*"⁶⁴⁷. No quisiera atreverme a resolver esta cuestión. Desearía solamente oponerle otra cuestión: [408] si en la simplicidad perfecta del ser divino, en el que coinciden el saber y la voluntad, la posibilidad de un antes y un después y de un condicionamiento del uno por el otro, en general tiene todavía un sentido. ¿Se puede concebir la voluntad divina de otra manera que libre (es decir, absolutamente independiente de todo lo

645* Véase el capítulo IV, § 4, 2.

646* Véase G. MANSER, *Wesen des Thomismus*, p. 168.

647* Op. cit., p. 176.

que no es ella) y, sin embargo, penetrada al mismo tiempo por la luz de la sabiduría divina, puesto que no hace más que uno con ella? Partiendo del ser finito nos elevamos hasta un primer ser eterno, como causa de todo ser, y hasta una diversidad de ideas, como fundamento de la diversidad en el mundo del devenir y del pasar. El conocimiento de las ideas (quiddades o hechuras sensibles) que poseemos efectivamente, nos hace descubrir diferencias en su estructura interna: hay algunas, en las que un rasgo necesariamente fomenta otro, de tal suerte que no podrían ser pensadas de otra manera (por ejemplo, las figuras puras de la geometría: el círculo, el triángulo, etc.), y otras en las que no se ve claro por qué son así y no de otra manera (que el hombre posea dos manos y dos pies; que tiene necesidad de los sentidos para conocer; que entre cuerpo y alma existen determinados lazos de dependencia, etc.). Nos encontramos aquí en presencia de un hecho del cual no nos es ya posible discernir sus razones, y la distinción entre la necesidad y la contingencia todavía dentro del ser esencial es aun para nosotros un hecho último inexplicable. Querer descubrir su fundamento en la esencia divina constituye una empresa que me parece superar absolutamente las posibilidades ofrecidas por el entendimiento natural. Ya la tentativa que quiere conciliar la simplicidad del ser divino con la pluralidad de las ideas, lleva la marca de la razón, guiada por la fe; esta razón, impulsada por la palabra revelada, trata de concebir los misterios ante los cuales se estreñan los conceptos humanos.

[409]

§ 14. VERDAD TRASCENDENTAL, SER DIVINO Y SER CREADO

Hemos partido de la determinación tomista de la verdad; de que ella pertenece al ente en cuanto tal y que no agrega a éste último más que una relación “en pensamiento”, a saber, la relación de lo que confiere la perfección⁶⁴⁸. ¿Qué sentido tiene ella para nosotros, después de las distinciones que se acaban de hacer? Concebimos al ser manifestado o la correspondencia con un espíritu cognoscente como el sentido propio de la verdad trascendental, correspondencia que pertenece al ser mismo y, por consiguiente, al ente en cuanto tal. Si pensa-

648* Véase p. 893.

mos en el ente primero, tal como es manifestado a sí mismo, el ser y la verdad coinciden aquí. (Por eso Dios mismo es llamado también “la Verdad”). Por eso no se trata aquí, en un sentido particular, de una correspondencia ni de la atribución de una perfección. Si pensamos en la totalidad de todo ente creado en su correspondencia con el espíritu divino, entonces dicha correspondencia no significa para el espíritu divino ni algo añadido ni algo que da la perfección, pero ella es para el fundamento de toda su perfección: *que sea y lo que sea* “en verdad” están fundamentados sobre ella. Finalmente, si pensamos en el lazo de todo ente creado con el espíritu creado, entonces sobre esto descansa la perfección del espíritu, en cuanto que el ente es lo que conduce al espíritu a su ser perfecto, es decir, en cuanto viene a ser objeto de su conocimiento y dándole, por consiguiente, un contenido. La correspondencia con el espíritu no agrega nada a la totalidad del ente, como ya lo dijimos, puesto que ella está incluida ya en este ente. Si entendemos por “el ente” un ente *cualquiera*, entonces lo *que es* no es motivado por [410] la correspondencia con el espíritu. Pero es algo que viene a agregarse al quid (igual que consideramos al ser al cual hemos reconocido este lazo como algo que viene a agregarse al quid, aunque en algún ente sea necesariamente algo que le pertenece). Y para más de un ente la dependencia o coordinación con el espíritu puede constituir desde cierto punto de vista una condición de su plenitud: en cuanto en el ser conocido pasa al estado del ser espiritual (llega a ser un “actu intelligibile”)⁶⁴⁹.

§ 15. BONDAD DIVINA Y BONDAD CREADA

Igual que la verdad, la “bondad” puede ser considerado como perteneciente al ente mismo. Se ha mencionado como diferencia el que “bueno” designa la *concordancia del ente con la tendencia*; y que además, lo bueno se da no sólo —como lo verdadero— gracias a su contenido, sino también gracias a su *ser*. Conviene ahora explicar esta diferencia.

El ente es bueno en la medida en que es perfecto, y corresponde a la tendencia en cuanto el tender está orientado según su esencia hacia

649* Existe una relación correspondiente entre las cosas sensibles y el conocimiento sensible.

está en armonía con la voluntad divina. (En cuanto tender *conscientemente* es *moralmente* bueno).

Al tender hacia el grado supremo de su ser, que se puede considerar como la tendencia fundamental de todo lo que es creado, está subordinada toda una cantidad de tendencias particulares, que están orientadas hacia "bienes" particulares. Aquí entran en parte estados del sujeto, en parte otro ente, que puede servir para la consecución de tales estados: así todos los seres vivientes tienden hacia la saciedad, y por tanto hacia los alimentos que traen consigo la saciedad. (El objeto hacia el cual se dirigen sus esfuerzos, no por sí mismo, sino porque es un medio para realizar un fin, es considerado tradicionalmente como "bonum utile", como "útil").

Aquello hacia lo que se tiende, pero que no es adecuado "en verdad" para conducir a la perfección, esto sólo es "bueno" aparentemente, no en verdad, puesto que no está en consonancia con la voluntad divina. Pero en el orden del ente, cada ente finito está determinado para contribuir a la plenitud de otro ente cualquiera y por consiguiente es bueno en el sentido de que da la perfección, no solamente en cuanto criatura de Dios, así como lo es sólo para sí mismo.

¿Lo bueno en cuanto tal tiene que ser algo real? Credit afirma que el tender se aplica a algo real, no a un mero posible, porque lo real es lo que es perfecto. Pero también lo posible es ya bueno en cierta medida, puesto que está ordenado a lo real⁶⁵⁰. Esta proposición es ciertamente justa en la medida en que se trata de un ente en el cual se encuentra el contraste de la realidad y de la posibilidad.

El tender del enfermo es aspirar a quedar *realmente* sano; por eso debe igualmente tener en cuenta los remedios reales, [413] puesto que lo que no es real no podría obrar curación. Pero bueno también es lo que está más allá de la contraposición de realidad y de posibilidad: por ejemplo, la salud en cuanto tal o el sentido de la salud. Sin duda no constituye ella el objeto hacia el cual está orientado el tender del enfermo y que puede darle la realización. Pero está de acuerdo con la voluntad divina, porque ella misma es una idea divina. Y la salud "real" es salud en la medida en que está de acuerdo con ella.

650* Op. cit., II, p. 25

la perfección. Perfección tiene un doble significado: que nada falta a lo *que* es el ente (o que debe ser), y por otra parte, que este ente es en el sentido pleno de la palabra, es decir, en el grado más elevado del ser. Estos dos aspectos sólo corresponden a Dios enteramente y sin reservas. Él es la plenitud infinita y la realidad suprema (acto puro). Por eso se identifica con la perfección o con lo bueno mismo.

¿Se puede hablar aquí de una conformidad del ente con el tender? Si se entiende por el tender el ser orientado hacia un fin que debe alcanzarse primero, este tender [411] no es posible para Dios. Desde toda la eternidad él está en meta. Pero aquí se encuentra algo a donde aspira todo tender terreno: el reposo en la meta o la realización, que es "disfrute" y, en el grado más elevado, la beatitud. Se puede decir: la voluntad de Dios reposa en su ser, está de acuerdo con sí mismo. Ahora bien, no se trata de la conformidad de un ente con otro ente, sino de la conformidad del Uno consigo mismo.

Fuera de Dios ningún ente es perfecto en el mismo sentido, puesto que cada ente es solamente algo y no todo: a cada uno se adecúa su *quid* y su ser. Pero se puede llamar perfecto, en cuanto ha alcanzado su plena medida: enteramente es lo que debe ser y se encuentra colocado en el más alto grado accesible del ser. Cuando el ente es una criatura que se está desarrollando en sí, entonces el grado supremo de su ser es la meta de su tender entero (aunque también se da un falso tender —desviaciones del tender—, que no están "en verdad" orientadas hacia la meta); en la medida suprema alcanzada encuentra el tender una realización y llega al descanso en el disfrute. Entonces se alcanza la "conformidad" completa entre el tender y aquello hacia lo cual está orientado. Pero ya antes de alcanzar la meta se puede hablar de una conformidad, puesto que en el tender se presenta ante los ojos lo pretendido como lo que promete la plenitud y lo que da la plenitud, y por lo tanto lo bueno (en el tender consciente está presente al pretendiente mismo, en tender inconsciente —puramente impulsiva o natural— para el observador que entienda). Mientras para cada criatura la medida de su ser está determinada por la voluntad divina, la perfección alcanzada de su ser significa a la vez la conformidad perfecta con la voluntad divina [412] y por consiguiente la medida que le es posible alcanzar en lo bueno. Pero aun antes de su plenitud, todo ente es *lo que* es y en la medida en cualquier modo *es*, ya en conformidad con la voluntad divina, por eso es bueno: gracias a la voluntad divina *es* ya y es lo *que* es. Igualmente el tender hacia la plenitud es bueno, porque

§ 16. RELACIÓN ENTRE VERDAD Y BONDAD

Encontramos aquí de nuevo la cuestión de la relación de *verdad* y *bondad*. En Dios ambos coinciden juntos y con el ser. Dios tiene el conocimiento de su ser, y quiere a su ser, y ambos se contienen en el ser mismo. Pero si consideramos la verdad como la correspondencia con el espíritu conocedor finito y el bien como la coordinación con el tender finito (o como coordinación de un ente con otro ente al cual puede servir para alcanzar la plenitud), entonces ambas se separan, sin embargo, un lazo determinado continúa uniéndolos. El ente es verdadero (desde el punto de vista trascendental) en la medida en que corresponde al espíritu conocedor, es decir, capaz de convertirse en contenido de su conocimiento. En el conocer la inteligencia llega a su perfección de ser: el ente que le viene en ayuda, le procura su plenitud, y por lo tanto en la medida que es verdadero, es también bueno, con todo, no simplemente, sino bajo este aspecto bien determinado. (Ahora, desde otro punto de vista puede ser malo, por ejemplo: una acción mala; además puede ser malo para el hombre que conoce: cuando el saber bueno en sí de una mala acción se convierte para él en una tentación para pecar).

A la inversa, conviene decir también que el bien en cuanto tal (el ente en la medida en que es bueno) debe también ser verdadero en la medida en que es conocible *en cuanto* bueno. [414] En el tender consciente el conocimiento (real o supuesto) de lo pretendido en cuanto bueno sirve hasta de fundamento del tender. En el tender natural para un observador dotado de razón lo pretendido es reconocible como bueno para el que lo pretende. Esta unión está expresada por el término "bien verdadero"; sólo cuando el conocimiento del ente como bueno es verdadero, es "en verdad" un bien; entonces no está solamente en concordancia con el tender de una criatura, sino también con la voluntad del creador, y con esto a la vez -puesto que en Dios conocimiento y voluntad son uno -, está conforme con su "arquetipo" en el espíritu divino, es decir, es "verdadero" en el sentido de la verdad de la esencia.

La mutua pertenencia y el condicionamiento recíproco de verdad y bondad expresan de una forma nueva que el ente en cuanto tal es verdadero y bueno. El sentido de "verdadero" y "bueno" permanece, sin embargo, diferente, igual que "conocer" y "tender" son distintos y, sin embargo, están al mismo tiempo condicionados el uno por el otro. Debemos aún examinar ahora, si lo que hemos dicho precedentemen-

te confirma que lo verdadero en cuanto contenido confiere una perfección; por el contrario, lo bueno por medio de su ser⁶⁵¹.

Cuando yo conozco que este árbol es verde, abarco con el entendimiento tanto lo que constituye el contenido de este estado de cosas como su existencia. El conjunto de esos dos elementos forma el "contenido" de mi conocimiento. En la realización de este conocimiento el entendimiento pasa del ser "posible" al ser "real"; recibe por lo tanto, cierta plenitud de ser. Pero en este ser el estado de cosas conocido, así como su existencia, no son comprendidos como una parte, tal contenido no está (en este sentido) realmente incluido. La existencia del estado de cosas y mi ser permanecen en el conocimiento separados existencialmente, aunque yo [4.15] deba a la existencia del estado de cosas el aumento del ser que significa la realización del conocimiento. Por esto no es de importancia decisiva qué clase de ser sea el ser que entra en el contenido de mi conocimiento (aunque conocimientos de especies diversas -en cuanto podrían estar fundadas en el ser diverso de objetos conocidos- pueden significar para el espíritu un aumento más o menos grande del ser: por ejemplo, una percepción sensible o la intuición en un contexto metafísico).

Para que el entendimiento alcance la plenitud por "una verdad" esto no depende de que él conozca algo real, pero sí de que él conozca realmente. La expresión "conocer realmente" puede tener también aquí un doble significado: primero, la actualidad del entendimiento en el conocer; segundo, que se trata de un conocimiento verdadero y no simplemente de un conocimiento hipotético. También el hipotético conocimiento es "real" en el primer sentido, es decir: una actividad actual del entendimiento, en esta medida también una cierta plenitud del ser, pero no de *la* plenitud hacia la cual está orientado el entendimiento. El hecho de que el objeto conocido no tenga necesidad de ser real no vale solamente para el conocimiento hipotético, sino también para el conocimiento real: en este caso, lo que no es real debe ser reconocido.

Cuando el médico reconoce que el enfermo podría curarse con viajes de vacación, así reconoce el viaje como "bueno" para el enfermo. Su entendimiento (y, cuando ha transmitido este mismo conocimiento al enfermo, el entendimiento también de este último) ha recibido un enriquecimiento, aun en el caso de que el viaje no se realiza. Pero *lo* bueno que es para los dos fines del tender, a saber, la salud

651* Véase p. 893.

sólo puede ser causada por medio de un viaje *real*. Por eso el viaje real es un fin mediato: el viaje que lleva al enfermo al lugar que conviene, el aire que respira allá, los baños [416] que toma, etc. Se trata aquí de una cadena de hechos reales ligados causalmente, cuyo resultado debe ser el cambio de estado general en el hombre que tiene necesidad de un descanso. Para que un tender encuentre su cumplimiento es necesario que la meta pretendida sea real en el ente, que se desea alcanzar, se haga real; y esta meta, cuando no se trata de un simple medio es siempre un estado general de algo real, un acercamiento a su ser perfecto. (Pero no es necesario que este ente sea siempre el sujeto del tender: en nuestro ejemplo, el tender del médico está orientado hacia la salud del enfermo). Puesto que la tendencia (en el sentido restringido y propio del término) está siempre orientada hacia la realización de algo que no es todavía real, son tanto el bien aspirado como aquello para lo que se aspira, cosas, eventos de las cosas o estados en el mundo del devenir, en que lo posible se hace real. La realización del tender es un proceso real en el cual el fin, los medios de alcanzar ese fin y el ente cuyo fin es una perfección superior, entran en un conjunto de acción que constituye una unidad del ser.

¿Cómo conciliar las explicaciones que acabamos de dar con la afirmación precedente según la cual lo verdadero en cuanto tal (o el ente en cuanto verdadero) es también bueno? También en el tender del conocimiento se aspira una perfección superior para un ente: es decir, para el entendimiento, y por consiguiente para el hombre cognoscente. Y también este tender encuentra realización en un proceso real, en la realización del conocimiento. Pero el contenido del conocimiento, que forma parte de las condiciones necesarias para su realización, no entra con él en un conjunto causal ni en una unidad del ser, sino en una relación particular que llamamos nosotros "intencional" y que tiene fundamento en la verdad trascendental (en cuanto correspondencia particular del ente con su espíritu cognoscente).

[417]

§ 17. SER, BIEN Y VALOR

Hemos dicho que la verdad como correspondencia del ente con el espíritu cognoscente es distinto del quid de todo ente y que ella está comprendida en el ser en cuanto tal. ¿Vale lo mismo también respec-

to a la bondad? Una trasposición no es sin más posible, ya que a consecuencia de la diferencia entre el conocer y el tender, también la dependencia o coordinación del ente con uno y con otro posee un sentido enteramente diferente. En primer lugar, la dependencia con el tender no significa siempre —como para el conocer— en cada caso una correspondencia con el espíritu.

Pues el tender en cuanto estar orientado hacia la perfección del propio ser pertenece a todo real creado como propio a uno que está deviniendo: al lado del tender consciente y fundado en el conocimiento (= espiritual) de las criaturas razonables se colocan el ser vivo sensible de los seres vivos provistos de sentidos, pero privados de razón, y el tender natural perteneciente solamente a los seres animados (pero no sensibles) y a las criaturas inanimadas⁶⁵². (El volverse de las plantas a la luz, el paso de las materias disueltas a su forma cristalina pueden servir de ejemplos a la actividad de esta tendencia natural). Ahora bien, fuera del espíritu ningún otro ente corresponde —como él— a todo ente. Aquí está fundamentado el que "bondad" no puede significar ninguna correspondencia tan general con la verdad; es decir, que todo ente es bueno, pero no cada ente es un bien para todo otro ente, (es decir, para todo ser que tiende a). Solamente el bien supremo, que contiene en sí toda perfección, es un bien para todo ente, puesto que todo ente le es deudor de la perfección (de la perfección que posee ya, [418] superior a la cual él está destinado y de la posibilidad de llegar a ella). Por el contrario, todo bien finito —"finito" no tiene aquí el sentido de una limitación temporal sino la de una cosa y, por consiguiente, es compatible con la eternidad— sólo posee la significación de una posibilidad de perfección⁶⁵³ para un círculo limitado del ente. Así la verdad misma sólo es un bien para el espíritu cognoscente, pero no lo es para las criaturas no espirituales. (Con todo, que indirectamente también la verdad conocida puede significar un bien para criaturas no espirituales: la comprensión de la naturaleza de la materia puede conducir al hombre a daries una forma adaptada).

Según esto corresponde al sentido del bien particularizarse según la diversidad material del ente. En la medida en que un ente está determinado a procurar una perfección a otro ente, lo llamamos "un bien". Lo que le da la cualidad de bien: el significado para los demás funda-

652* Véase TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.22, a.1, pp. 3 y 4.

653* El conocimiento de estas conexiones podría ser apropiada para aclarar el sentido auténtico de la expresión "relatividad de valores" (que no tiene nada que ver con la "subjetividad").

do en su *quid* ha recibido en la filosofía moderna el nombre de "valor" ("bonum" denomina ambas cosas: el ente en cuanto bueno y la bondad del ente). La diversidad de los géneros y de las especies del ente funda una diversidad de valores diferentes entre sí⁶⁵⁴. La separación entre "bien" y "valor" es importante para aclarar la inclusión del bien en el ser.

El tender en cuanto tal está ya ligado a un género determinado del ente: tender sólo es un devenir, es decir, un real que todavía está inacabado (por consiguiente, todavía no es del todo real, sino que al mismo tiempo real y posible, [419] actual y potencial).

La plenitud de algo acabado constituye la meta propiamente dicha del tender, el paso de la potencia al acto, su realización. Así todo el orden de bienes y de valores es un orden del mundo real.

Lo que todo ente directamente aspira es su propio ser bueno: la plenitud de su *quid* y el supremo grado de su ser (la actualidad más alta). Para tal ente indirectamente todo otro ente es bueno, que puede contribuir activamente a su plenitud. Puesto que debe *actuar*, tiene que ser algo *real*: el obrar pertenece al ser mismo real; *lo que* hace depende de *lo que es*. Así, el ser bueno también del bien indirecto (es decir, del que da perfección) pertenece tanto al ser y como al *quid* del ente.

El mundo entero del devenir está gobernado por el orden que permite a cada criatura orientarse hacia su propia perfección y ayudar a otra criatura a encontrar la vía de su perfección. Pero este orden mismo no está sometido al devenir y el pasar, sino ha llegado a ser y no perece.

Así como el significado de la palabra "hombre" no tiene ni comienzo ni fin, igual lo que expresa el término de "santidad" (= perfección de una persona; en un sentido derivado, se aplica también a lo que favorece a la perfección de una persona o lleva la marca de ella) no está sometido al devenir, aun cuando la santidad pueda realmente realizarse y, por consiguiente, convertirse en el fin del tender. Los "bienes" nacen y desaparecen. Pero lo que da a un ente la significación de un bien y lo que llamamos "valor", pertenece al dominio del ser esencial. No solamente lo que el ente considerado en sí, sino tam-

654* Tal es el fundamento de la doctrina material de los valores de *Scheler* (véase "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", Halle, 1913). *Husserl* elaboró la legalidad formal de este campo en sus cursos acerca de la "axiología formal y práctica", como un paralelo con la lógica formal. Desgraciadamente, estas investigaciones tan importantes no han sido publicadas. [Se publicaron en 1988].

bién su significación en la totalidad del ente —es decir, el valor— que le corresponde, está predesignado desde toda la eternidad. Si el ente es verdaderamente lo que debe ser (es decir, si posee la verdad de la esencia), es [420] también verdaderamente bueno (posee la bondad esencial) y, según el ámbito al cual pertenece, es verdaderamente santo, bello, noble o útil.

Nuestra tarea no consiste aquí en examinar en detalle la doctrina de los bienes y de los valores. Lo dicho sólo era para indicar dónde tienen su punto de contacto en la doctrina del ente en cuanto tal. A todo grado supremo de ser accesible a toda realidad creada está determinado el bien a donde tender, y cada bien posee al mismo tiempo con relación a otro el significado de dar perfección, y por consiguiente constituye un bien para éste. Todo bien, en cuanto tal, está en consonancia con el orden eterno (divino) del ente, que representa el fundamento de todo ser bueno y, por tanto, es bueno él mismo.

§ 18. "SENTIDO PLENO" DE LO BUENO Y VERDADERO

¿Hemos logrado con esto presentar el bien como una determinación "formal" del ente, es decir, como una "forma vacía" que, gracias a los diferentes bienes y los valores determinados por su contenido, encuentra una plenitud? El concepto de lo bueno ha de ser llevado al concepto del ente de la manera que no se le puede comprender más que a partir del ente y del orden del ente, pero que, sin embargo, le pertenece un sentido propio, esto es, un "sentido pleno".

Si examinamos en detalle los nexos del ser con el ser bueno, entonces este sentido se determina como el sentido formal de lo perfecto o del que da perfección. Pero ya el lenguaje ordinario (prefilosófico) da a la palabra "bueno" (igual que a la palabra "verdadero") un significado según su contenido: un significado en cuya comprensión él puede hallar tranquilidad. "Bueno" es aquello en que el tender encuentra su realización. Esto puede despertar la sospecha de un "círculo vicioso" si se considera que "tender" no es [421] otra cosa que estirarse hacia un bien. Pero en la comprensión correcta de tal situación desaparece la dificultad. "Tender" y "bondad" (al igual que "conocer" y "verdad") según su sentido no podrían ser concebidos el uno sin el otro; están inseparablemente ligados el uno al otro y ninguno de ellos es "anterior" al otro. Hay verdad sólo donde un espíritu

que conoce está en consonancia con un ente; hay bondad (en el interior del finito) donde un necesitado alcanza su fin.

Solamente donde el espíritu conoce puede "comprender originalmente" lo que es "conocimiento" y "verdad"; sólo donde el espíritu tiende o cuando descansa en la posesión de lo pretendido, puede surgirle el "sentido pleno" de lo que significan "tender" y "bueno". Y esta comprensión originaria sirve de fundamento para captar y ordenar racionalmente en las conexiones últimas del ser.

§ 19. BELLEZA EN CUANTO DETERMINACIÓN TRASCENDENTAL

Si atribuimos al ser verdadero y al ser bueno un sentido "pleno" (= según su contenido) y si consideramos por otra parte como pertenecientes al ser mismo, debemos dar también al ser mismo un sentido según su contenido.

Es la cuestión del sentido del ser con la que se relacionan siempre todos los trascendentales. Antes de tratar esta cuestión central, debemos todavía examinar brevemente la última de las determinaciones trascendentales: la belleza. Aristóteles lo trata solamente haciendo algunas alusiones⁶⁵⁵. Distingue lo bello de lo bueno en la medida en que lo bueno pertenece a la acción, lo bello corresponde a lo "inmóvil", y lo determina en sí como fundado en sí mismo en cuanto orden, simetría y determinación⁶⁵⁶. [422] El hecho de que lo bueno pertenece a la acción, se debe tal vez interpretar en el sentido de que lo bueno constituye el fin del tender y, en cuanto real, se halla en conexión de acción con el que está tendiendo a.

Correspondientemente la inmovilidad posible de lo bello significaría que su realidad no es necesaria y que por medio del agrado, que produce, queda tan incólume como lo conocido por el conocer.

655* *Met.*, M 3, 1078 a, 30ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, 503]. Aristóteles remite aquí a "otro pasaje" en el que trata esta cuestión de una manera más explícita. Pero no se ve claramente en sus escritos cuál es el pasaje al que hace alusión.

656* Él llama orden, proporción y determinación o limitación (τάξις, συμμετρία, ὀρισμένον τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἶδη). Rolfe traduce así esta última frase (op. cit., II, p. 112): "las formas fundamentales de lo bello". Pero naturalmente esto no hay que entender como si se tratase de "especies" diferentes de lo bello, sino que hay que entender orden, proporción, determinación como características fundamentales del ente, que lo hacen bello.

Esta concepción parece corresponder a la concepción de santo Tomás, que considera que lo bello coincide con lo bueno y, sin embargo se distingue de él según el sentido:

"Lo bello y el bien son lo mismo porque se fundamentan en lo mismo, la forma. Por eso se canta al bien por bello. Pero difieren en la razón. Pues el bien va referido al apetito, ya que es bien lo que todos apetecen. Y así, tiene razón de bien, pues el apetito es como una tendencia a algo. Lo bello, por su parte, va referido al entendimiento, ya que se llama bello a lo que agrada a la vista. De ahí que lo bello consista en una adecuada proporción, porque el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí, ya que el sentido, como facultad cognoscitiva, es un cierto entendimiento. Y como quiera que el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza va referida a la forma [423], lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal"⁶⁵⁷.

Si todo lo bueno es igualmente bello —puesto que todo ente en cuanto tal es bueno—, resulta que también lo bello pertenece a las determinaciones trascendentales. La belleza tiene un rasgo común con la verdad y la bondad: pone al ente en relación con un ente determinado, y específicamente —de nuevo, al igual que la verdad— en relación con el espíritu: pues, la belleza es lo que hace al ente susceptible de despertar agrado, pero el agrado es un acto espiritual. (Aun si se trata de una belleza sensible, no se puede captar como *belleza* más que espiritualmente)⁶⁵⁸. De la misma manera en que la verdad lleva al entendimiento a su ser pleno (es decir, al conocer) y por esta razón puede ser considerada como su bien propio, la belleza constituye también el bien propio de una particular fuerza del espíritu. ¿Cuál es la fuerza que corresponde a lo bello y que encuentra en el agrado su plenitud?

Es en el "sentido" para "proporción, determinación y orden" propio del espíritu, donde Aristóteles veía fundada la belleza. Lo que pertenece a su propio ser —pues, éste ya está determinado según medida y especie y procede según un orden interno que llamamos "razón"—, esto encuentra él de nuevo en el ente que él conoce.

657* *Summa theologiae*, I, q.5, a.4 ad 1. [Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, 131].

658* Santo Tomás expresa esto en cuanto acentúa que particularmente los sentidos superiores ("espirituales") los que abren la vía de acceso a lo bello (S. Th., I/II, q.27, a.1 ad 3) y que sólo el hombre, y no el animal, conoce el gozo de lo bello (S. Th., I, q.91, a.3 ad 3).

Ya hemos considerado como esencial para todo lo creado la atribución de una medida determinada del ser. Cada ser también en cuanto lo *que* es, está determinado. Tal es la posición de Aristóteles que califica esta realidad creada como "limitado". Y en cada ser, las partes [424] que lo constituyen obedecen a un orden regido por una ley determinada. En este sentido, es posible también interpretar el pasaje de la Escritura, según el cual todo ha sido creado según medida, número y peso⁶⁵⁹. Cuando santo Tomás (de acuerdo con san Agustín) admite que lo bueno está fundado en especie, modo y orden (*species, modus, ordo*)⁶⁶⁰, piensa sin duda aquí en el pasaje de la Escritura que acabamos de citar, pero también en la determinación aristotélica de lo bello. Todas esas expresiones similares quieren decir que el ente, en cuanto creado, según su *quid* netamente determinado y un ente ordenado según proporciones fijas: primero en su estructura interna, y luego en su relación con otros entes. (En el pasaje citado últimamente, Tomás entiende por orden la relación de las criaturas entre sí, por lo cual una de las criaturas significa para las otras una posibilidad de perfección y, por tanto, de bien). El espíritu creado (y particularmente su conocer) concuerda no solamente como ente con todo otro ente en el sentido de que esta legalidad del ente también domina, y él es como caracterizado en el sentido de que esta concordancia lo incorpora vivencialmente: esta toma de conciencia es lo que llamamos "agrado" o "gozo de lo bello" o "disfrute estético".

Es éste el lugar para investigar en qué medida estas expresiones designan objetivamente lo común y lo diferente, cómo conocimiento de lo bello y alegría en lo bello, así como otras maneras posibles de comportamiento se hallan frente a él, qué papel desempeñan ahí los sentidos, en una palabra todas las cuestiones que se relacionan con una [425] estructurada doctrina de lo bello y de la vivencia de lo bello⁶⁶¹. Debemos solamente tratar aquí de explicar la inclusión de lo bello en la serie de las determinaciones trascendentales, es decir, de las cualidades del ente como tal. Podría haber quedado claro que la

659* Sab 11, 21: Se trata en este pasaje de los castigos entre los egipcios, que eran exactamente proporcionados a sus desvíos. Pero este orden de la justicia divina es llevado al orden general de la creación.

660* *De veritate*, q.21, a.6.

661* Igualmente no es posible examinar las correspondientes relaciones con la estética de Kant (*Kritik der Urteilskraft*) o con la estética moderna de la empatía (Th. Lipps, [*Zur Einföhlung*], Leipzig, 1913; *Ästhetik*, t. 1: *Grundlegung der Ästhetik*, Leipzig, 1903; t.2: *Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst*, Leipzig, 1906).

belleza encuentra su fundamento en la estructura del ente en cuanto tal, y que su sentido particular consiste en la posibilidad de una relación vivida del espíritu con el ente, fundada en esta estructura: de una relación particular que es distinta de la verdad, en cuanto conformidad del conocimiento con el ente y del bien en cuanto conformidad del tender con el ente, pero que ella tiene algo común con ambas: con la verdad, puesto que constituye algo "*conocido*" (en el sentido amplio del "conocer"), que es agradable (*visa placens*), pero con la diferencia de que no es solamente conocido, sino también agradable (*visa placens*); y este agrado significa para el espíritu un descanso en la meta, como lo encuentra en la realización del tender a. Aquí coinciden la bondad y la belleza: santo Tomás expresa estas relaciones de la manera siguiente:

"Cuando se dice que la tendencia tiene por fin el bien, la paz y lo bello no se les considera como metas separadas. Pues precisamente en base a que algo tiende al bien, pretende al mismo tiempo lo bello y la paz; lo bello, en cuanto en sí mismo está determinado según medida y especie (*modificatum et specificatum*), lo que está incluido en razón de lo bueno, sin embargo, el bien añade la relación de una posibilidad de perfección para otra cosa. Por eso quien tiende siempre hacia el bien, pretende pro eso mismo lo bello. Pero la paz significa el alejamiento de todo [426] lo que es causa de inquietud y de todo lo que se opone a la realización del deseo. Así pues, precisamente por el hecho de que es deseado algo, se desea el alejamiento de todo lo que estorba. Así, con un solo y mismo tender, se pretende el bien, lo bello y la paz"⁶⁶².

Puesto que la verdad y la bondad están fundadas *sobre* el *quid* del ente y pertenecen a su ser mismo, la belleza también está fundada sobre la determinación *quidica* del ente (por eso a la diversidad del contenido del ente corresponde otra diferente), y a la vez pertenece al ser mismo, en cuanto ser ordenado en justas proporciones y *estar* en consonancia con el orden del espíritu.

Si la belleza debe pertenecer al ente en cuanto tal (por consiguiente una auténtica determinación trascendental), entonces no debe solamente pertenecer al ente creado, como se podría suponer según las consideraciones precedentes (puesto que sólo lo creado, lo finito, es limitado cuantitativa y específicamente). Ahora bien, igual que existe una verdad y una bondad divinas como fundamento último de todo lo

verdadero y bueno, así debe haber también una belleza divina, como fundamento último de todo lo que es bello.

Santo Tomás puede todavía ayudarnos en este punto, porque precisa una determinación de lo bello que no hemos considerado hasta ahora. Exponiendo las diferencias entre las personas divinas atribuye la belleza de una manera particular al Hijo y prosigue:

“[...] para la belleza ser requiere lo siguiente: Primero, integridad o perfección, pues lo inacabado, por ser inacabado, es feo. También se requiere la debida proporción o armonía. Por último, se precisa la claridad, de ahí que lo que tiene nitidez de color sea llamado bello”⁶⁶³.

Un ente es perfecto cuando es absolutamente lo que debe ser, [427] cuando no le falta nada y cuando ha alcanzado el grado supremo de ser. Esta perfección significa una conformidad del ente con la idea divina, que constituye su arquetipo (es decir, la verdad de la esencia) y al mismo tiempo una conformidad con la voluntad divina (es decir, la bondad de la esencia). Lo que es perfecto es verdadero, bueno y bello. Fundamentalmente en la perfección ya está implícito que el ente tiene una justa proporción: que en cuanto totalidad el ente está en posesión del ser que le corresponde y que todas sus partes se encuentran en él según una justa relación (que está ordenado también de una manera adecuada, que ocupa en la conexión del ente el lugar que le corresponde). Si se trata de una imagen, la justa medida significa además que es una reproducción perfecta y fiel de lo que está representado: “Una imagen es bella cuando representa perfectamente su objeto, aunque éste sea feo”⁶⁶⁴. (En la medida en que cada ser creado es una copia de un arquetipo divino, la justa medida coincide con la verdad de la esencia). Pero la “claridad” es como una luminosidad que se derrama sobre el ente y delata su origen divino. Parece que este término expresa el atractivo particular de lo bello: a saber, lo que conmueve el alma de una manera tan particular, y lo que quiere decir el hombre natural cuando llama a algo “bello”. De igual manera que “comprendemos originariamente” lo que es verdad cuando conocemos, y lo que es bondad cuando nuestro tender se realiza, así también comprendemos lo que es la belleza cuando un “resplandor” nos toca en el alma.

663* *Summa theologica*, I, q.39, a.8, corp. [Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, 389].

664* Op. cit.

Este resplandor lo encontramos en el mundo sensible como el rayo de la luz corporal misma, sin el que toda belleza sensible nos quedaría escondida, como la variedad de los colores y el encanto de las figuras corporales. Pero este resplandor no está ligado al mundo sensible. Existe [428] una belleza espiritual: la belleza del alma humana, cuya “conducta del hombre, es decir, sus acciones, sea proporcionada según el esplendor espiritual de la razón”⁶⁶⁵.

Cuanto más se acerca un ser creado al arquetipo divino de todo ente, tanto más perfecto es. Por eso la belleza espiritual debe ser superior a la belleza sensible: Y puesto que por la gracia el alma está más cercana, en un sentido enteramente nuevo, al ser divino, el resplandor que la gracia derrama sobre el alma debe superar toda armonía natural⁶⁶⁶. Pero lo que da ser y belleza a todo lo creado debe ser la suprema belleza – la belleza misma⁶⁶⁷. Dios es el ser perfecto, exento de toda imperfección y de todo defecto. Si él es para nosotros indeterminable e incommensurable, porque su infinitud se encuentra más allá de todas nuestras medidas y de todas nuestras determinaciones, así es ciertamente su propia medida, “conmesurada” y determinada en sí mismo y consigo mismo, en y consigo mismo en plena consonancia, en sí y consigo mismo totalmente luminoso: él es la luz misma “en la cual no hay ninguna sombra de tinieblas”⁶⁶⁸.

665* *Summa theologica*, VIII, q.145, a.2, corp. [Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, IV, Parte II-II (b), Madrid, 1994, p. 424].

666* TOMÁS DE AQUINO, *In psalmum* 23.

667* TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysium de divinis nominibus*, cap. 2, lect. 5. En lo que concierne a la doctrina de santo Tomás acerca de lo bello, véase Martín GRABMANN, *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquino*, Augsburg, 1925, cap. V, pp. 148 y ss.

668* 1Jn 1, 5.

ción del ente (*óv, ens*) = "algo que es", algo vacío se llenará de modo diferente e inversamente.

Si concebimos como la llenura de algo una "esencialidad" o una "hechura o formación de sentido", entonces el ser correspondiente es el ser "esencial". Con esto entendemos el "desarrollo" que descansa (no temporal) de lo que está contenido en la unidad del sentido. En lo que concierne a las esencialidades simples, se trata simplemente de un ser desplegado y, por consiguiente, al mismo tiempo de un ser manifestado⁶⁷⁰ a esta mirada del espíritu, que comprende y descansa en esa comprensión. En las hechuras o formaciones de sentido compuestas hay al mismo tiempo un unirse y separarse de la diversidad ordenada de las propiedades singulares de una estructura. A ésta diversidad corresponde en el espíritu sometido al tiempo un conocer que progresivamente se desarrolla y aumenta. Hemos dicho de este ser esencial que pertenece inseparablemente al "algo" correspondiente. Este ser no es una especie particular de ser, sino una parte inseparable del sentido de todo ser: así como cada algo posee un sentido, también se encuentra en cada ser el ser perteneciente al sentido. Esto no vale solamente para la plenitud de sentido que toma el lugar del *quid*; también al algo vacío, y todas las formas vacías poseen todavía sentido y ser como perteneciente a la estructura del ente.

La "nada" presenta aquí una dificultad; que parece tener un sentido comprensible, pero no es una esencialidad. No solamente no posee un "sentido pleno", sino que ni tan siquiera tiene un sentido "vacío" en el sentido de una forma vacía, pero susceptible de llenura como es el algo, sino un vacío no susceptible de llenura; y en esa imposibilidad de llenura del vacío se revela la "ausencia de esencia". Por eso lo que le corresponde no es el ser, sino el no-ser, y todo lo que se puede afirmar de ella es una negación⁶⁷¹.

El ser esencial es, por consiguiente, una parte inseparable de todo ser; pero en cada algo que no es una simplemente mera hechura viene otra cosa más a agregarse a este ser. Hemos escogido el término "existencia" para este sentido más rico y más lleno del ser, y hemos entendido por ello [2] no solamente "existencia" (= "ser real"), sino también el ser de "objetos ideales", como lo son los objetos matemáticos.

670* En este "ser manifestado" hemos visto el sentido propiamente dicho de la verdad trascendental.

671* Véanse las exposiciones complementarias sobre la "hechuras o formaciones de pensamiento", apartado 1 de este capítulo.

[1]

VI

EL SENTIDO DEL SER

§ 1. COMPONENTE COMÚN DEL SENTIDO DE TODO SER FINITO Y DIVERSOS MODOS DE SER (SER ESENCIAL, EXISTENCIA, SER REAL Y EN PENSAMIENTO)

La investigación acerca de cada una de las determinaciones trascendentales ha mostrado que hay diferencias entre ellas. Solamente una parte de ellas determina al ente, tal como es en sí mismo y (cuando hacemos abstracción del sentido del ser mismo) determinan al ente en su estructura puramente formal. (Así creímos que debíamos comprender el *ens, res, unum, aliquid*, esto último en cuanto que no lo comprendemos como santo Tomás como *aliquid quid*). Por el contrario, hemos visto en lo verdadero, en lo bueno y en lo bello determinaciones que ponen al ente en cuanto tal en relación a un ámbito de ser, determinado por su contenido, y hasta en su correspondiente sentido respecto al contenido. Pero el ser se encuentra en *todas* las determinaciones trascendentales —puesto que se trata de determinaciones del ente *en cuanto tal*— y no se puede adquirir una comprensión plena de estas determinaciones si no se llega a explicitar el *sentido del ser*. A este propósito las diversas significaciones del ser que se han presentado en el curso de nuestras investigaciones nos ofrecen un punto de partida⁶⁶⁹. Según el sentido que demos al verbo "es" en la determina-

669* Véase una vez más el sumario, p. 1760].

hemos reconocido como particularidad del ser de las cosas (= sustanciales) es lo que es presupuesto para la "autoconfiguración". La unión entre el ser esencial del quid y el ser real de la cosa correspondiente está fundada en la esencia, en cuanto determinación del quid de la cosa; la cosa podría no desarrollarse, si su quid no estuviese determinado para ella. Cuando designamos la esencia como el ser quid de la cosa, entonces este ser debe distinguirse del ser esencial del quid puro: tiene sus raíces en la forma de la esencia que está puesta como un nuevo comienzo [3] del ser. Su ser es la formación de una esencia real y por tanto de una hechura o formación determinada por esta esencia en la conexión del mundo real. El ser de esta hechura es un progresivo descubrirse de algo cerrado en sí mismo: un paso de la potencialidad a la actualidad.

Hemos concebido la "existencia" como un ser independiente del espíritu cognoscente (finito), comprendido como ser de objetos dependientes de sí mismo. El ser en *pensamiento* que presupone la presencia de espíritus pensantes⁶⁷³ constituye lo contrario. Todo pensar es un pensar en y sobre algo, o también configuraciones de algo. Cuando este algo se realiza, lo pensado es un "sentido pleno"⁶⁷⁴.

Pensar en algo significa dirigir la mirada del espíritu a un objeto (en el sentido más amplio del término), es decir, a un objeto que no tenemos inmediatamente ante los ojos. Cuando volvemos nuestro espíritu hacia una cosa que percibimos por los sentidos, no llamamos a esto "pensar en". Por el contrario, podemos percibir los libros delante de nosotros y al mismo tiempo "pensar en un libro" que hemos leído ayer. Esto tiene una significación más extensa que las expresiones siguientes: "el libro me viene a la mente" o "me acuerdo de él".

El "pensar en" es un coger activo y, por consiguiente también algo que tiene algo que ver con "comprender": o bien ya he comprendido antes algo del objeto y lo capto ahora bajo el concepto correspondiente: "el libro excelente que leí ayer", o bien el coger es un comienzo para comprender: veo en la lejanía una cosa que todavía no puedo reconocer y precisamente su indeterminación estimula la actividad de pensar: "esta cosa misteriosa la quiero ver más de cerca." Los esfuerzos desplegados para tal penetración conceptual constituyen ya una

673* No tenemos necesidad de abordar aquí la cuestión de saber si es necesaria una pluralidad de espíritus finitos. Igualmente no consideramos por el momento el espíritu infinito.

674* Será necesario examinar particularmente lo que pasa cuando se concibe un "absurdo" o un "contrasentido".

Después de todas las investigaciones precedentes, apenas es necesario indicar el hecho de que la "existencia" en el sentido del ser real es algo que rebasa al ser esencial (esto es, todavía algo *diferente* al ser esencial, pero esto no debe ser comprendido como un algo "superior"): es algo "puesto en la existencia", su ser real recibe un comienzo temporal. Pero lo que él es⁶⁷² existía antes de que él llegara a ser real y no tiene comienzo temporal. Por el contrario, en lo que concierne al ser de los "objetos ideales" (números, hechuras geométricas, colores puros, etc.), para los cuales también hemos reivindicado la expresión "existencia", no se ha probado todavía que su ser sea todavía algo diferente del ser esencial. Se comprende fácilmente que su ser sea diferente del ser real (la existencia de las cosas y de lo pertenece a su estructura o que está fundado en ella): el triángulo, el círculo, la serie de números, los colores puros, jamás han comenzado a ser y existen, independientemente de que si les corresponde algo o no en realidad. Es más difícil precisar una diferencia entre su ser y el ser esencial. Sólo se puede llegar a eso si se investiga la estructura particular de su quid; semejante investigación está necesariamente ligada a la cuestión de saber si tales objetos pueden pretender —al lado de las cosas reales— ser considerados como *πρότυπα*. Sólo a manera de insinuación quisiera decir que son formaciones de sentido de una especie particular; su estructura obedece a una estricta legalidad que no pertenece a todas las formaciones de sentido. A ésta corresponde la peculiaridad de su ser esencial: hemos considerado al ser esencial como un despliegue (intemporal) o como al ser desplegado de las puras formaciones de sentido; si su quid está estructurado en un modo peculiar, entonces debe también desplegarse de una manera peculiar. A la ley rigurosa de su estructura corresponde la necesidad de proposiciones que se puedan afirmar en relación con ellas, así como la particularidad de las ciencias de las cuales constituyen el objeto.

Por consiguiente, podemos comprender el "ser ideal" como una especie particular del ser esencial: como la manera característica cómo se despliegan (intemporalmente) los "objetos ideales". Así, no salimos del reino del ser esencial. Por el contrario, en el ser real se efectúa una manera completamente nueva de despliegue que se añade al despliegue intemporal del quid de las cosas: el ser puesto y configurarse de cosas en un mundo temporal y espacial; y además, el ser puesto como sustrato en sí mismo y estar fundado en sí mismo, que

672* Entendido como quiddidad pura, no como una esencia real.

“reflexión sobre”. “¿Es eso un árbol o una casa?” En tales casos el objeto no es todavía captado en su sentido pleno, pero se presupone que lo posee. El objeto y el sentido pleno que le corresponde en realidad son en estos casos independientes de nuestro pensar. Por el contrario, el quid en el cual “pienso” en mis cuestiones — “árbol”, “casa” — se encuentra en cierta dependencia con mi pensar. Este quid es aplicado por mi pensamiento al objeto y constituye una formación en pensamiento, sin duda adquirido a partir de un conocimiento objetivo (en el caso presente, a partir de la experiencia sensible), pero está separado de su fundamento existencial originario y sostenido por el espíritu. Precisamente este “ser sostenido por el espíritu” o “ser en espíritu” es lo que entendemos por “ser en pensamiento”. Ya que este ser en pensamiento presupone otro ser, el del ente de cuyo conocimiento se toman las formaciones en pensamiento o que constituye el modelo según el cual están ellos “configurados, lo hemos llamado un “ser de segunda mano”. El ser que le sirve de fundamento no es necesariamente el ser real. Las formaciones del pensamiento son “copias” de las formaciones puras de sentido y pueden ser adquiridos no solamente a partir de la experiencia de las cosas reales sino también a partir del conocimiento de posibilidades de la esencia. Es lo que nos ha parecido con evidencia antes en el ejemplo de la creación poética. Este crear de hechuras en base a posibilidades de esencia [4] es lo que hemos llamado “figuras de pensamiento”. Esto tiene una importancia fundamental no solamente para el trabajo artístico, sino también para el trabajo científico.

Ahora nos debemos preguntar todavía si no hay un pensar y formaciones de pensamiento que no tienen por fundamento ningún ser esencial. ¿Cuál es la situación de la “nada”, del “absurdo” y del “contrasentido”? Ya hemos hablado de la “nada”⁶⁷⁵. Pensamos en la “nada”, pero no es una “hechura o formación”. Está sin contenido y, por tanto, desprovista de esencia. Más todavía, no merece ni siquiera ser denominado como forma vacía, esto es, forma vacía de algo. Prueba la incapacidad del pensar para sacar “algo” de sí misma, que no descansa sobre un dato cualquiera.

Conviene hablar del “absurdo” cuando nos encontramos en presencia de algo que permite suponer un sentido, pero que no conduce a ningún sentido comprensible. Las sílabas “desprovistas de sentido” son un ejemplo (ba - ce - dam): en cuanto productos que tienen una

675* Véase p. 925.

sonoridad vocal nos invitan a buscar en ellas un sentido literal, pero no poseen ninguno. Sólo se les puede dar el significado indeterminado y general siguiente: material, que puede servir para la formación de palabras.

La esencia del lenguaje nos ofrece el fundamento objetivo para tal formación. Las series de palabras, incompletas según las leyes formales de la gramática y que, por consiguiente, están desprovistas de un sentido conclusivo, son de designar como “absurdas” o “vacías de sentido”: por ejemplo: “él y o”. El “absurdo” es una prueba de que existe para las hechuras una ley formal rigurosa.

Se habla de “contrasentido”, cuando formaciones de sentido están ligadas unas a otras, que son inconciliables entre sí; por ejemplo: un “círculo triangular”. El “pensar” reúne aquí en un todo elementos llenos de sentido, pero este todo no tiene ningún sentido susceptible de realización o llenura. Mientras que en el *contrasentido* por la imposibilidad de una intuición que se realiza constituye una prueba de la ausencia de esencia de la hechura aparente de pensamiento, está fundada respecto a la *contradicción* en la forma defectuosa. “La hoja es verde y no es verde”; esta proposición no autoriza ninguna realización objetiva según su forma; si se reemplaza esta proposición por la fórmula sin contenido: a es b y no es b, la ausencia de esencia se descubre ya en esta simple fórmula.

Todas estas vanas tentativas del pensar, que pretende formar según su propia voluntad un objeto pleno de sentido, no sirven más que para aclarar la relación del ser de pensamiento y del ser esencial: un auténtico ser de pensamiento, es decir, el ser de formaciones de pensamiento plenas de sentido, descansa en el ser esencial de las puras formaciones de sentido. Su ser es un ser diferente del ser esencial, porque está formado por el espíritu según puras formaciones de sentido y que es mantenido por él en el ser. Donde el espíritu se libera de las leyes que rigen las puras formaciones de sentido y que quiere proceder con toda “independientemente”, no realiza más que vacías formaciones de aparición y aun esto sólo con la ayuda de formaciones parciales que toma del mundo del sentido auténtico. Por una parte, esto pertenece a la libertad característica del pensar y por otra parte, a la legalidad independiente de formas de sentido, de manera que resulta posible al espíritu jugar con las formas puras y elevar así construcciones enteras de vacías formaciones de pensamiento. Mientras las leyes formales no son aquí violadas, no está excluido que se pueda encontrar para tales formaciones un sentido objetivo que se llena. [5] Pero la cuestión de

saber si existe o no algo objetivo correspondiente no se deja resolver por el pensar vacío, sino sólo se le puede dar una solución fundándose en un juicio objetivo⁶⁷⁶.

Después de las reflexiones precedentes podemos tratar ahora de determinar el significado común de todo ser (finito). *Ser finito es el despliegue de un sentido; ser esencial es un despliegue intemporal más allá de la contraposición de potencia y de acto; ser real es un despliegue a partir de una forma de la esencia, de la potencia al acto, en el tiempo y en el espacio. Ser en pensamiento es un despliegue en muchos sentidos: la génesis de auténticas formaciones es temporal como el movimiento de pensamiento por el cual están configuradas. Pero las hechas o formaciones "acabadas" tienen algo de la interioridad del ente, según el cual han sido formadas y en el cual estaban siempre prefiguradas en cuanto "posibles". Por otra parte, en toda hechura o formación de pensamiento se encuentra fundada la posibilidad de un nuevo movimiento de pensamiento que lo engendra y adquiere así en el espíritu pensante un ser nuevo (llega a ser un "actu intelligibile"). En las formaciones de pensamiento, a los cuales no corresponde ningún sentido objetivo que se realiza en llenura, el ser es un simple ser-pensado. Es un simulacro del ser, que simula ser auténtico.*

§ 2. LAS DETERMINACIONES TRASCENDENTALES Y EL "SENTIDO PLENO" DEL SER

¿El sentido del ser ha sido agotado por lo que creemos haber encontrado como significado común de todo ser verdadero: —ser como "despliegue", que sin embargo es otro nombre, no es una explicación o una reducción,— y se trata de un "sentido pleno" o solamente de la forma de una plenitud que recibe una llenura distinta por diferentes modos de ser? A la primera pregunta encontraremos una respuesta si nos acordamos de lo que ya hemos puesto en evidencia acerca del sentido del ser cuando hemos examinado cada una de las determinaciones trascendentales. Ser, en cuanto despliegue de un quid no sólo significa separar y unir lo que está contenido en este quid, sino al mismo

676* Véase a este respecto, en la exposición de O. Becker, "Mathematische Existenz" (*Husserls Jahrbuch*, t. 8, Halle, 1927, pp. 441 y ss) la crítica del formalismo de Hilbert (pp. 472 y ss).

tiempo su ser manifiesto (su devenir manifiesto) o su ser captable por un espíritu cognoscente (es decir, todo ser es en cuanto tal un ser verdadero); esto significa: tomar su lugar en la totalidad de todo ente y por consiguiente contribuir a la perfección de este todo (es decir, ser bueno); significa igualmente: estar ordenado según una ley estructural determinada y así encontrarse en armonía tanto con el espíritu ordenador como con el espíritu conocedor en un orden correspondiente, (es decir, ser bello y al mismo tiempo ser racional). Cuando se habla de la unión y del orden de las partes de un todo se expresa también el hecho de que el ser uno pertenece al ser. Ahí donde el quid es un elemento simple, el significado de separar y unir, así como el orden de las "partes" en el "todo" se restringe a la contraposición de "forma" y de "plenitud", tal como lo indica la estructura fundamental del ente: indica algo que es. La unidad tiene su lugar en el algo y en el ser, y gracias a los dos se alcanza la plenitud.

Unidad, verdad, bondad, belleza pertenecen al significado del ser mismo; y además conviene agregar que se trata del ser de un algo y, específicamente, de un [6] algo pleno. Puesto que las determinaciones trascendentales separan el ente en cuanto tal, no podría ser de otra manera, sino que ellas a la vez separen el ser. Pero el "sentido pleno" del ser es más que la totalidad de las determinaciones trascendentales, porque el ente que es no es la forma vacía del ente, sino el ente en la plenitud de su quid. Sin duda, la forma vacía existe también, pero solamente en la medida en que participa en el ser del todo que ella contribuye a constituir. El ser es uno y todo lo que es participa de él. Su "sentido pleno" corresponde a la plenitud de todo ente.

Nos referimos a esta plenitud entera cuando hablamos del "ser". Pero un espíritu finito no puede jamás captar esta plenitud en la unidad de una intuición que da plenitud. Es la tarea infinita de nuestro conocer.

Cuando llamamos al ser uno, no nos referimos a la unidad de un algo "universal": no es un género que se divide en especies y que se particulariza en individuos. Cuando santo Tomás afirma que el ente no es un género⁶⁷⁷, tal afirmación vale puesto que se trata del ente en cuanto tal, y eo ipso también del ser. Enseguida se plantean las siguientes preguntas: ¿Qué sentido conserva el discurso de diferentes maneras de ser, el discurso de un ente frente a otro ente (es decir, de

677* *De veritate*, q. 1, a. 1, corp.

la unidad numérica) y el discurso de un ser que pertenece a cada ente como *su ser*?

§ 3. UNIDAD DEL SER Y PLURALIDAD DEL ENTE - SER PROPIO DEL ENTE SINGULAR

Nos proponemos examinar ahora la segunda cuestión. Hemos conducido toda la consideración apoyándonos en la suposición, mantenida en silencio, que corresponde a la experiencia natural: la existencia de una pluralidad de objetos. Sólo bajo esta suposición tiene sentido, por ejemplo, preguntarse si "el ente" significa un "ente *cualquiera*", o bien "todo ente". Si no hubiera pluralidad, no se podría hablar ni de "cualquiera", ni de "todo".

También faltaría la base a todas las discusiones sobre las cosas que poseen un ser particular (así como todo lo que ha sido dicho de la $\text{oùv}\alpha$). Se sabe cuánto preocupó al pensamiento griego la dificultad de conciliar la unidad y la pluralidad. Los eleatas⁶⁷⁸ sacrificaron el hecho experimental evidente de la pluralidad para poner en claro lo más netamente posible la unidad del ser verdadero. Frente a esto es necesario dirigir un elogio particular a Aristóteles por su mérito particular, por haber puesto de nuevo el pensamiento filosófico sobre el terreno seguro de la experiencia. La escolástica lo siguió en este punto. No es finalidad de este trabajo confrontar la doctrina del conocimiento tomista y la fenomenológica. Esto requeriría una obra propia de envergadura. Debemos solamente mostrar aquí la armonía importante en relación a lo que vamos diciendo, que estas dos doctrinas sitúan en la experiencia natural el punto de partida para todo pensamiento que nos lleva más allá. Si no todo conocimiento recibe su justificación desde la experiencia, si más bien la experiencia se apoya sobre todo en un fundamento cognoscible a partir de la razón pura, no queda más que afirmar que el fin de todo pensar es el de llegar a la comprensión del mundo de la experiencia. Un pensar cuyo resultado no significa el fundamento sino la supresión de la experiencia (esto es, no la de un hecho experimental aislado, que ciertamente puede [7] siempre

⁶⁷⁸ Los que dieron este nombre a la escuela de filosofía griega presocrática (Jenófanes de Colofón que vivió en Elea, Parménides de Elea, Zenón de Elea, Meliso de Samos, etc.)

aparecer como un engaño, sino del conjunto del mundo experimental), queda sin base y no merece ninguna confianza.

Debemos, pues, tratar de comprender cómo la pluralidad del ente y su unidad, el ser propio de cada ente singular y *el uno* pueden subsistir uno al lado del otro. Lo que hemos dicho antes acerca del sentido de lo bueno y de lo bello puede servirnos de guía. Si cada ente tiene para otro ente la significación de una posibilidad de plenitud total, y si cada ente está configurado según una ley estructural que se inserta en un orden universal, así con esto queda expresado que todo ente es un *todo*, por consiguiente es *uno*: *el* ente cuyas partes es necesario considerarlas como unidades de sentido captables, conclusas en sí. El *ser uno* es el ser de este *todo* en el que "participan" todas las "partes".

Sin duda, conviene mencionar lo que se debe entender aquí por el "todo" y las "partes". Se puede pensar primero en la "naturaleza" en cuanto mundo de la percepción sensible y de la experiencia, y en las cosas a partir de las cuales se construye esta naturaleza. Pero se debe pensar inmediatamente en los entregimientos de la "naturaleza" (tomada aquí en un sentido correspondiente más al pensamiento contemporáneo que al pensamiento medieval) y el "espíritu": el mundo que es directamente accesible a la percepción sensible no significa lo mismo que simplemente "mundo real", no constituye un todo conclusivo en sí, sino que forma con el mundo espiritual un contexto efectivo y, por tanto, una estructura real, por otra parte representa —en cuanto perceptible espiritualmente— un mundo *para* el espíritu y también mediante la relación ("intencional") que tiene con él, forma con él una unidad. Sin embargo, "el ente" no se agota con la naturaleza y el mundo del espíritu, si entendemos por "mundo del espíritu" solamente los espíritus finitos, así como las hechuras creadas por ellos. El conjunto del mundo creado remite a los arquetipos eternos y a los no devenidos de todo lo creado, a las esencialidades o formas puras que hemos concebido como ideas divinas. Todo ser real, sometido a la vez al devenir y al pasar está anclado en su ser esencial. Es en la inmutabilidad de estos arquetipos donde reposan la norma y el orden del mundo creado sometido a una evolución constante. Pero esta diversidad se encuentra reunida en *un* ser divino infinito y *único* que se limita y se articula en ellos para constituir el arquetipo del mundo creado. Es en este último y últimamente fundamentado *uno* donde se encuentra toda plenitud del ser. Ya hemos hablado de esto arriba: el devenir real de un quid esencialmente posible no puede comprenderse ni a partir del ser esencial (en cuanto ser de una hechura limitada de un

sentido), ni a partir del ser real (en cuanto ser de un real finito), sino solamente a partir de un ser que es desde toda eternidad a la vez esencial y real. Cada intermediario finito debe finalmente conducir necesariamente a este fundamento originario sin comienzo ni fin: el ser primero, la πρώτη οὐσία.

§ 4. EL SER PRIMERO Y LA "ANALOGIA ENTIS"

Hemos llamado al ser primero "ser puro" y nos será tal vez posible ahora comprender un poco mejor tal expresión. El ser primero es llamado "puro" porque no hay en él nada de no-ser como en los [8] limitados *temporalmente*, que una vez era y otra vez no será, y en los limitados *según objeto*, que es algo y no es todo. Puesto que no hay en él ningún paso de la posibilidad a la realidad, ninguna contraposición de potencia y de acto, fue denominado también "acto puro". Pero el no ser limitado ni en tiempo ni en espacio, igual que la inmutable plenitud de ser (que expresa el nombre de "acto puro"), indican esta característica tan difícil de concebir de lo eterno y de lo infinito: en este ser no se puede ya hacer separación entre el ser y el ente como en todo ser finito. También es llamado el "ente primero" (*primum ens*). Pero el "ens" —lo mismo que todos los nombres trascendentales— vale sólo en un sentido análogo; aquí se encuentra el lugar particular de la "analogía entis": la relación peculiar del ser finito y del ser eterno que permite, fundándose en un significado común, hablar de "ser" en los dos casos.

1. Sentido de la analogía entis en Aristóteles y Tomás

En Aristóteles la expresión "analogía entis" no concierne todavía a la relación del ser finito y el ser eterno, sino a la relación en la cual se encuentra todo lo que es llamado ente. "Se habla del ente en muchos sentidos, pero en referencia a uno y a una naturaleza [que pertenece a todo ente en cuanto tal]" (*Metafísica* Γ, 2, 1003 a, 33 y ss). Y además nos dice que cada ente es llamado así en relación con el ser primero (πρὸς μίαν ἀρχήν; Γ 1003 b, 5 y ss). Comentando este pasaje, santo Tomás añade que este primero no es fin o causa eficiente (como en el ejemplo de Aristóteles se llama "sano" todo lo que tiene por fin la salud o lo que la produce), sino que es el "sujeto" (nos-

otros lo hemos llamado "soporte" del ser). Aquí se refiere, totalmente en el sentido de Aristóteles, a la οὐσία, al ente independiente, real, que es ente en sentido más originario que sus estados o cualidades o de lo "que amerita el nombre de ente, en cuanto medio de aproximación de la sustancia, como por ejemplo el surgimiento y el movimiento" (*In Met.*, L. 1, lect. 4). Aquí nos encontramos de nuevo con los diferentes "modos de ser", cuyo sentido nos ha parecido cuestionable y que pronto nos será necesario examinar todavía más. Si el ser cósmico es ser en un sentido más originario y más propio que el ser "dependiente" de estados y de peculiaridades, así remite, sin embargo, a un ser más originario y propio: precisamente al ser primero al cual todas las cosas deben su origen. Lo que nos autoriza a hablar del ser a propósito de Dios y de la criatura es, según la concepción de santo Tomás, una "relación proporcional" (analogía proporcionalitatis). Santo Tomás explicó en detalle lo que se debe entender por esta expresión:

"La conveniencia por proporción puede ser de dos clases, [...] hay una conveniencia que se da entre aquellos seres que guardan entre sí una proporción mutua, porque se hallan en una relación determinada de distancia o de otra clase, como por ejemplo, el dos con la unidad, porque es el doble que ella; se da también una conveniencia entre dos seres entre los cuales no existe ninguna proporción, sino más bien la semejanza mutua de dos [9] proporciones entre sí; así, por ejemplo, el seis conviene con el cuatro en que, así como el seis es el doble del tres, así el cuatro es el doble de dos"⁶⁷⁹.

A la primera especie de conformidad pertenece, como lo hemos dicho, una relación determinada entre los dos miembros de la relación, y por contra a la segunda no. En lo que concierne a esta segunda, por ejemplo "se emplea el término ver (visus) para designar el ver corporal como también la visión espiritual (intellectus), porque el entendimiento está en el espíritu como la vista en el ojo".

Según la primera especie de conformidad es imposible

"que se diga algo análogamente de Dios y de la criatura por ese modo de analogía, ya que ninguna criatura tiene una tal relación por la cual pueda ser determinada la perfección divina. En cambio, en la otra manera de analogía no interviene ninguna determinada relación entre los seres que tienen algo de común por analogía; y por eso no hay

679* *De veritate*, q.2, a.11, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit*, I, pp. 74 y ss). [Clemente FERNÁNDEZ, *Los filósofos medievales. Selección de textos*. II., Madrid, 1980, p. 283].

ningún inconveniente en que su nombre se diga de Dios y de la criatura por analogía por ese segundo modo”⁶⁸⁰.

De esta manera, la distancia infinita entre Dios y la criatura no se disminuye como en el caso precedente, cuando se afirmaba una relación determinada: “No es mayor la semejanza de proporciones que se da entre dos y uno, y seis y tres, que la que se da entre dos y uno, y cien y cincuenta. Por tanto, la infinita distancia que hay entre criatura y Dios no impide la semejanza mencionada”⁶⁸¹.

2. Coincidencia del *quid* y del ser en Dios

En el sentido de la analogía hay que entender cuando Gredt dice⁶⁸²:

“Igual que existe una relación entre la criatura y su ser, también existe una relación correspondiente entre Dios y su ser; el ser creado es el acto de la esencia creada y esto por lo que existe; y el ser divino es el acto de la esencia divina y aquello por lo cual existe; es decir, que nosotros así lo concebimos (concipitur enim a nobis ut quo), aunque en Dios es lo mismo como la esencia y un ser subsistente por sí mismo (esse subsistens)”.

En lo que concierne a nuestro contexto, la última proposición nos resulta interesante. ¿Tiene sentido todavía hablar del “acto” de la esencia divina o de la “relación” de esencia y de ser (essentia⁶⁸³ y esse), cuando esencia y ser coinciden enteramente? ¿No falta aquí el fundamento para tal relación y por tanto también para la igualdad de relación? Debemos tener siempre presente que la esencia tanto como el ser tienen en Dios un sentido diferente al que poseen en la criatura. Igualmente, la “relación” no puede tener el mismo sentido. No podemos tener una intuición completa de un ser que tiene en sí su soporte o está fundado en sí mismo, de un ser que no es el ser de un algo, dis-

680* Ibid. [Clemente FERNÁNDEZ, *Los filósofos medievales. Selección de textos*. II., Madrid, 1980, p. 284].

681* Op. cit., q.2., a.11 ad 4 (I, 76). [Clemente FERNÁNDEZ, *Los filósofos medievales. Selección de textos*. II., Madrid, 1980, p. 285].

682* Op. cit., II, 7 (n. 618, 2).

683* La distinción de la esencia como *ser-quéid* y el *quid* puro que hemos examinado (capítulo III, § 3, 4) no se encuentra en Tomás: por “essentia” entiende él las dos cosas. Con todo el término “quidditas” es muy cercano al de “essentia”, pero sin delimitación precisa.

tinto de sí mismo. Poder hacer esto sería ver a Dios. Podemos solamente concluir que todo lo finito, tanto *lo que* es como su ser, debe estar prefigurado en Dios, porque Dios está en el origen de ambos. Pero la causa última de todo ser y de toda quiddidad debe contenerlos en sí en una perfecta unidad. Santo Tomás da sobre este punto tres argumentos⁶⁸⁴:

“1) Porque todo lo que se da en un ser y no pertenece a su esencia, tiene que ser causado, bien por los principios de su esencia [...] O bien por algo externo. [...] Si, pues, en un ser su existencia es distinta a su esencia, es necesario que la existencia de dicho ser esté causada por algo externo a él [10] o por los principios propios de su esencia. No obstante, es imposible que los propios principios de la esencia de un ser causen su existencia, porque todo ser creado no es causa de su propio existir; por eso, siendo distintas en él esencia y existencia, la existencia tiene que ser causada por otro. Nada de todo esto se puede aplicar a Dios, pues sostenemos que Dios es la primera causa eficiente. Por lo tanto, es imposible que en Dios una cosa sea su existencia y otra su esencia”.

Lo que en esta demostración se confronta ante el ser divino es claramente la *existencia de las cosas reales*, que recibe un comienzo y que es la realización de un algo posible. El paso de la posibilidad a la realidad no hay que entender desde lo posible, sino solamente desde lo real. Dios, como última realidad a la cual se remite todo lo que es real, no puede ser tampoco causado por otro. No se encuentra en Él ninguna contraposición entre posibilidad y realidad, no se halla ningún comienzo de la existencia⁶⁸⁵. Pero, ¿no sería posible que esencia y existencia tuvieran que estar separadas conceptualmente, a pesar de su carácter inseparable en la realidad: que la esencia divina fuera real desde toda eternidad, pero, sin embargo, significara algo diferente del ser divino? La respuesta a estas reflexiones se deduce de la tercera demostración.

“Así como lo que tiene fuego y no es fuego es fuego por participación, de la misma forma lo que tiene existencia y no es existencia, es ser por participación. Por su parte, Dios es su esencia, como quedó demostrado (a.3). Si, en cambio, no fuera su propia existencia, sería

684* *Summa theologica*, I, q.3, a.4, corp. [Santo Tomás DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, pp. 117-118].

685* Con esto se ocupa la segunda prueba de santo Tomás en el mencionado pasaje.

ser por participación, no por esencia. Tampoco sería el primer ser; y sostener esto es absurdo. Por lo tanto, Dios es su propio existir y no sólo su esencia⁶⁸⁶.

Que Dios es su ser está aquí fundado con que él es su esencia. La demostración de esta proposición fue hecha en el artículo precedente de la *Summa theologia* (I, q. 3, a. 3) y se dedujo la consecuencia — de que Dios es una forma pura que no tiene soporte material. En las cosas que constituyen una materia formada se añade siempre algo a lo que ellas son según su propia esencia: así, en tal hombre determinado, viene a añadirse a su ser-hombre lo que sólo pertenece a él y al ser hombre en cuanto tal, su determinación corporal particular, el hecho de que posee esta talla, esta figura, este color, etc.

“Así, pues, en aquellas cosas que no están compuestas de materia y forma, en las cuales la individuación no se da por la materia propia (individuo no est per materiam individuaem), esto es, por esta materia determinada, sino que se individualizan por su misma forma, es necesario que la misma forma sea su principio subsistente (individuo no est per materiam individuaem). De ahí que en ellas no haya diferencia entre supuesto y naturaleza. De este modo, como Dios no es compuesto de materia y forma, como quedó demostrado (a. 2), es necesario que Dios sea su deidad, su vida y cualquier otra cosa que en este sentido se diga de Dios⁶⁸⁷.”

Esta argumentación está sobrecargada con una serie de cuestiones difíciles: cuestiones en las cuales no podemos seguir la solución tomista, como todos los que están familiarizados con el tomismo ya habrán entrevisto en los pasajes anteriores. [11] En primer lugar, encontramos aquí la doctrina de los fundamentos de la individuación (los “principios de la individuación”), cuyo estudio hemos diferido hasta ahora. También ahora el examen detallado de esta doctrina destruiría el contexto de nuestra exposición: debe reservarse para un capítulo especial⁶⁸⁸. Por el momento debemos limitarnos a lo que es absolutamente indispensable para aclarar la relación entre esencia y ser. Momentáneamente se puede dejar a un lado la cuestión sobre si realmente en el hombre, lo que le pertenece en cuanto esencia singular hay que fundamentarlo desde el aspecto puramente corporal-material, puesto que en este lugar no concierne más que el ejemplo (escogido)

686 Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p. 118

687 Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p. 117.

688* Véase el capítulo VIII, § 2.

y no el tema mismo. Al contrario, son de importancia inmediata objetiva las cuestiones sobre si la materia hay que considerarla como el “soporte” de la “naturaleza” y si en un ente sin materia ambos coinciden; además, si en las “formas puras⁶⁸⁹” el ser pertenece necesariamente a la esencia, y si está permitido considerar a Dios como una de estas formas. Las dos últimas preguntas están estrechamente ligadas: santo Tomás se esforzó en otros muchos pasajes en mostrar que solamente en Dios esencia y ser coinciden y que también en las formas puras creadas el ser se añade a la esencia, aunque estas formas no constituyen una composición de materia y de forma. Ya en el opúsculo “De ente et essentia” hemos encontrado esta concepción⁶⁹⁰, la cual tampoco parece abandonarse en la “*Summa*”:

“Aun cuando en el ángel no haya composición de forma y de materia, sin embargo, sí se da en él el acto y la potencia. Esto resulta evidente si partimos del análisis de las cosas materiales, en las cuales se encuentra una doble composición. La primera, la de la materia y la forma, a partir de las cuales se constituye alguna naturaleza, y la naturaleza compuesta de esta forma no es su propio ser, sino que el ser es su acto. Por eso, la misma naturaleza se relaciona con su ser como la potencia con el acto. Por lo tanto, suprimida la materia, y suponiendo que la forma subsista sin materia (subsistat non in materia), todavía permanece la relación de la forma con su mismo ser, tal como la potencia se relaciona con el acto. Este tipo de composición es el que hay que entender en los ángeles. Esto es lo que sostienen algunos cuando dicen que el ángel está compuesto de aquello *por lo que* es y de aquello que es (quo est y quod est) o, como dice Boecio con otras palabras, del ser y de aquello que es (esse y quod est). Pues, en efecto, lo *que* es constituye la misma forma subsistente (forma subsistens) y su ser es aquello *por lo que* la sustancia (substantia) existe, como la carrera es aquello por lo que quien corre es corredor. En Dios, sin embargo, el ser y aquello por lo que es no son cosas distintas, como quedó demostrado (q. 3, a. 4). Por lo tanto, sólo Dios es acto puro⁶⁹¹.”

Si las diversas demostraciones que acabamos de exponer deben ser compatibles entre sí sin contradicción, es evidente que por las expresiones “formas que descansan en sí mismas” o “subsistentes en

689* Por esta expresión —en el sentido de santo Tomás— hay que entender los espíritus puros (por ejemplo: los ángeles) y no, como en los pasajes anteriores, las esencialidades en cuanto arquetipos de las cosas.

690* Véase el capítulo II, § 1.

691* *Summa theologia*, I, q. 50, a. 2 ad 3. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, pp. 503-504].

sí mismas", no conviene todavía entender simplemente un *ente real*—tal como lo es Dios—pero sí un ente. Estas formas son "independientes" en cuanto son unidades de ser conclusas en sí y a ellas les corresponde inseparablemente lo que hemos llamado ser esencial [12] de ellas. Y lo que ellas son, no lo tienen de otra parte ("por participación"), sino como su propio núcleo. Si entendemos por "formas puras" a las esencialidades, entonces se da algo diferente que participa de ellas y que debe su ser a tal participación (por ejemplo, todo lo que es rojo participa de la rojez). Por su realización ellas mismas obtienen una "participación en la existencia" que no les pertenece esencialmente. En lo que concierne a los ángeles es diferente, puesto que no son esencias "universales", sino esencias singulares: en ellos nada tiene parte separado de ellos y no obtienen la existencia en otro ente. Pero también ellos "entran en la existencia" y participan de ella. Esto distingue precisamente a Dios de las formas puras, porque el ser le pertenece de la misma manera que el *quid* pertenece a estas últimas: aquí está el sentido de la analogía entis en cuanto "igualdad de relación". Ya no hay ser fuera de Dios, del cual pudiera participar.

Pero con esto, ¿no es afirmar que el ser de Dios y su esencia significan la misma cosa? Tomás emplea expresiones como: "Dios es su bondad, su vida", etc., e igualmente "Dios es su ser". Son diversos intentos de expresar bajo forma de juicio algo que en el fondo no se deja ya expresar en la forma de un juicio. Pues, cada juicio implica una articulación, pero lo perfectamente simple excluye toda articulación. A lo más que se puede decir sería "Dios es... Dios", para expresar la imposibilidad de una determinación esencial por algo diferente a Dios mismo. El nombre de Dios designa esencia y ser en una unidad indisoluble.

3. *El nombre de Dios: "Yo soy"*

Quisiera ahora abordar la última de todas las cuestiones acerca del ser bajo un ángulo completamente diferente: el del nombre que Dios se da a sí mismo: "Yo soy el que soy"⁶⁹². Me parece muy significativo que no encontremos aquí la expresión: "Yo soy *el ser*" o "Yo soy

692* Ex 3, 14. Las palabras hebreas *Āh' jäh, aschéh äh' jäh* traducidas e interpretadas de manera muy diferente: Yo soy el que soy; Yo seré el que seré, Yo seré el que soy. Nosotros nos atenemos a la concepción agustiniana recordada anteriormente, según la cual Dios expresa en el "Yo soy" su propio nombre (véase el capítulo II, § 7).

el ente", sino "Yo soy *el que soy*". Uno casi no se atreve a interpretar estos términos por otras palabras. Pero si la interpretación agustiniana es justa, se puede interpretar la expresión precedente de la manera siguiente: Aquel cuyo nombre es "Yo soy" es *el ser en persona*. El que así llamado "ente primero" tiene que ser persona se puede deducir de lo mucho que antes hemos dicho: sólo una persona puede *crear*; es decir, llamar a la existencia en virtud de su propia voluntad. No debemos pensar que la acción de la "causa primera" no puede ser concebida más que como *acción libre*, puesto que todo obrar que no es acto libre, es causado y, por consiguiente, no es el primer obrar. El *orden racional* y la *conveniencia* del mundo remiten igualmente a una persona en cuanto autor: sólo por medio de un ser racional puede ser introducido un orden racional en la obra; sólo una esencia que conoce y quiere puede poner fines y ordenar los medios a esos fines. Pero razón y libertad son las características esenciales de la persona.

El nombre gracias al cual cada persona se designa a sí misma en cuanto tal, es "yo"⁶⁹³. Sólo puede llamarse "yo" un ente que en su ser es consciente de su propio ser y a la vez a su ser diferente, distinto de todo otro ente. Cada yo es algo único y posee algo que no comparte con ningún otro ente, es decir, algo "*incomunicable*" (el significado tomista [13] de *individualidad*). Con esto no se dice todavía que es *único*: que lo que es no lo comparte con ningún otro. El nombre "yo" tiene un sentido universal que llega a su cumplimiento siempre que es aplicado justamente. Aquí podemos dejar sin solución la cuestión de saber si al lado de este "yo" le corresponde a cada persona una "particularidad" que no lo participa con otro. Sea lo que sea, en el nombre "yo" no se encuentra esta característica. Lo comunicable que forma parte de cada "yo" en cuanto tal, constituye una *particularidad del ser*: a cada uno brota su ser, que llamamos *vida*, le brota de instante en instante y se realiza en un ente *cerrado en sí*; y, cada uno a su manera, está *ahí para sí mismo* como para ningún otro ente y como ningún otro está ahí para él⁶⁹⁴.

Cada hombre es "un yo". Cada uno comienza una vez a llamarse "yo". Lo que implica también su "ser yo" tiene un comienzo. Es posible que el hombre pronuncie la *palabra* "yo" antes de poder realizar su sentido. Es posible también que el significado ya se le haya revelado (en la forma simple de la "vida consciente", sin que el *concepto* "yo" pudiera ser formado) antes de que comience a emplear la pala-

693* Acerca del ser del yo, véase el capítulo II, § 6 y 7.

694* Lo que Leibnitz llama "mónada" me parece designar esta particularidad.

diferentes de "acto": ser real, presente vivo, ser acabado, movimiento espiritual, acto libre.

El yo divino no es un vacío, sino que él contiene en sí, abraza y domina toda la plenitud. Su perfecta unidad se expresa mejor todavía en una lengua en la que "yo soy" se reduce a una palabra única: esto es, el *sum* latino. En el yo, en el que el ser es la vida, podemos mejor captar esta verdad: que "yo" y "vida" o "ser" no son dos cosas diferentes; sino son inseparablemente uno: la *plenitud del ser está formada personalmente*. "Forma", en contraposición a la "plenitud" tiene el sentido de forma vacía, no de forma esencial (que es ya una "plenitud formada"). Pero aquí, en el origen de todo ser, tampoco esto es una contraposición. El infinito, esto que abraza todo, abraza y delimita a sí mismo, mientras que en el finito la forma es la delimitación de un contenido y otro; en este caso el yo significa *simultáneamente forma y plenitud*, el ser que se posee y se domina totalmente. Partiendo de la plenitud del yo se puede comprender también mejor que aquí *quid* y *ser coinciden* (la cuestión que nos ha causado las mayores dificultades). En él cada quid está comprendido: él abraza a *todo ente*, y todo lo finito tiene en Él su origen. Pero su plenitud es también la *plenitud del ser en todos los sentidos de la palabra*. Es *ser esencial*, que pertenece inseparablemente al quid, y es *ser real*, porque la vida del yo es la suprema realidad, y ambos son uno en Él, ya que el yo divino es una esencia real y viva. Es al mismo tiempo un ser de pensamiento, puesto que se capta a sí mismo espiritualmente o es transparente a sí mismo. Es el ser real por excelencia, en el que no hay ninguna posibilidad no realizada.

Pero la contraposición entre el ser real y el ser posible está prefigurado en Él, pues Dios es el autor de todo el mundo sometido al devenir y al pasar, es Él quien ha establecido el orden del paso del ser posible al real. Nos encontramos de nuevo aquí delante del gran misterio de la creación: Dios llama a la existencia a un ser diferente de su ser propiamente dicho; una diversidad del ente, en la que se encuentra separado todo lo que en Dios no hace más que uno. Antes de volvernos una vez más hacia este enigma, querremos examinar la dificultad aún no resuelta: si el ser de Dios es su esencia, o, en otros términos, si en Dios esencia y ser no sólo se pertenecen necesariamente el uno al otro, sino significan lo mismo. Mientras que consideramos esencia —o mejor el quid, si queremos conservar la distinción establecida precedentemente entre el quid y la esencia (ser quídico)— y ser tal como se [15] nos presenta en todo lo finito, entonces subsistirá siem-

bra. Así, pequeñas divergencias entre la vida espiritual y su expresión natural en la palabra se fundan en la particularidad del lenguaje; como un medio de expresión humana condicionado por el cuerpo y el aprendizaje. No suprimen el significado esencial de la expresión lingüística, y así el empleo precedente de la palabra "yo" es el signo de la vida consciente del yo. La vida del yo es su ser, pero no se identifica con el ser del hombre y el principio de la vida consciente del yo no equivale al comienzo de la existencia humana. Antes hemos hablado en detalle del ser característico del yo⁶⁹⁵, el hecho de que ante los contenidos que llenan su vida hay un doble privilegio de ser: su vida está presente (actual) a cada instante, mientras que los contenidos sólo alcanzan la cima del presente por un instante; y es "soporte" de los contenidos de vivencia; reciben de él su ser vivo y llegan en él y por él a la unidad. A pesar de estas preeminencias, su ser es un necesario; por sí mismo no es nada: está vacío, cuando no está lleno de contenidos, y recibe esos contenidos de dos mundos situados "más allá" de su propio ámbito: del mundo "exterior" y del mundo "interior". Y su vida misma viene de la oscuridad y vuelve a la oscuridad. Hay en él lagunas que no se pueden llenar y es conservado de un instante a otro. Una distancia infinita claramente lo distingue del ser divino; y sin embargo, le es más semejante que cualquier otra cosa que forme parte del campo de nuestra experiencia: precisamente porque es un yo, una persona. Partiendo de él, llegaremos, aunque siempre de manera alegórica, a una comprensión del ser divino si alejamos de todo lo que es no-ser. No existe en Dios —como en el hombre— una contraposición entre la vida del yo y el ser. Su "yo soy" es un presente eternamente vivo, sin comienzo ni fin, sin lagunas y sin oscuridad. Este yo viviente posee en sí y por sí toda plenitud; no recibe [14] nada de otra parte: es la fuente de donde todas las demás cosas reciben lo que poseen; condiciona toda otra cosa y él mismo es el incondicionado. Allí no existen contenidos cambiantes, ninguna emergencia ni desaparición, ningún paso de la posibilidad a la realidad o de un grado inferior a un grado superior de realidad: la plenitud entera está eternamente presente, es decir, ella es todo ente. El "Yo soy" significa: yo vivo, yo sé, yo quiero, yo amo; todo esto no como una sucesión o una yuxtaposición de "actos" temporales, sino se trata de algo que es absolutamente uno desde toda la eternidad en la unidad del "acto" divino *único* en el que coinciden totalmente todos los significados

695* Véase el capítulo II, § 6 y 7.

pre una diferencia de significado. Nos puede iluminar el que el ser *real* pertenece necesariamente a la esencia de Dios igual que pertenece a las esencialidades limitadas su ser conforme a la esencia, pero esto no significa una reducción de la esencia al ser o inversamente. Tal reducción me parece imposible. Veo la solución en el hecho de que en Dios, en cuanto "Yo soy", la esencia y el ser son inseparables. Como la distinción entre la forma y la plenitud, y en consecuencia la separación del *quid* en géneros y en especies separadas del ente, separación del ser en diferentes modos de ser, se encuentran en primer lugar en el mundo creado (en cuanto totalidad de todo ente finito). Con todo se quiere decir que Dios se sitúa no solamente por encima de las categorías, sino también por encima de los trascendentales. En efecto, cuando expusimos cada una de las determinaciones trascendentales, el ser quedó como un residuo irreductible. Y cada determinación trascendental tenía en Dios otro significado diferente que en el ente finito: en el "yo soy" están todas ellas prefiguradas sin separación.

4. La "división" del ser en la creación

La relación del "yo soy" divino con la diversidad del ente finito es la *analogía entis* más originaria. Sólo porque todo ser finito tiene su arquetipo en el "yo soy" divino, todo tiene un significado común. Pero ya que el ser "se divide" en la creación, el ser no posee en todo ente absolutamente el mismo sentido, sino al lado de un sentido común, encontramos un significado diferente. Precisamente, conviene comprender esta división del ser y del sentido del ente finito como una participación de un ser único en la medida en que es posible comprender un misterio divino. La división no hay que entenderla como una distribución: como si el uno ser divino se fraccionara como algo de gran tamaño —una cantidad o una extensión espacial o temporal—, en el ser finito escogido como en partes componentes. Esta concepción reduciría al Creador a las criaturas y llevaría a negar al Creador, que es el caso del panteísmo. La "analogía" en cuanto relación de imágenes exige una contraposición entre el ser eterno y el ser finito. Y el sentido de la creación en cuanto una a la existencia exige el inicio de un ser que no existía antes. Así la unidad del ser parece eliminada. Cuando Dios llama a la existencia a una cosa que no es él mismo, que posee un ser "autónomo", entonces otro ser se encuentra claramente fuera del ser divino. ¿Cómo se puede entonces afirmar que todo ser es *uno* y que todo ser finito participa del uno? Esta proposición se justifica en el sentido de que no hay nada que sea originada por Dios, que

no estuviera prefigurada en él, y que no se conservara en el ser por medio de él. La autonomía de lo creado no es ni comparable a la de la imagen en relación al modelo o de la obra en relación al artista. Es más bien la relación de la imagen quebrada con el objeto reflejado o del rayo reflejado con la luz no quebrada que puede servir de término de comparación. Pero tales imágenes siguen siendo imperfectas por designar algo sin equivalente.

Aparece, pues, en el sentido de la creación que lo creado no es una reproducción perfecta, sino solamente una "imagen parcial", un "rayo [16] quebrado": Dios, el Eterno, el Increado y el Infinito, no puede crear nada absolutamente semejante a sí mismo, puesto que no hay un segundo Eterno, Increado e Infinito.

5. Comparación entre la relación del Creador con la creación y la relación de las personas divinas entre sí

Ahora nos resulta conveniente confrontar la relación del Creador con la criatura y la del Padre con las otras personas divinas. En la profesión de fe de Atanasio, el Hijo se dice "engendrado, no creado". No entra en la existencia, es "igualmente eterno con el Padre". Forma con el Padre una sola esencia y, por ello —puesto que en Dios ser y esencia coinciden— forma también un solo ser. No es una imagen parcial sino el todo. Es usual denominarle "imagen perfecta" del Padre. Pero conviene señalar que aquí el término "imagen" es también figurado. Pues, aun la imagen reflejada por un espejo, por más estrechamente que esté unida con el objeto reflejado, constituye un ente diferente del objeto, pero Padre e Hijo son uno, "un solo Dios y Señor". Nos acercamos más al sentido dado aquí a la palabra "imagen" cuando pensamos que Dios es *Espiritus*. No se ve en otro como es él mismo, —como un retrato o un espejo—, sino en sí mismo. El conocimiento de nosotros mismos tan imperfecto como es y tan grande que es la distancia en relación al conocimiento divino de sí, nos da una imagen muy exacta. Nos vemos a nosotros mismos espiritualmente "en imagen", cuando nuestra propia esencia nos sale al encuentro en otros hombres. La sentencia de Schiller, "si quieres conocerte tú mismo mira lo que hacen los otros", muestra la importancia de tal representación para el conocimiento de sí. Pero no podríamos encontrar nuestra propia imagen en otras personas, si no nos conociéramos ya a nosotros mismos, por un conocimiento más originario y sin imagen; gracias a esta "conciencia"

cia de sí", a la conciencia inmediata de sí mismo y del ser pertenecen a nuestro yo y a nuestro ser.

No se trata de un conocimiento claro, explícito y completo, sino un sentir oscuro, sin límite e informe, de todos modos fundamento y raíz de lo que sabemos naturalmente de nosotros y de nuestros semejantes. El conocimiento que Dios tiene de sí mismo es perfectamente claro y su Ser infinito es sin lagunas y sin falsedad. Lo que nuestro ser participa con él, es la *inmediatez*: lo cual no es alcanzado por "un medio" (como lo es cada imagen), sino que pertenece al ser mismo, al ser espiritual en cuanto tal. Así la creación de una "imagen" perfecta de Dios no es la producción de un nuevo ser fuera del ser divino y de una segunda esencia divina, sino el abarcar interior y espiritual del *único* ser. Lo que constituye la mayor dificultad es concebir este mismo ser como una segunda *persona*⁶⁹⁶. ¿No pertenece al ser persona en cuanto tal, a la vida del yo ser consciente y dueño de sí — de su propio yo —, y esta esencia del ser persona no está eliminada a la vez con la unidad del ser divino cuando viene a añadirse a este ser divino una segunda persona (y una tercera)? Antes se propuso la solución siguiente: la trinidad de las personas [17] pertenece a la esencia divina misma⁶⁹⁷. ¿Pero cómo debemos entenderla después de lo que se ha dicho acerca del ser divino? En lo que concierne a las personas finitas, podemos concebir su ser persona como una forma (= forma vacía) de la plenitud. Pero ya hemos dicho que en Dios la forma y la plenitud no se diferencian igual que el quid y el ser y todo lo que en las criaturas se nos presenta por separado. Evidentemente no es posible contraponer la personalidad trinitaria en cuanto forma a la plenitud de esencia *única*. ¿Cuál es la consecuencia de la unidad perfecta del "yo soy" en tres personas? Pero tal vez partiendo de aquí encontraremos el acceso. El ser persona divina es el arquetipo de todo ser persona finito. Pero frente al yo finito está un tú, como un "otro yo", como su igual, como un ente al que se puede dirigir reclamando entendimiento y respuesta y con el que el yo, fundándose en la igualdad del ser del yo, vive en la unidad de un "nosotros". El "nosotros" es la forma en la que vivenciamos el ser uno de una pluralidad de personas. El ser uno no suprime la multiplicidad y la diversidad de las personas. La diversidad es ante todo una diversidad del ser, como hemos reconocido que ella pertenece a la esencia del yo: el estar articulado en una

696* Hemos hablado ya de la dificultad coincidir la unidad del ser divino con la trinidad de personas (capítulo III, § 12).

697* Véase p. [720].

unidad más alta no suprime la unidad "monádica" de la vida del yo. Pero existe enseguida una diferenciación de la *esencia*: la comunidad específica que sirve de fundamento al ser-nosotros deja un espacio para una "manera de ser personal" que el yo no comparte con nadie. Tal diferenciación de la esencia no debe ser tomada en consideración cuando se trata de las personas divinas.

El "modo de ser personal" de Dios es el ser que *en cuanto tal* abarca todo es único y distinto de todo ser finito. Aquí no encontramos la contraposición de lo "universal" y de lo "particular", del mismo modo que la contraposición entre el ser esencial y el ser real está aquí eliminada. Toda la esencia es común a las tres personas. Así sólo queda la diversidad de las personas en cuanto tales: una unidad perfecta del nosotros que ninguna comunidad de personas finitas podría alcanzar. Y sin embargo, en esta unidad la distinción del yo y del tú, sin la cual ningún nosotros es posible. Junto a la manifestación del nombre divino "yo soy", se encuentra en el Antiguo Testamento esta fórmula a propósito de la creación: "Hagamos al hombre a nuestra imagen"⁶⁹⁸, que nuestros teólogos interpretan como la primera alusión al misterio de la Trinidad: conviene también notar las palabras claras del Salvador: "Mi Padre y yo somos uno"⁶⁹⁹. El nosotros en cuanto unidad constituida por el yo y el tú es una unidad superior a la del yo. Es, en su sentido más perfecto, una unidad del amor. El amor, en cuanto adhesión a un bien, es igualmente posible en cuanto amor a sí mismo. Pero el amor es más que tal adhesión, que tal "apreciación del valor". Es entrega de sí mismo a un tú, y ser uno en su perfección en base a la mutua entrega de sí. Puesto que Dios es el amor, el ser divino debe ser el ser-uno de una pluralidad de personas y su nombre "yo soy" equivale a "yo me doy enteramente a un tú", y por lo tanto también con un "nosotros somos".

El amor, en cuanto vida divina íntima, no puede ser sustituido por el amor entre Dios y las criaturas, [18] porque esto no puede nunca ser el amor en su suprema perfección (aun si se piensa en el amor alcanzado por la criatura en su perfección, es decir, en el estado de gloria). El amor supremo es un amor recíproco y eterno: Dios ama a las criaturas desde toda la eternidad, pero él de ninguna manera es amado por ellas desde toda la eternidad. Si no, el amor estaría sometido al cambio y a la imperfección de aquello que no puede recibir la plenitud; además, Dios estaría sujeto a las criaturas si el amor divino dependie-

698* Gn 1, 26.

699* Jn 10, 30.

ra de las criaturas. El amor entre Dios y la criatura sigue siendo entonces un amor imperfecto; ya que en la entrega de sí absoluto de la vida de gloria, Dios puede acoger en sí a una criatura, pero ninguna criatura —ni aun todas las criaturas juntas— puede comprender a Dios.

La vida íntima de Dios es el amor recíproco enteramente libre de todas las criaturas, inmutable y eterno de las personas divinas entre sí. Lo que se entrega recíprocamente es una única, eterna e infinita esencia que abraza perfectamente a cada una de ellas y a todas juntas. El Padre lo ofrece —desde toda la eternidad— al Hijo, en cuanto que lo engendra, y mientras el Padre y el Hijo se dan el uno al otro, el Espíritu Santo procede de ellos, como su amor recíproco y entrega.

Así, el ser de la segunda y tercera persona es un ser recibido, pero no es un ser que haya nacido, como el ser creado: es el ser *único* de Dios que es a la vez dado y recibido, el dar y recibir pertenece al ser divino mismo.

Se puede todavía intentar abordar el misterio del ser trinitario por otra vía; el ser de Dios es *vida*, es decir, un movimiento que se produce a partir de la interioridad propia desde dentro, en definitiva, un ser generador. No se trata de ninguna madera de un movimiento hacia la existencia como el del ser finito, creado, ni tampoco de un movimiento más allá de sí mismo como el del ser generador finito, sino de un movimiento eterno en sí mismo, de un eterno sacar de sí partiendo del fondo del ser propio infinito, como la entrega-regalo del yo eterno a un tú eterno, un eterno recibirse y darse correspondientes. Y puesto que el ser-uno que brota eternamente en este dar y recibir produce una vez más *en común* de sí lo que es dado y lo que es recibido —porque el ser-uno supremo como tal tiene que ser necesariamente fecundo—, el círculo de la vida interior de Dios se cierra, por consiguiente, en la tercera persona que es don, amor y vida.

6. *El Verbo divino y la creación*

Hasta el presente, la vida interior divina no ha sido más que el objeto de una comparación, en el intento de aclarar la relación entre el ser increado y el ser creado. Debemos todavía examinar esta cuestión más de cerca, puesto que es esencial para el ser divino ser un Dios en tres personas, y puesto que la Trinidad de las personas no podría estar desprovista de significado en lo que concierne a la relación de imagen entre el ser eterno y el ser finito⁷⁰⁰. Pero primero conviene tra-

tar de aclarar la cuestión, ya abordada a propósito de la división del ser, en la medida en que podemos apoyarnos en lo que hemos dicho ya. Las procesiones internas divinas dejan el ser todavía indiviso, pero la división ya está prefigurada en ellas. Ya hemos tratado más arriba la relación del Verbo divino con la creación⁷⁰¹. [19] En lo que concierne al Verbo divino o “sentido” (*Λόγος*) —el conocimiento divino de sí en persona— la Sagrada Escritura nos dice que por él fueron hechas todas las cosas y encuentran en él fundamento y conexión. Hemos interpretado esta “conexión” como relación de significado de todo ente en el Logos, como plan divino de la creación; la “subsistencia”, la hemos considerado como el ser-fundado de las cosas creadas en los arquetipos creadores que poseen en el Logos un ser a la vez esencial y real (y por consiguiente activo).

En lo que concierne a la solución de la dificultad de cómo conciliar la unidad y la simplicidad de la esencia divina con la pluralidad de las “ideas”, nos hemos apoyado en la interpretación tomista según la cual la pluralidad de las ideas se basa en la relación de la esencia divina única con la diversidad de las cosas. En este punto, hemos encontrado para el ser finito en el eterno todavía un doble sentido: el ser comprendido de todo lo finito por el espíritu divino y el ser fundado causalmente de todo lo finito en la esencia divina. Ciertamente conviene señalar aquí que “espíritu divino” y “esencia divina” son inseparables el uno de la otra y que la “comprensión espiritual” de todas las cosas reales y posibles significa, con respecto a Dios, al mismo tiempo su posición causal en el orden del ente que les corresponde. Sin embargo, subsiste la contrariedad de la esencia una y simple en cuanto realidad causal y de la diversidad que la reproduce, estando las dos contenidas en el saber universal de Dios.

Hemos hablado de un “doble rostro” del Logos, en la medida en que es a la vez la esencia divina conocida (la “imagen del Padre”), y el arquetipo y la causa primera de todo lo creado. Puesto que el plan de la creación —como todo en Dios— es eterno, por eso el Logos y la creación coinciden desde toda la eternidad, aunque la creación tenga un comienzo temporal y esté sometida a un desarrollo. Al engendrar el Padre al Hijo (o el “habló una palabra”) le encomienda la creación que él previó desde toda la eternidad. En esta creación está prevista la diversidad del ente en cuanto un todo ordenado y estructurado, y que el ser sea propio de cada parte, aunque siendo lo que une a lo demás.

⁷⁰¹* Capítulo III, § 10. Véanse los pasajes de la Escritura citados allí: Jn 1, 1 y ss. y Col 1; 17.

⁷⁰⁰* Véase el capítulo VII, § 6.

7. Distinción entre ser eterno y ser temporal, ser esencial y ser real, ser real y ser posible, forma y contenido

El tiempo pertenece al "orden" de la creación como algo, por lo cual lo finito se distingue de modo característico de lo eterno. Pues, si hemos encontrado también un sentido de la finitud que no tiene ni comienzo ni fin en el tiempo —la delimitación material de la diversidad de las unidades de significado—, así, sin embargo hay que entender su delimitación frente a la unidad del ser divino como algo ordenado hacia una realización temporal. Con esto, la contraposición del *ser esencial y real* y de la *posibilidad* está prefigurada en un doble sentido: posibilidad en cuanto ser fundado de lo real-temporal en el ser esencial de las unidades de sentido delimitadas (posibilidad esencial), y posibilidad como grado preliminar a una realidad más alta (potencialidad frente a actualidad), como modo inferior [20] del ser temporal.

Ser temporal-real no es realidad acabada (= acto puro), sino una realización de posibilidades esenciales que tiene un principio y un progreso. A esto corresponde la contraposición del *ser autónomo y del ser dependiente*: el inicio de la realización es un paso de la posibilidad esencial a la realidad temporal, o la entrada en la existencia temporal; a la realización progresiva pertenece un ente que lleva en sí posibilidades no realizadas: algo que no es todavía lo que debe ser, pero que ya está determinado en su deber ser, y así su desarrollo está ya diseñado de antemano. Lo real-temporal es un *ser colocado sobre sí mismo y determinado en cuanto a la esencia* (ὀνεία = sustancia): Sus posibilidades no realizadas (potencias) están fundadas en él, y su participación del ser de él. La realización de ellas se identifica con la realización de él y, con esto, con su propio paso a un grado superior del ser.

La separación de *forma* y de *contenido* pertenece al *ser finito* en cuanto *ser delimitado objetivamente*. La forma vacía es la línea objetiva de delimitación que permite al ser separarse exteriormente de otros (en cuanto es él mismo) y ordenarse interiormente como una estructura de partes constitutivas diferentes objetivamente. La forma vacía del ente independiente es la del *objeto* (en el sentido estricto) o la del *sopORTE* del quid y del ser (*hypóstasis - subsistens*).

VII

IMAGEN DE LA TRINIDAD EN LA CREACIÓN⁷⁰²

§ 1. PERSONA E HIPÓSTASIS

La búsqueda del sentido del ser nos ha conducido al ser que es autor y aquieto de todo ser finito. Él se revela a nosotros como el ser en persona y más aún, como el ser en tres personas. Si el Creador es el arquetipo de la creación, ¿no se debe encontrar en la creación una imagen, aunque lejana, de la unidad trinitaria del ser originario? Y por lo tanto, ¿no sería posible llegar a la comprensión más profunda del ser finito?

Históricamente se deja ver que los intentos para captar conceptualmente la doctrina revelada de la Santísima Trinidad dieron lugar a la formación de los conceptos filosóficos de "hipóstasis" y de "persona". Gracias a estos conceptos, se ha adquirido algo esencial no sólo para la comprensión de la revelación de Dios en tres personas, sino también para la comprensión del ser humano y, en una palabra, lo real-cósmico. Desde este aspecto tratamos ahora de ayudarnos de la Revelación para el cono-

^{702*} Santo Tomás ha hecho una distinción entre *vestigio* e *imagen*. Habla de *vestigio* (o huella) cuando sólo la *causalidad* de la causa puede ser deducida del efecto (como se deduce el fuego por el humo), y solamente de la *imagen* cuando en el efecto se muestra una *representación* de la causa por una forma que le es semejante (como la estatua de Mercurio representa a Mercurio). Con *Agustín* encuentra la huella de la Trinidad en toda la creación, pero su imagen sólo en las criaturas dotadas de razón, que poseen inteligencia y voluntad (*Summa theologica*, I, q.45, a.7). Sin embargo, encontramos también cierta posibilidad de imagen en lo que santo Tomás muestra como huella de la Trinidad (véase en este capítulo el § 6 y ss), y hablaremos por tanto simplemente de imagen.

cimiento del ser finito. Se podría considerar los quince libros del "De Trinitate"⁷⁰³ de san Agustín como el fundamento de toda la doctrina trinitaria ulterior. En esta obra, él se esfuerza por elaborar primero con claridad el contenido de la doctrina revelada y de trazar enseguida caminos para que comprenda el entendimiento. La doctrina de la fe señala la unidad de la "sustancia" (esto es, de la esencia) en las tres personas: así ellas son totalmente iguales y son uno. Se diferencian por las "relaciones": el Padre "engendra" al Hijo, el Padre y el Hijo "exhalan" al Espíritu Santo. A esta distinción se añade todavía la diferencia en la aparición temporal de la segunda y de la tercera persona: sólo el Hijo nació de la Virgen, fue crucificado, murió y fue sepultado; sólo el Espíritu Santo apareció bajo las formas de paloma y de lenguas⁷⁰⁴. Estos fenómenos no deben identificarse con las personas mismas ni sus diferencias considerarse por lo tanto como diferencias de las personas, pero indican como "signos" su diferenciación⁷⁰⁵. En particular, aceptar la naturaleza humana en la unidad de la persona de Cristo presupone la división de las personas divinas. Ahora bien, es muy difícil para nosotros captar las diferencias de las personas; podemos incluso decir que son [21] inasibles para nosotros. Si ponemos la diferencia de las personas en sus "relaciones", entonces tenemos que pensar que esta palabra "relaciones" no significa aquí lo mismo que para las cosas finitas. Agustín trata de aclarar esta dificultad mostrando que las relaciones en la Trinidad no son ni sustancia ni accidente⁷⁰⁶. No son sustanciales, porque todo lo que se dice de Dios sustancialmente (es decir, como perteneciente a su esencia) —y esto es todo fuera de las relaciones— vale para las tres personas y para cada una sin consideración de las otras. Estos dos factores no conciernen a los nombres de las personas divinas⁷⁰⁷. Las relaciones no pueden ser accidentales, puesto que no son mutables como toda cosa finita, cosa propia de los accidentes en cuanto tales. Así, es necesario distinguir de la sustancia (aquí οὐσία = essentia) la hipóstasis en cuanto su soporte⁷⁰⁸. A la unidad de la sustancia se contraponen una trinidad de soportes. Si los llamamos perso-

703* MIGNE, P. L., 42.

704* Op. cit., I, 4.

705* Ibid., II, 9.

706* Op. cit., V, 2 y ss.

707* En sí es posible llamar "Padre" a cada una de las personas divinas en relación con todos los "hijos de Dios". Se podría también llamar "Espíritu Santo" a cada una de las personas divinas ya que cada una es espíritu y es santa. Pero el término "Hijo" no puede convenir más que a la segunda persona, y el de "Doni" más que a la tercera persona (Op. cit., V, 11).

708* Op. cit., V, 8.

na, es solamente una manera de expresar en palabras humanas lo inefable⁷⁰⁹. Todo lo que llamamos generalmente *persona* —hombres— ángeles— es "rationalis naturae individua substantia" (seres particulares de una naturaleza dotada de razón)⁷¹⁰ en el sentido en que contiene en su quid algo de "inmediato", algo que no comparte con otro. Ahora bien, aquí nos encontramos ante tres personas que poseen en común todo su quid y de las que ninguna es posible sin las otras⁷¹¹. Y las tres personas no son más que una sola: la perfección infinita, propia de cada uno, y que no puede ser aumentada⁷¹².

A la cuestión que concierne a la aplicación del nombre de "persona" a Dios, santo Tomás responde:

"Persona significa lo que en toda naturaleza es perfectísimo, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional (subsistens in rationali natura). Por eso, como a Dios hay que atribuirle todo lo que pertenece a la perfección por el hecho de que su esencia contiene en sí misma toda perfección, es conveniente que a Dios se le dé el nombre de persona. Sin embargo, no en el mismo sentido con que se da a las criaturas, sino de un modo más sublime"⁷¹³.

Hemos indicado ya que se trata del empleo de una palabra por "analogía"⁷¹⁴. Este empleo análogo —según Tomás— debe extenderse igualmente al sentido originario de la palabra "persona", con el significado de los diversos papeles en una pieza de teatro⁷¹⁵. En ese sentido el nombre de persona no conviene a Dios según su etimología, sino con relación a lo que debe expresar.

"Pues, porque en las comedias y tragedias se representaba a personajes famosos, se impuso el nombre de persona para indicar a alguien con dignidad. [...] Por lo cual algunos definen la persona diciendo que es la *hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad* (proprietas distincta ad dignitatem pertinente). Como quiere que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad,

709* Op. cit., V, 9.

710* TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I, q. 29, a. 1, l. [Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p. 320].

711* AUGUSTINUS, op. cit., VI, 7.

712* Op. cit., VI, 8.

713* *Summa theologica*, I, q. 29, a. 3, Corp. [Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p. 326].

714* Véase el capítulo VI, § 4, 4.

715* En realidad las máscaras a través de las cuales "re-sonaban" las palabras de los actores.

todo individuo de naturaleza racional es llamado persona [...]. Pero la dignidad de la naturaleza divina supera toda dignidad. Por eso, en grado sumo a Dios le corresponde el nombre de *persona*⁷¹⁶.

Tomás aplica también a Dios el nombre de "hipóstasis", sin identificarlo con "persona". [22] La distinción es importante para nosotros. La determinación del concepto *ὑπόστασις* se da en la relación con el concepto de "sustancia". De esta manera, la interpretación de sustancia = *essentia*⁷¹⁷ es eliminada en provecho de esta otra: "subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae" (un objeto que en cuanto es subsistente por sí mismo pertenece al género de la sustancia).

"Hay también tres nombres con los que se expresa algo y que corresponden a la triple consideración que puede hacerse de la sustancia, a saber: *realidad natural*, *subsistencia* e *hipóstasis* (res naturae, subsistentia, hypostasis). Pues por existir por sí mismo y no estar en otro es llamada *subsistencia*⁷¹⁸, pues decimos que subsiste lo que existe en sí mismo y no en otro. Por ser supuesto (supponitur) de alguna naturaleza común es llamada *realidad natural* (res naturae). Así, *este hombre* es una realidad natural humana. Por ser supuesto de los accidentes es llamada *hipóstasis* o *subsistencia*. Estos tres nombres son comunes a todo género de sustancias. El nombre de persona sólo lo es en el género de las sustancias racionales⁷¹⁹.

"Persona" es aquí un concepto más estricto, el hecho de estar dotado de razón constituye la diferencia específica⁷²⁰. Si uno se atuviera estrictamente a las diferencias de significado de las palabras *res*, *subsistentia*, *hypostasis*, no se debería llamar *hipóstasis* a las personas divinas, puesto que no son soportes de accidentes⁷²¹. Sin embargo, se ha hecho corriente tomar "hipóstasis" en el sentido de "subsistencia". Y en ese sentido corresponde también a las personas divinas. Pero es necesario observar en qué sentido se deba comprender "subsistere".

716* Op. cit., q.29, a.3 ad 2, corp. [Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p. 326].

717* Tal como se le encuentra en Tomás, en "De ente et essentia".

718* Correspondientemente a nuestra distinción estricta entre ente y ser preferimos decir aquí subsistente (subsistens).

719* *Summa theologica*, I, q.29, a.2 corp. [Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, pp. 324-325].

720* Pero Tomás menciona que es usual entre los griegos emplear también "hipóstasis" en este sentido más estricto (Op. cit., a.2 ad 1).

721* Esta objeción fue relatada en la q.29, a.3, 3.

Tomás dice: lo que es en sí mismo y no en otro. Si quisiéramos interpretar esto como "autonomía", no correspondería a las personas divinas en su diferencia entre ellas y de la esencia divina, puesto que ninguna de ellas puede estar sin las otras y sin la esencia común a todas. Ya hemos puesto el término "soporte" por hipóstasis.

Pero la palabra "soporte" (suppositum) ya ha sido empleada en dos significados que no coinciden con el sentido aquí exigido: la cosa ha sido llamada el soporte de una naturaleza general y el soporte de sus cualidades. Ninguna de estos dos significados se puede aplicar a las personas divinas: no existen en ellas cualidades (distintas de la esencia); y la esencia divina no es una "naturaleza universal" que se "individualiza" en las personas, sino algo singular y único que les es común. Lo que es "soportado" es la esencia divina, una, indivisible, y las personas constituyen sus soportes. Esta noción de soporte de esencia me parece muy significativa para la estructura de todo ente.

En los esfuerzos por comprensión de la Santísima Trinidad debería ser necesario definir netamente este concepto. Pero aquí no conviene considerar una materia diferente como "soporte" de una forma universal de esencia para distinguir las personas entre sí (como en el caso de las cosas corporales), ni una diferencia de contenido en las diversas formas en cuanto "soportes" de diversas cualidades (como en los espíritus puros creados): la [23] espiritualidad, la unidad y la simplitud de la esencia divina no dejaban otra cosa que un soporte totalmente desprovisto de materia y de contenido; un soporte que no es más que soporte, en cuanto forma vacía de plenitud esencial. Hemos llegado a esta forma vacía del soporte por conexiones completamente diferentes. El "yo puro" nos ha parecido ser como "soporte" del contenido de la vivencia, la persona (finita), como soporte de su particularidad, la forma de la cosa como soporte de su llenura de contenido y en la concepción más general del ente en cuanto tal el "objeto" o el "algo" como nos ha parecido como el soporte del quid y del ser.

Ahora creemos haber llegado al arquetipo de estas diferentes formas de soporte y pensamos poder captarlas en relación a él y en relación mutua de unos con otros. Ciertamente nos encontramos de nuevo aquí delante del hecho de que el arquetipo y la copia están separadas la una de la otra por una distancia infinita. Pero esa distancia y la inasibilidad del arquetipo no cambian en nada el hecho de que el sentido de la copia está determinado por él. La contraposición entre una sola esencia y tres personas nos conduce a la eliminación de la forma vacía; pero precisamente aquí forma y plenitud representan una uni-

dad indivisible. También en otra parte forma y plenitud dependen recíprocamente la una de la otra: todo ente es una forma llena o una plenitud formada. Pero la forma particular no está ligada inmutablemente a su propia plenitud: puede producirse un cambio como la transformación parcial del contenido y un cambio de esencia — como límite extremo — en el que el soporte permanece pero asume otra esencia. En Dios no hay ni cambio ni transformación. Forma y plenitud son en Él inseparablemente una. No se puede pensar en ninguna otra plenitud que se pudiera unir a esta forma, ni en ninguna otra forma que pudiera abarcar esta plenitud.

§ 2. PERSONA Y ESPÍRITU

La búsqueda del sentido del ser nos ha llevado hasta el primer ser: al “ser en persona”, y también en tres personas. Para comprenderlo en la medida en que es todavía posible una comprensión, y para obtener una nueva comprensión del ser finito, partiendo del primer ser, hemos aclarado lo que es necesario entender por “persona”. Pero el ser persona en cuanto tal y por consiguiente el primer ser mismo siguen siendo para nosotros totalmente oscuros si no llegamos a poner en una mayor claridad otra cosa más de lo que hemos ya considerado, a saber, la *esencia del espíritu*. Se ha concebido el ser divino como espiritual. Y si hemos considerado la persona en cuanto soporte de una naturaleza dotada de *razón*, así su naturaleza espiritual aparece entonces expresada también, pues “espíritu” y “razón” parecen convenir uno al otro inseparablemente. Ahora bien, ¿qué significa “espíritu”? Ya hemos tratado de buscar un acceso a esta pregunta desde diversos aspectos⁷²². Hemos designado lo espiritual como lo no espacial y lo no material; como lo que posee un “interior” en un sentido completamente no espacial y permanente “en sí”, en cuanto sale de sí mismo. Este “salir de sí” le es de nuevo esencialmente propio: no como si no tuviera un “en sí”, sino porque entrega enteramente su *él mismo* sin perderlo, y en esta entrega se manifiesta enteramente — en contraposición a la soledad anímica. En la entrega de sí total de las personas divinas, en la cual cada una se enajena enteramente de su esencia [24] y, sin embargo, la conserva perfectamente, cada una está enteramente

722* Véase el capítulo IV, § 3, 20 y § 4, 8.

en sí misma y enteramente en las otras, tenemos ante nosotros el espíritu en su realización más pura y perfecta. La divinidad trina es el verdadero “reino del espíritu”, simplemente lo “supraterreno”. Toda espiritualidad o capacitación del espíritu por parte de las criaturas significa una “elevación” en este reino, aunque en sentidos diferentes y diversas maneras.

Sin embargo, también las otras formas fundamentales del ser tienen en el reino del espíritu su arquetipo, y no puede ser de otra manera si el reino del espíritu coincide con el primer ser, y si *todo* ser significa una “participación” del primer ser, de éste toma su punto de partida y se encuentra prefigurado en él. Si llamamos “cuerpo vivo” a un ente que posee su esencia en una configuración “resultante”, debemos decir que Dios tiene un verdadero cuerpo vivo (naturalmente no un cuerpo material sino un cuerpo espiritual), porque posee toda la plenitud de su esencia en una figura realizada, manifiesta, luminosa y, a pesar de su infinitud como circunscrita con Él mismo, puesto que es dueño de sí mismo. Aquí no existe nada de “pre-real”, nada que esté primero en la espera de la configuración. Y sin embargo, lo anímico, en cuanto “creador” y “fuente de vida”, encuentra también su arquetipo en Dios, puesto que la vida divina se nutre de sí misma eternamente de forma nueva, y brota de su propia profundidad⁷²³. Si la vida divina estuviese fija e inmóvil, no sería *vida*; es, sin embargo, *la vida*, y toda vida terrena no es más que una imagen lejana. Las tres formas fundamentales del ser real en su unidad, ¿no deberían estar ligadas de la manera más estrecha a la Trinidad? Al Padre, de quien proceden todas las cosas, pero que él mismo sólo es de sí mismo, —al Creador— respondería el ser anímico, al Hijo, en cuanto forma “nacida” configuración de la esencia, correspondería el ser corporal; pero el libre y desinteresado exhalar merece en un sentido particular el nombre de “espíritu”. Así encontramos en todo el ámbito de lo real, un despliegue trinitario del ser.

¿Cuál es el lazo entre la espiritualidad y lo correspondiente a la persona? Por persona hemos entendido el soporte de la esencia y específicamente el soporte de una naturaleza *dotada de razón*. El hecho de poseer la razón distingue a la persona de la hipóstasis en cuanto soporte de la esencia en el sentido amplio. Si existe entre las dos una diferencia verdadera, —éste tendrá que ser el caso si una “forma vacía” y su “llenura” no sólo están unidas exteriormente, sino ligadas esencial-

723* Véase H. CONRAD-MARTIUS, *Realontologie*, nota, pp. 94 y ss.

ser espiritual impersonal⁷²⁴, y si aquello cuyo soporte es la persona tiene que ser necesariamente un ser puramente espiritual⁷²⁵. Esto depende de otra cuestión, a saber, cómo la persona es el soporte de su "esencia". Cuando entendemos a la persona como yo y el yo como soporte de su propia vida, hemos llegado a caracterizar la manera particular en la que la persona es el soporte de su *vida*. En Dios no hay ninguna diferencia entre vida y esencia, ni tampoco entre ser y esencia. Pero en donde esencia y vida no coinciden, entonces el "soportar" de uno y del otro significa algo diferente.

§ 3. EL SER-PERSONA DEL HOMBRE

Así hemos sido conducidos a la particularidad del ser-persona de las personas creadas y finitas. Los espíritus puros en cuanto tales están evidentemente más cerca de Dios que los hombres. En razón de la mayor simplicidad de su esencia, la investigación referente a este tema parece también más fácil. Sin embargo, es completamente natural que tomemos nuestro punto de partida donde nos está más próximo, a saber, la naturaleza humana. Y desde el punto de vista puramente objetivo, ella tiene un lugar especial, porque —precisamente por el nexo entre el espíritu y la materia— toda la creación está comprendida en ella. Si hablamos aquí de la "naturaleza" del hombre, con esto nos referimos a la esencia del hombre en cuanto tal, y está comprendido aquí el hecho de que él es persona. La esencia es, según nuestras anteriores investigaciones, [26] la quiddidad, lo que hace que el hombre sea hombre. ¿Qué pertenece al ser-hombre del hombre, y en qué sentido se puede decir que "soporta" su ser hombre?

1. *El ser humano en cuanto cuerpo vivo, alma y espíritu. Característica de la vida espiritual del hombre*

El ser humano es un ser corporal vivo-ánimico-espiritual. En cuanto el hombre es espíritu según su esencia, sale de sí mismo con su "vida espiritual" y entra en un mundo que se le abre, sin perder nada de sí mismo. "Exhala" no sólo su esencia —como toda hechura

724* Véase el § 4 de este capítulo.

725* Véase el apartado siguiente.

mente— entonces, no solamente la naturaleza sino también el "soportar" deben ser algo particular en una persona. Anteriormente hemos llamado al "yo" soporte de su vida: Es aquello de lo que brota la vida interior ("vida interior" en cuanto contraposición a lo que se "mañina" en la configuración material de los llamados "seres vivos"); es lo que vive *en* esta vida y la experimenta como *suya*. Es evidente que es diferente aquí el soportar de la del soporte de la esencia en una cosa: la "vida" no sólo es soportada, sino que el soportar mismo es vida y a esta vida pertenece un ser consciente de sí misma, aunque no sea necesariamente un "conocer" de sí mismo (en el sentido estricto de una captación conceptual) ni una "conciencia" constituida de manera que de ahí puede surgir un conocimiento conceptual. Hay por consiguiente una vida del yo, y un correspondiente [25] "ser consciente" que no es un comprender y un entender de sí mismo. Por eso no se puede hablar aquí ni de "percepción" ni de *razón*. En efecto, hablamos de razón donde domina una legalidad interna del ser y es comprendida. Seguramente, cuando un ente es regido por la legalidad inteligible y se conforma con ella pero que no puede comprenderla, hablamos de razón escondida.

Pero se llama *dotada de razón* a una criatura que puede comprender la normalidad de su ser propio y según esto puede orientarse con su comportamiento. Además corresponde el *entendimiento* como don de comprensión y la *libertad* como el don de configurar por sí mismo el propio comportamiento. Si el hecho de poseer la razón pertenece al ser persona, entonces la persona en cuanto tal debe tener entendimiento y libertad. Llegamos así a la separación del yo y de la persona: no cada yo debe ser necesariamente un yo personal. Al contrario, toda persona debe ser un yo: es decir, ser consciente de su ser propio, puesto que esto pertenece a la dotación de la razón. Lo que interesa en nuestro contexto es comprender la especie particular de "soporte" que se encuentra en el ser persona. Si pertenece al yo como tal el que su vida brote de él y que experimente esta vida como la suya propia, entonces el yo personal debe poder además comprender su vida y configurarla libremente desde sí mismo. Así comprendemos que Dios, quien en su libertad perfecta configura su propia vida y que es enteramente luz (al que no hay nada escondido), debe ser persona en el sentido más elevado. Puesto que la vida personal es un salir desde de sí y al mismo tiempo un ser y un permanecer en sí mismo, pero ambos aspectos caracterizan la esencia del espíritu, por eso el ser personal es igualmente un ser espiritual. Pero hay que preguntarse todavía si ser personal y ser espiritual simplemente coinciden: si es concebible un

real— de una manera espiritual expresándose él mismo de modo inconsciente: además actúa personal y espiritualmente. El alma humana *en cuanto* espíritu se eleva en su vida espiritual por encima de sí misma. Pero el espíritu humano está condicionado por lo que le es superior e inferior: está inmerso en un producto material que él anima y forma en vista de su configuración de cuerpo vivo. La persona humana lleva y abarca “su” cuerpo vivo y “su” alma, pero es al mismo tiempo soportada y abarcada por ellos. Su vida espiritual se eleva de un fondo oscuro, sube como una llama de cirio brillante pero nutrida por un material que él mismo no brilla. Y brilla ella sin ser absolutamente luz: el espíritu humano es visible para sí mismo, pero no es del todo transparente; puede iluminar otra cosa sin atravesarla enteramente. Ya hemos conocido sus oscuridades⁷²⁶: él conoce por su propia luz interior su vida presente y en gran parte lo que era antes su vida presente, pero el pasado comporta lagunas y el porvenir no puede ser previsto con probabilidad segura sino parcialmente, en gran parte es indeterminado e incierto, aunque también es perceptible en esta indeterminación y en esta incertidumbre; origen y meta son absolutamente inaccesibles (si nos atenemos a la conciencia que depende de la vida misma sin ayudarnos de la experiencia de otros, del pensamiento que juzga y deduce verdades de fe; son medios de los cuales el espíritu puro no tiene necesidad para conocerse a sí mismo). Y la vida presente inmediatamente cierta es el cumplimiento fugaz de un instante que cae rápidamente y pronto se nos escapa por completo. Toda la vida consciente no se identifica con “mi ser”; se parece a una superficie iluminada por encima de una profundidad sombría, que se manifiesta a través de esta superficie. Si queremos comprender el ser persona del hombre, debemos intentar penetrar en esta profundidad sombría.

2. *Vida del yo y ser corporal-anímico*

Hemos hablado de un doble más allá, en el que el espíritu humano penetra en su vida despierta y consciente: el mundo exterior y el mundo interior. (Por encima de ambos ámbitos, hay caminos que conducen a al “superior” más allá del ser divino). El mundo “exterior” puede ser entendido en dos sentidos: o bien todo lo que no “me”

⁷²⁶* En cuanto que ellas conciernen a la comprensión inmediata de la propia vida; no nos ocupamos aquí de las lagunas y de las insuficiencias en el conocimiento de objetos extraños al yo.

pertenece, a la unidad “monádica” de mi ser, y en este caso comprendería también los mundos interiores de otros espíritus; o bien lo que es sólo accesible a la percepción exterior, al mundo del cuerpo con todo lo que le pertenece: en este caso los mundos interiores de otras personas pertenecerían también al mundo “interior”. [27] Limitamos nuestra consideración primero al mundo interior propio. Con esto entendemos ahora no sólo la vida consciente del yo —la vida presente y, a partir de ella, la vida pasada y futura, la unidad de la *corriente de vivencia*— sino también lo que no es inmediatamente consciente y de donde surge la vida consciente. Yo reflexiono sobre una cuestión difícil y trato en vano de encontrar una solución. Finalmente, lo abandono, puesto que hoy “estoy atolondrado”. No puedo percibir mi atolondramiento por los sentidos externos (hacemos abstracción de los aspectos perceptibles exteriormente de lo que puede dar al cuerpo); ella no puede no serme “inmediatamente consciente”, como el hecho de reflexionar, cuyo proceso se me manifiesta. Pero la “experimentación”, ella se me comunica de la misma manera como experimento un cuchillo sin filo que rehusa cortar el pan. Con Husserl llamamos “percepción interna” a la forma más originaria de tal experiencia, que siendo el punto de partida de juicios y conclusiones ulteriores y, que —conservada en la memoria— nos conduce a reunir un conjunto sólido de experiencias que nos permiten “conocernos a nosotros mismos”. Es completamente distinta de la conciencia que acompaña inseparablemente la vida del yo (como vida del “yo puro”), pero desempeña un papel indispensable para ello. Lo que percibo interiormente y conozco siempre mejor en el curso de mi vida es un algo cósmico: tiene cualidades estables (dones del entendimiento, por ejemplo, una facilidad más o menos grande de comprensión, precisión de juicio, capacidad de descubrir relaciones), estados cambiantes de una duración más o menos larga (alegría y disposición para emprender cosas o tristeza e inhibición), actúa de diversas maneras, sufre influencias externas y ejercita él mismo una irradiación que supera su propio mundo interior y se inserta así en el conjunto causal de todo el mundo de la experiencia. He aquí sólo algunas indicaciones para atraer la atención sobre un ente de estructura sumamente complicada. La pequeña vivencia de donde hemos partido podrá conducirnos todavía más lejos en diferentes direcciones. He constatado que *hoy* estoy atolondrado. Entonces: he sido más listo en otra ocasión, y espero serlo de nuevo mañana. No se trata de una cualidad que no se puede cambiar, sino de una textura pasajera. Y creo igualmente conocer la razón de esto: mi cabeza está hoy tan pesada, como si la

cupriera una neblina. Esta constatación nos obliga a dirigir nuestra mirada a un área enteramente nueva: el hecho de que la cabeza tiene relación con el pensamiento, concierne a la gran serie de cuestiones sobre la relación entre el alma y el cuerpo vivo. ¿Qué es el alma? ¿Qué es el cuerpo vivo? ¿Es el alma un algo cósmico que percibo y que experimento interiormente o es el todo constituido de un cuerpo vivo y de un alma? Se presenta un conjunto de preguntas inquietantes. Tratemos sólo de penetrar en ellas hasta el punto en que se hace perceptible la particularidad de la persona humana, y con ello simplemente la del ser-hombre.

[28] La cabeza, así como el cuerpo entero, es una cosa física, perceptible para los sentidos externos. Pero en esta mi percepción estoy sometida allí a limitaciones extrañas que no aparecen a propósito de otros cuerpos: frente a él no poseo una libertad entera de movimiento, no puedo observarlo por todos los lados, puesto que no puedo “separarme de él”. Para ello no dependo respecto a él de la percepción externa. Lo percibo también desde dentro. Por ello es el “cuerpo vivo” y no sólo la masa corporal, y es “mi” cuerpo vivo, como nada exterior no es “mío”, porque habito en él como en mi domicilio “innato”, y siento lo que pasa en él y con él, y al mismo tiempo con este sentir lo percibo. El sentir de los procesos corporales es tan “vida mía” como mi pensar y mi alegría, aunque se trate de manifestaciones vitales de una especie totalmente diferente. El frío que recorre mi piel, una presión en la cabeza, el dolor en un diente, —todo esto no lo realizo como una actividad voluntaria de pensamiento y tampoco sube de mi profundidad interior como la alegría, sino que yo estoy en ello: lo que toca mi cuerpo vivo me toca también a mí y precisamente allá donde lo toca—estoy presente en todas las partes de mi cuerpo en donde siento algo presente. El hecho de sentir puede sobrevenir de forma *impersonal*: como pura percepción sensible, que no alcanza propiamente hablando al yo espiritual. Naturalmente en tanto es alcanzado en cuanto el percibir o sentir se hace consciente, de modo que puede considerarlo (espiritualmente) y constatarlo. Pero sentir y hacerse consciente son dos cosas diferentes. Partiendo de allí llegamos a comprender la posibilidad de una vida pura de sensaciones que no toma jamás la forma de la vida del yo personal como podemos suponerlo en los seres puramente sensitivos. Por otra parte, los procesos corporales *pueden* ser incluidos en la vida personal; cada paso, cada movimiento de la mano, tomados libre e intencionalmente, constituyen actos personales, en cuya unidad el cuerpo vivo actúa y es sentido y comprendido como co-agente. En cuanto instrumento de mis actos, el

cuerpo pertenece a la unidad de mi persona⁷²⁷. El yo humano no es solamente un “yo puro”, ni únicamente un yo espiritual, sino también un yo corporal.

Ahora bien, lo que es corporal no es jamás *meramente* corporal. Lo que diferencia el cuerpo vivo de una simple masa corpórea es la existencia de un *alma*. Allí en donde hay un cuerpo vivo, existe también un alma. Y al revés: donde hay un alma, allí hay también un cuerpo vivo⁷²⁸. Un objeto físico sin alma es sólo una masa corporal y no un cuerpo vivo. Un ser espiritual sin cuerpo físico es puro espíritu y no alma. Quien no quiere hablar de “alma” a propósito de las plantas no debe tampoco concederles un cuerpo vivo. Deberá emplear otro término para distinguir estos productos materiales animados de las otras cosas inanimadas. Hemos conocido la concepción tomista del alma que —con Aristóteles— ve en el alma la forma esencial de todo ser viviente y distingue diferentes grados de esta forma; según se trata sólo de una estructura material viviente o igualmente una vida “interior”, y si esta vida interior es solamente sensitiva o también [29] espiritual. Según esta jerarquía de sus acciones, las almas de la planta, del animal y del hombre se distinguen unas de otras (alma vital, alma sensitiva y alma racional), y de tal manera que el alma superior realiza la obra del grado inferior, agregando lo que es su tarea particular. Hemos explicado el sentido de la forma⁷²⁹ diciendo que da al ente su determinación de esencia: en la hechura material muerta sólo hay que entender lo que establece la particularidad especial de su ser material, su modo especial de la configuración, llenua espacial, del movimiento y del obrar, y el sentido espiritual que se manifiesta en la particularidad de su expresión espacial de formas. La peculiaridad diferenciante de las formas *vivas* respecto a las formas inanimadas es su fuerza superior a la materia, capaz de unir una diversidad de hechuras materiales ya existentes, de transformarlas y de configurar un todo articulado; y la unidad así elaborada es mantenida en un metabolismo continuo y así se prolonga. Su “*ser es vida, y vida es configuración de la materia* en

^{727*} No sólo en esta propiedad, pero los consideramos en primer lugar en este sentido.

^{728*} La separación de cuerpo y alma en la muerte es el seccionamiento de una unidad natural y no puede anular su pertenencia. Las dos partes pierden algo de su naturaleza.

^{729*} En el sentido aristotélico-escolástico de la palabras no se entiende como “forma vacía”. Véase a este respecto el capítulo IV, especialmente la relación en el § 5.

tres grados: transformación de materias constitutivas, *autoconfiguración y procreación*”⁷³⁰.

Es necesario considerar bien lo que distingue la “vida” en este sentido—el ser de las hechuras materiales vivas en *cuanto* vivas—de la vida de los puros espíritus. La *vida vinculada a la materia* es el devenir de un ente que debe primero entrar en posesión de su esencia que se “desarrolla” y que está en vía de llegar a ser plenamente él mismo. Vida espiritual es un despliegue de la esencia en cuanto a la actividad de lo que es perfecto en su manera de ser⁷³¹. De nuevo nos encontramos ante una “analogía”: el nombre de “vida” no es simplemente utilizado en un doble sentido, sino que tiene aquí y allí un contenido común. En ambos casos se trata de un ser que posee un movimiento autónomo que proviene del fundamento de su propia esencia. En uno de los casos es un movimiento en el que el ente—en cuanto que está en devenir—se vuelve sobre sí mismo; en el otro caso, es un movimiento en el que sale—en cuanto acabado—desde sí mismo, se entrega sin por ello perderse: se trata de “copias” que “participan” más o menos perfectamente de la plenitud de vida del ser divino.

Hemos considerado (con Hedwig Conrad-Martius) que la particularidad del *alma* consiste en ser el *propio núcleo* del ser vivo y la fuente escondida de donde toma su ser para aparecer como figura visible⁷³². El material inanimado es un real subsistente y autónomo, configurado de una manera especial y uniforme, pero no a partir de su propio núcleo desde un interior. En el caso del espíritu finito puro, por su parte, no se puede hablar de un núcleo del ser, porque no posee un “exterior”, ligado naturalmente, que correspondería al interior de donde sería formado, todavía configurado a partir de un fondo escondido.

Reafirmamos en primer lugar el significado, según el cual el “alma” es el núcleo del ser de las hechuras materiales vivas, de todo lo que lleva “en sí la potencia de autoconfiguración”⁷³³. Pero una realización todavía más propia del nombre de “alma” se encuentra allí, donde el “interior” no es sólo el punto central y [30] el punto de partida de la configuración exterior, sino donde el ente se abre hacia el interior, donde la “vida” no es ya solamente una configuración de materia sino un ser en sí mismo, donde cada alma es un “mundo inte-

730* Véase el capítulo IV, § 5, 1.

731* Véase el capítulo IV, § 5, 2.

732* Véase el capítulo IV, § 4, 2 y § 5, 2.

733* Véase el capítulo IV, § 5, 2.

rior” cerrado en sí mismo aunque no sin estar desvinculado del cuerpo vivo y del conjunto de todo el mundo real. Es ya la simple alma sensitiva que no tiene una vida espiritual comparable con los espíritus puros. Su vida anímica está completamente ligada al cuerpo vivo y no se eleva por encima de la vida corporal como un ámbito separable de significado autónomo. Experimenta y siente lo que le pasa al cuerpo; y la respuesta viene de dentro, del núcleo de la vida con movimientos y con acciones instintivas, que sirven a la conservación y el crecimiento de la vida corporal. Sin embargo, no sería correcto considerar el alma del animal como una “organización” al servicio del cuerpo vivo y como subordinada a él. Aquí hay equilibrio entre lo externo y lo interno, mientras que en la planta lo externo prevalece netamente y en el hombre el alma tiene una vida separable del cuerpo y una significación propia. El animal es una unidad de configuración físico-anímica, su modo de ser se expresa de dos maneras, a saber, en las cualidades de cuerpo vivo y en sus cualidades anímicas, y se manifiesta en su comportamiento corporal y anímico. Se mantiene como este todo dentro de todo lo que le rodea y en cuanto todo se relaciona según su propia manera de ser. Se despliega dando con su comportamiento una respuesta a las impresiones exteriores. Es un centro vivo en donde todo converge y de donde todo toma su punto de partida: el juego de “excitaciones” y de respuestas constituye la *vida del yo*. Pero no es ni una vivencia consciente ni una libre toma de posición: este yo está entregado al “engranaje” de su vida; depende de él y no está establecido como persona ni por debajo ni por encima de una manera personal.

3. *Cuerpo vivo, alma, espíritu. “Castillo interior”*

En el alma humana se ha operado este establecimiento. La vida interior es aquí un ser consciente, el yo un ser despierto, cuyo ojo espiritual mira hacia el interior y hacia el exterior: puede asumir comprendiendo todo lo que va hacia él, responder en una libertad personal, de tal o cual manera. *Lo puede y porque* lo puede, el hombre es una persona espiritual, *soporte* de su vida en el sentido eminente del personal “tener en la mano”. Sin embargo, no hace uso de su libertad en toda la extensión, sino que se abandona en gran medida a los “sucesos” y a las “tendencias” como un ser sensible. Y en efecto, *es* ser sensible, incapaz de configurar toda su vida en una acción libre. El espíritu puro creado, está limitado solamente en su libertad por el hecho de no tener su ser por sí mismo sino de recibirlo, y de recibirlo a tra-

vés de toda la duración de su ser como un don constantemente renovado. Toda libertad en las criaturas es una libertad condicionada. Sin embargo, el ser del espíritu puro es plenamente vida personal, libre configuración de sí mismo. Su conocer, amar y servir —y la alegría experimentada en el conocer, el amor, amar y servir— todo esto es al mismo tiempo recibir y aceptar, entrega libre de sí mismo en esta vida donada. Para el hombre [31] existe sólo un ámbito de la libertad que no coincide con toda la envergadura de su ser. Y el alma es aquí “centro” en un nuevo sentido: la mediación entre la espiritualidad y sensibilidad propia del cuerpo vivo.

La división tradicional tripartita de cuerpo-alma-espíritu no debe entenderse como si el alma del hombre fuese un tercer reino entre otros dos pero sin ellos e independientemente de ellos. En ella misma espiritualidad y sensibilidad coinciden y están entrelazadas entre sí. Precisamente es lo que distingue el ser particular del alma espiritual del alma del alma sensible y el espíritu puro. El hombre no es ni animal ni ángel, puesto que es los dos en uno. Su sensibilidad como cuerpo vivo es diferente de la del animal y su espiritualidad es diferente de la del ángel. Ya hemos hablado de ello incidentalmente. Siente y experimenta lo que se hace en el cuerpo y con él, pero este sentir es una percepción *consciente* y destinada a llegar a ser una *percepción comprensiva* del cuerpo vivo y de los procesos corporales, así como de una percepción de lo que “cae bajo los sentidos”, del mundo exterior. La percepción es ya conocimiento, un hacer espiritual.

En este conocimiento el que conoce se enfrenta a lo conocido, el cuerpo propio —y no sólo el mundo exterior— se convierte en “objeto”, aunque un objeto sui generis: el yo se separa del cuerpo en cierta manera y se eleva en su libertad personal por encima de su corporalidad y sensibilidad. “En cierta manera”, pues, permanece ligado a ella. La vida espiritual brota siempre de nuevo de la vida de los sentidos y no se halla en terreno propio, pero el yo tiene la posibilidad de fijarse en su ser “superior” y desde allí actuar sobre lo “inferior”. Puede, por ejemplo, tomar como meta la exploración cognitiva de su propio cuerpo y de su propia vida de los sentidos. Aprende las posibilidades de servirse del cuerpo y de los sentidos como instrumentos para conocer y actuar, ejercitarlos en vista de ciertos fines y configurarlos en instrumentos siempre más perfeccionados. Tiene también la posibilidad de reprimir excitaciones sensibles, de retirarse lejos de la vida corporal y sensible y de sustentarse más en lo espiritual. La vida espiritual es el

ámbito más propio de la libertad: aquí el yo puede realmente engendrar algo partiendo de sí mismo.

Lo que llamamos “actos libres”: —una decisión, la realización voluntaria de una acción, la inclinación expresa a un pensamiento “que eleva”, la ruptura consciente de una secuencia de pensamientos, un preguntar, rogar, consentir, prometer, ordenar, obedecer— todo esto constituyen “acciones” del yo, diversas en su sentido y en su estructura interior, pero todas unidas, de modo que por ellas el yo da un contenido y una dirección a su ser y “engendra”, en cierto sentido, su propia vida al comprometerse él mismo en una dirección definida y al entregarse a cierto contenido de experiencia. Con esto él no se convierte en su propio creador, ni en un ser incondicionalmente libre: la libertad de determinarse a sí mismo le es *dada*, así como también la “vitalidad” que él desarrolla en la dirección escogida, y cada acción es una respuesta a una excitación y un tomar algo ofrecido. Sin embargo, a los actos libres les queda la [32] particularidad de activarse, que es la forma más propia de vida personal. Pero toda acción voluntaria sobre el cuerpo y toda intervención configuradora sobre el mundo exterior que se sirve del cuerpo como instrumento, se basa en el hecho de que la libertad no está limitada al campo puramente espiritual y que éste no es un coto cerrado en sí. El fundamento sobre el cual se elevan la vida espiritual y la actividad libre y al que permanece ligado, es como “material” puesto en mano, para iluminarlo, configurarlo y utilizarlo. Así, la vida corpóreo-sensorial del hombre deviene una vida personal formada y componente de la persona. Sin embargo, no cesa jamás de ser un “fondo oscuro”. La tarea de la espiritualidad libre consiste en iluminarlo más y más, y en formarlo de una manera más personal durante toda la vida.

Pero con esto lo anímico no se encuentra tampoco en su sentido último. El alma es el “espacio” en medio del todo lo corporal-anímico-espiritual; en cuanto alma sensible, habita en el cuerpo vivo, en todos sus miembros y partes, recibe de él y obra sobre él configurándolo y manteniéndolo; en cuanto alma espiritual, ella trasciende más allá de sí misma y mira un mundo situado más allá de su propio yo —un mundo de cosas, de personas, de sucesos— se entra en relación entendiéndose con ello, y de él recibe; pero en cuanto *alma* en el sentido más propio, habita en sí misma, y en ella el yo personal está como en su propia casa. Aquí se reúne todo lo que proviene del mundo de los sentidos y del espíritu, aquí surge la disputa interna con ellos; desde aquí tiene lugar la toma de posición, y de aquí se gana lo que

llegará a ser su propiedad personal, parte consciente de sí misma, lo que (dicho metafóricamente) "se hace carne y hueso". El alma, como "castillo interior", tal como la describe nuestra santa madre Teresa⁷³⁴, no es a modo de punto como el "yo puro", sino un "espacio" —un "castillo" con muchas moradas— donde el yo puede moverse libremente saliendo o retirándose más al interior. No es un "espacio vacío", aunque pueda penetrar allí un contenido, y deba incluso estar allí acogido si él quiere desarrollar su vida propia. El alma no puede vivir sin recibir; se nutre de los contenidos que recibe "vivenciando" espiritualmente, igual que el cuerpo se nutre de materiales que los transforma; pero esta imagen nos muestra más claramente que la del espacio, ya que no se trata sólo de llenar un vacío, sino se trata de que el receptor es un ente de una esencia (ὄντως), asume a *su* manera y configura lo que ha recibido. Se trata de la esencia del alma con las cualidades y facultades allí enraizadas, que se abre en la experiencia vivida y así asimila lo que necesita para llegar a ser lo que debe ser. Esta esencia con su propio modo de ser da al cuerpo y a toda actividad espiritual y personal su impronta peculiar, y brota de él de una manera inconsciente e involuntaria.

4. Yo, alma, espíritu, persona

Yo, alma, espíritu, persona, todo esto evidentemente está ligado de manera muy estrecha; sin embargo, cada una de estas palabras tiene un sentido especial que [33] no coincide enteramente con el de la otra. Por "yo" entendemos el ente cuyo ser es vida (no la vida en el sentido de la configuración de materia, sino en cuanto desarrollo del yo en un ser que surge de sí mismo) y que, en este ser, es consciente de sí mismo (en la forma inferior del sentir sensible indistinto o en la esfera más alta de la conciencia despierta). El yo no es idéntico al alma y tampoco al cuerpo vivo. "Habita" en el cuerpo vivo y en el alma, se encuentra presente en cada punto en que siente algo presente y vivo; aunque tiene su "sede" más propia en un punto determinado del cuerpo y en determinado "lugar" del alma⁷³⁵, y puesto que "su" cuerpo y

734* Véase en la edición antigua de Pustet, "Schriften der hl. Teresa von Jesu" [Escritos de santa Teresa de Jesús], t. IV (en la nueva edición aparecida en las ediciones Kösel-Pustet desde 1933, el "Castillo interior" está en el tomo V). Véase apéndice I.

735* Véase PRÄNDER, *Die Seele des Menschen*, Halle, 1933, p. 20: "El sujeto anímico tiene una posición determinada dentro de su ambiente consciente. Por una parte es, en cierto sentido, el centro de su propia alma y de la propia vida del alma.

"su" alma le pertenecen, por eso se le confiere el nombre de "yo" al hombre entero. No toda la vida corporal constituye vida del yo; el crecimiento y los procesos de nutrición, por ejemplo, se efectúan en una amplia medida sin que lo sintamos, aunque experimento algo que le pertenece o con lo que está en conexión. Tampoco la vida del alma es de ningún modo pura vida del yo. El desarrollo y la configuración del alma se llevan a cabo en gran parte sin que yo sea consciente de ello. Es posible que yo estime una experiencia dolorosa como "superada" y que no piense más en ella durante largo tiempo. Pero de pronto, el recuerdo evocado por una nueva vivencia y la impresión sentida y los pensamientos que despierta me hacen comprender que ha trabajado ella todo el tiempo en mí, incluso que yo no sabía sin ella lo que soy hoy. "En mí", a saber, en mi alma, en una profundidad, que mayormente está escondida, y que sólo se abre rara vez. La vida del yo despierta y consciente es el camino de entrada al alma y a su vida escondida como la vida de los sentidos es el camino que conduce al cuerpo y a su vida escondida. Se trata de un camino de acceso, puesto que es una manifestación de lo que pasa en el alma y una repercusión de su esencia. Todo lo que siento vivencialmente proviene de mi alma, se debe al encuentro del alma con algo que hace "impresión" en ella. Su punto inicial o punto de partida en el alma se puede encontrar más en la superficie o en la profundidad. El de dónde y este orden de estrados del alma misma se manifiestan *por medio* de la vivencia, que asciende desde ellas y *en* esta vivencia, ya que en ella se abren para llegar a su ser "actual", presente y vivo. Esto sucede ya en la dirección originaria de la vivencia, antes de que una mirada echada hacia atrás (una "reflexión") se vuelva hacia la vivencia, —señalando, llamando la atención, observando o analizando— como la forma más original de la "conciencia" acompaña la vida del yo sin separarse de él como una "percepción" especial y sin volverse hacia ella. Por eso todo hombre comienza a conocerse ya por su simple vida despierta y sin hacer de sí un objeto, y sin esforzarse en observarse ni analizarse ni conocerse a sí mismo. La conciencia originaria se hace en primer lugar "autopercepción" o "percepción interna" (ambas no coinciden, porque a la

Por otra, se encuentra detrás de los ojos, por la mitad de la cabeza [...] El sujeto se acerca a sí mismo cuando se mueve hacia el centro de la cabeza a partir de las otras partes de su propio cuerpo. Desde este lugar en la cabeza el sujeto anímico se orienta en su propio cuerpo y en el resto consciente entorno del cuerpo vivo. Por eso espontáneamente las miradas de los demás hombres (y también de algunos animales) se vuelven hacia este lugar en la cabeza, detrás de los ojos, cuando quieren dirigirse al sujeto anímico mismo".

autopercepción pertenece también la percepción del cuerpo, porque además hay un acceso para el cuerpo por medio de percepción externa a través del cuerpo —por medio de fenómenos de expresión corporales— [34] pero también se halla desde el exterior un acceso al alma) cuando el yo sale de la experiencia originaria y hace de ella un objetivo. El alma se aparece entonces al yo como un “algo cósmico”, “sustancial”, con cualidades duraderas, con capacidades que pueden y necesitan ser elaboradas e intensificadas, con actividades y estados cambiantes. Pero con esto el yo descubre su propio rostro, porque se encuentra de nuevo a sí mismo en lo que constituye el “soporte” de la vivencia, en lo que realiza las acciones y en lo que sufre las impresiones. El yo, del que brota toda la vida del yo y que en ello se hace consciente de sí mismo, es el mismo que aquel a quien pertenecen el cuerpo y el alma, los abarca y los delimita espiritualmente. Lo que constituye la forma del objeto vacío para la cosa “muerta”, concierne aquí al yo vivo-personal-espiritual. Por “persona” hemos entendido el yo consciente y libre. Es “libre”, porque es “dueño de sus actos”, porque determina desde sí mismo su vida, bajo la forma de “actos libres”. Los actos libres son el primer ámbito de dominio de la persona. Pero ya que ella tiene influencia configurante por su obrar en el cuerpo y en el alma, toda la propia “naturalidad humana” pertenece a su ámbito de dominio; y ya que ella por medio de su acción anímico-corporal puede influenciar igualmente a todo el mundo que la rodea, posee allí un ámbito de poder que puede llamar como “mío”. Lo que la persona realiza libre y conscientemente es la vida del yo, pero lo recoge desde lo profundo —desde una mayor o menor profundidad: la decisión de un paseo, por ejemplo, proviene de una capa mucho más superficial que la decisión para escoger una profesión—, y esta profundidad es la del alma que se hace “viva” en la vida del yo, y alumbra siendo que antes estaba escondida, y a pesar de este alumbrar queda misterioso. Lo que el hombre “puede” en cuanto persona libre, lo experimenta primeramente cuando lo hace o anticipando ya en cierta manera, cuando el acto se presenta como “exigencia”. Los nexos entre yo, persona y alma se tornan ahora más claros. Si el “yo puro” se toma como el “punto” de donde parte toda acción libre, y en donde toda impresión recibida se siente y se lleva a la conciencia, entonces este modo de ver es ciertamente posible. Pero este modo se desentiende del arraigamiento de la vida del yo en el fondo de donde ésta brota. El yo es como el punto de penetración desde la profundidad oscura hacia la claridad de la vida consciente, con esto al mismo tiempo que de la “posibilidad” o “pre-realidad” a la plena realidad presente (de la

potencia al acto). En la vivencia del “poder” el yo se da cuenta de las “fuerzas” que “dormitan” en su alma y por las cuales vive él; y la vida del yo es la realización, la obra de estas fuerzas, por las que se hacen visibles. Hemos concebido a la persona en cuanto yo, que abarca el cuerpo y el alma, ilumina por medio del entendimiento y domina por medio de su voluntad como soporte levantado por debajo y por encima de todo lo corporal-anímico o como forma de plenitud que lo une todo. Pero como hemos dicho en general que la forma vacía no puede subsistir sin plenura y ésta no puede subsistir sin forma, así este hecho se hace particularmente claro. [35] La persona no podría vivir como “yo puro”. Vive de la plenitud de la esencia que, sin jamás poder ser enteramente esclarecida o dominada, brilla en la vida despierta. Lleva esta plenitud y al mismo tiempo es llevada por ella como por su fondo oscuro. Aquí se muestra la particularidad de la persona *humana*: lo que ella tiene de común con el ser-persona de Dios y de los puros espíritus y lo que la separa de ellos. Dotada de una vida consciente y libre, que abarca y lleva su plenitud de esencia, se parece a los espíritus puros, en cuanto sale de un fondo oscuro y es llevada por él, incapaz de formar personalmente su “uno mismo”, de iluminarlo y dominarlo, entonces se queda atrás; pero, por otra parte, posee por su propia “profundidad” una cierta preeminencia de ser en relación con los espíritus creados y con esto una semejanza divina distinta de la de ellos.

Este ser extrañamente discorde se aclarará más todavía cuando tratemos de mostrar la relación entre el *espíritu* y el *alma*. Se designa el alma humana como una criatura espiritual y, si se quiere dividir todo lo real en espíritu y materia, entonces no hay ya otra posibilidad, ya que no llena el espacio, ni cae bajo los sentidos como todo elemento espacio-material. Sin embargo —y esto distingue esencialmente de los espíritus puros— está *ligada a la materia* por naturaleza. Esto aparece cuando expresamos que es *forma del cuerpo vivo*. No lo es sólo por sus facultades inferiores que comparte con el alma de las plantas y de los animales, sino por toda su esencia unitaria en la que están igualmente arraigadas las facultades superiores: las que le pertenecen en propiedad y la aproximan a los espíritus puros.

“El espíritu en cuanto alma construye sin cesar al hombre como un ser siempre en movimiento y cambiante, de tal manera que lo que concierne al exterior sea efectivamente siempre medido y formado por lo que es interior y más íntimo...”⁷³⁶

⁷³⁶* Esta fórmula feliz es de un artículo titulado “Das Kartenlesen”, por el P.D. Feuling, O.S.B., en: *Benediktinische Monatschrift*, año XVII, 1935, vol. 9/10, p. 393.

Lo "interior y más íntimo", es también lo "más espiritual", lo más alejado de la materia, lo que mueve el alma en su profundidad. Si esto nos parece maravilloso, debemos darnos cuenta de la otra "maravilla" (en cuya relación se presenta aquí), de que *todo lo material está construido por el espíritu*. Esto que no significa solamente que todo el mundo material es creado por el espíritu divino, sino que cada *hechura material está llena de espíritu*. Cada uno lleva su forma en sí en cuanto cosa de la naturaleza formada desde dentro, o bien se trata de una obra humana realizada desde fuera y que por su configuración se ha convertido en soporte de un sentido. La forma que configura a la materia no es la materia misma. Para comprender su relación con el espíritu, debemos considerar un significado más amplia de la palabra "espíritu".

§ 4. ACLARACIÓN ULTERIOR DEL CONCEPTO DE ESPÍRITU: ESPÍRITU EN CUANTO SER Y VIDA (IDEA Y FUERZA)

Cuando consideramos el ser espiritual como vida libre, consciente y personal, se ha añadido que esto es la "forma más originaria" del ser espiritual. Tenemos la costumbre de hablar del "espíritu" igualmente en relación con las hechuras impersonales. Decimos de un libro que está "ingenioso" y se ha hecho costumbre dividir la ciencia en ciencias de la naturaleza y en ciencias del espíritu.

[36] Ahora bien, el objeto de las ciencias del espíritu no trata solamente de las personas y de la vida personal, sino de todo lo que ha sido creado por el espíritu humano. Se debe examinar ahora en qué sentido y con qué derecho sucede esto. Se debe también sopesar si lo que vale para las obras humanas se aplica igualmente a las obras del espíritu creador. Además, conviene pensar que hemos delimitado bien lo espiritual en un sentido como un ámbito determinado de lo real con relación a lo material, pero que por otra parte lo hemos considerado como forma fundamental del ser que torna a los diferentes ámbitos de lo real. Una melodía no es para nosotros una simple secuencia de sonidos que percibimos por nuestros sentidos. Es un alma humana en que canta allí, exulta o llora, acaricia o retumba. Comprenderemos su "lenguaje" que commueve nuestra alma y la pone en movimiento. Es un encuentro con una vida semejante a la nuestra.

No se dice que el cantante o el violinista experimenta lo que expresa su canto o su ejecución. Aun el artista creador no tiene necesidad de

expresar lo que ha vivido él mismo. Los artistas pueden ponerse a vivir algo que exige esta expresión y pueden expresarlo, y este algo lo comprendemos aun sin que tengamos que poner atención en el artista que nos lo proporciona. Así podemos captar el sentido de un poema y podemos alegrarnos en ello sin ocuparnos del manuscrito, en que está escrito, y en qué hay de personal en él. Lo que expresa la secuencia de las palabras del poema y la secuencia de los sonidos de la melodía (los dos apuntalados por acentos *correspondientes* en la "representación") es una *hechura de sentido* de un género particular: exige la adquisición de vida en un alma, y el alma del artista así como la del oyente, contribuyen a esta "realización". La breve reflexión muestra nuevamente lo que ha sido aclarado ya en otro contexto: las hechuras o formaciones de sentido no son creadas por el hombre sino solamente imitadas por él.

Tienen su propio ser "ideal" o "esencial" y les corresponde una *materia*, que es formada por ellas y por la cual son "realizados". Pero "materia" y "realización" tienen aquí todavía más sentidos: el sentido de la melodía es por un lado lo que hace de una serie de sonidos una unitaria "estructura de sonidos". Los sonidos exigidos constituyen una primera "materia" que les corresponde, pero que no es espacial: cada sonido es una hechura de sentido que tiene la posibilidad de entrar en una unidad de sentido más elevada⁷³⁷.

La secuencia de sonidos, por otra parte, puede realizarse como resonante en el espacio y en el tiempo, por la vibración del órgano vocal humano o de los instrumentos de música; se trata entonces de una formación que entra en la realidad de la naturaleza y en una materia espacial. Sin embargo, la realización más propia es el entrar como contenido en una "realidad de vivencia". Y la "materia" que se ofrece para esto es la *vida* del alma: su *vida espiritual*. *Espíritu es sentido y vida - en plena realidad: una vida llena de sentido*. Sólo en Dios sentido y vida son una sola cosa. En las criaturas conviene distinguir la plenitud de vida configurada por el sentido y el sentido que se realiza en la plenitud de vida. La sustancia [37] en el sentido de plenitud de vida no es no-espiritual, sino que pertenece al espíritu mismo. La plenitud de vida no formada es *fuerza* hacia el ser espiritual (potencia) que debe ser todavía conducida a la perfección del ser.

Sentido sin plenitud de vida es *idea* que se realiza de verdad sólo en el viviente. Ni el sentido ni la plenitud de vida perteneciente al

737* Véase el doble significado de "materia" anteriormente explicado como algo que llena el espacio, algo que permite otra formación.

espíritu conciernen a la materialidad espacial⁷³⁸. Más tarde volveremos a hablar más de esta materialidad no espacial. Pero la vida llena de sentido es una vida desbordante e irradiante: tiene la forma del ser que llamamos "espiritual".

Cómo se presenta la relación entre el sentido y la fuerza en las hechas impersonales que se consideran como espirituales, se verá de alguna manera cuando consideremos estas hechas en su relación con las personas espirituales. Sólo así es comprensible su ser, reconduciéndolo al ser personal como el originario. En el ámbito de este ser espiritual originario nos falta todavía una importante forma de configuración: la de los "espíritus puros" creados.

§ 5. LOS ESPÍRITUS PUROS CREADOS

1. Posibilidad del tratamiento filosófico de la angelología

El tratamiento del ser finito nos han conducido al ser eterno en cuanto ser originario y condicionante de todo lo demás. Hemos conocido este ser originario como personal y hemos llegado enseguida al ser humano que nos es más familiar y que nos puede hacer comprender mejor el sentido del ser-persona. Pero en el esfuerzo de comprender el sentido del ser, ¿qué significado puede tener la ocupación con los llamados "espíritus puros"? Aquel que no quiere alejarse del terreno de la experiencia como fundamento de todo conocimiento natural estará todavía dispuesto quizá a reflexionar sobre Dios dentro del cuadro de una investigación filosófica, puesto que debe admitir que las cosas de la experiencia, en su condicionamiento, presuponen un incondicionado. Pero no estará inclinado a ocuparse de ángeles y demonios. Los filósofos de la Edad Media no tenían tales reservas. Cuando trataban de comprender la totalidad del ente, no podían dejar a un lado los buenos y los malos espíritus cuya existencia estaba afirmada como cierta en las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento por una multitud de testimonios, de cuya asistencia benévola y peligrosas hostilidades se sentían rodeados a cada paso. Ya que las verdades reveladas constituyen el punto de partida de sus consideraciones a propósito de los ángeles, uno se siente inclinado a con-

738* Véanse el § 5, 6.

siderar como puramente teológicas todas las investigaciones acerca de este tema y estimarlas como filosóficamente desprovistas de interés. Aun autores más recientes señalan el carácter especialmente teológico de la angelología de santo Tomás⁷³⁹. Hay que admitir sin más que en la Summa theologica la intención conductora es la teológica: los ángeles son tratados como una parte de la creación en la que tenemos ante nosotros la imagen de Dios más pura⁷⁴⁰. Sin embargo, Tomás no reniega aquí del filósofo, [38] cuyo fin es el de escrutar el ente en todas sus formas de configuración. Y hace alusión a la posibilidad de llegar, por la vía natural del conocimiento, a estas criaturas sustraídas a nuestra experiencia inmediata.

"Pero sólo por el hecho de que el entendimiento es superior al sentido, demuestra razonablemente la existencia de algunas realidades incorpóreas, comprensibles sólo por el entendimiento"⁷⁴¹.

Este pasaje indica en primer lugar sólo que existe, en suma, algo espiritual y no sólo algo corporal. Esto no prueba la existencia de "puros espíritus". Por otra parte, Tomás no ha dado estrictamente pruebas de esta existencia, pero sí ha tratado de acercarse a ella por la razón natural. En efecto, faltaría algo de la perfección del mundo en la jerarquía de las cosas creadas, faltaría algo si no existiesen seres espirituales fuera de los cuerpos y de los seres corporales-anímicos. Él presenta una lista de las razones de la existencia de los espíritus puros en la Summa *philosophica*⁷⁴² y ha mostrado así que se trata, según él, no de un problema únicamente teológico, sino también de una cuestión filosófica. No tenemos necesidad de buscar las razones de la existencia de los ángeles; lo que nos interesa, no es saber si realmente hay ángeles, sino lo que son esencialmente los espíritus puros y la relación de su ser con el ser divino. Una tal investigación hay que emprenderla como una pura reflexión de posibilidad. Poseemos la experiencia de los criaturas espirituales, a saber de nuestro propio espíritu y del de los otros hombres. En la actitud de la vida natural y en la ciencia experimental —en la historia, por ejemplo— se trata, para nosotros, de cono-

739* En la edición alemana de Tomás, t. IV: Creación y mundo angélico, Salzburgo, 1936, pp. 499 y 559.

740* *Summa theologica*, I, q.50, a.1. [Santo Tomás DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, pp. 500-501].

741* *Ibid.*, q.50, a.1, corp. [Santo Tomás DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p. 501].

742* *Summa contra gentiles*, II, p. 91 (en la edición alemana "Summe wider die Heiden", Leipzig, 1935, II, pp. 398 y ss.).

cer la propiedad espiritual de tal o cual hombre o también de grupos humanos enteros tal como son en realidad.

En la actitud esencial, que propiamente es la actitud filosófica del espíritu, estamos inducidos a considerar lo que es realmente el espíritu, y qué especies de criaturas espirituales son posibles. Para considerar las posibilidades de la esencia y sus necesidades, nos es necesaria una base de experiencia. Pero partiendo de tal base, es posible nuestro estudio, pues toda experiencia encierra en sí un conocimiento de la esencia como componente indispensable e inseparable: está escondida y confusa, pero es susceptible de ser llevada a la luz y de ser esclarecida. Ninguna experiencia de lo espiritual sería posible, si en ello no estuviera incluida cierta comprensión de lo que significa el espíritu simplemente. Así podemos considerar nuestro espíritu humano en relación con lo que pertenece al espíritu en cuanto tal. Y de aquí podemos resaltar lo que es propio a todo hombre y lo que podría ser diferente en los otros espíritus. La posibilidad de distinguir en los datos de la experiencia lo necesario y lo contingente —contingente desde el punto de vista de la esencia genérica— nos hace entrever otras posibilidades de esencias como diferentes de las precedentes. Y poseemos una fuerza espiritual que nos hace capaces de “imaginar” libremente tales posibilidades de esencias en la fantasía o la imaginación. Su “libertad” no es arbitrariedad: está ligada a las leyes del ser y tiene la tarea de elaborar *posibilidades* de esencia y no imposibilidades de ser. Los cuentos y las leyendas nos dan a conocer muchas clases de seres espirituales diferentes [39] a la naturaleza humana: los espíritus elementales —espíritus del fuego, genios del agua, ninfas, gnomos—, las hadas buenas y malas. Podemos examinar esas hechuras de imaginación creadora si en ellas se dan las posibilidades de esencia auténticas, en qué manera se diferencian del espíritu humano, y si la confrontación podría ayudarnos en la comprensión del espíritu humano. Pero los espíritus cuya realidad nos está atestiguada por la Sagrada Escritura, por la doctrina de la fe, y por la vida de la fe, y cuya acción ejerce una fuerte influencia en nuestra propia vida, para nosotros son mucho más importantes que esos seres de fábula.

Los Padres de la Iglesia se esforzaron por elaborar la figura de los ángeles apoyándose en el contenido de la Escritura que trata de ellos. La descripción más completa nos la presentan los escritos del Areopagita⁷⁴³; éstos constituyen la base de la angelología de la esco-

⁷⁴³* Los escritos conservados bajo el nombre de *Dionisio Areopagita* se encuentran en Migne, P. G., tomos III y IV: “La jerarquía celeste”; “La jerarquía eclesiástica”; “Los

lástica. Santo Tomás utilizó muy ampliamente los escritos del Areopagita. No tenemos aquí la tarea de tratar acerca de la relación entre santo Tomás y el Areopagita. Esto sólo sería posible con la ayuda de una exposición de la concepción general del mundo en la cual la angelología se inserta aquí y allá. La intención de Dionisio (o del pseudodionisio) es, según sus propias palabras, puramente teológica y aun exegética. Quiere mostrar lo que en la Biblia ha sido revelado acerca de los ángeles. No decimos con esto que sus escritos estén desprovistos de aportación filosófica. Toda exégesis está condicionada por el espíritu de aquel que la emprende. Y es inequívoco que el autor de los escritos del Areopagita maneja los conceptos de la filosofía griega como un órgano natural del espíritu. Pero las utiliza como instrumentos para sus investigaciones teológicas, y no actúa como filósofo.

Así como nosotros utilizamos la descripción de un viaje para ins- truirnos sobre un país desconocido, así queremos dejarnos conducir, por medio de esta doctrina de los ángeles sacada de la Escritura Sagrada, a una esfera del ser espiritual inaccesible a la experiencia, después queremos investigar qué resultado da esta imagen para un conocimiento esencial del espíritu. (Juzgamos apenas necesario afir-

nombres de Dios”; “Teología mística” y diez cartas. Este conjunto de escritos forma un todo homogéneo que influyó de una manera decisiva en la teología y la mística de la Edad Media y sigue siendo todavía eficaz. El autor menciona además obras que no han llegado a nosotros, ante todo “Enseñanzas teológicas” que contienen su doctrina sobre la Santísima Trinidad. Él se llama a sí mismo *Dionisio* y designa como su maestro y guía a *Hieroteo*, discípulo de san Pablo, así como a san *Pablo* mismo. Por eso era lógico pensar en el Areopagita. Sus comentaristas de la Edad Media (Alberto Magno, Tomás de Aquino, etc.) se atuvieron a esta opinión y sabios eminentes del XVI y del XVII (Baronio, Belarmino, Baltasar Corderius S.J., editor y traductor de los escritos del Areopagita) lo defendieron contra la crítica humanista. Las investigaciones más recientes llevan a creer que los escritos en cuestión surgieron a partir del año 500 después de Cristo (véanse especialmente los trabajos de J. STRIGLMAYR, S.J. y de H. KOCH desde 1890 dice en el artículo sobre Dionisio Areopagita en “*Lexikon für Theologie und Kirche*”, editado por BUCHBERGER, t. III, 2, Friburgo de Brígovia, 1931, p. 334). Yo no me puedo pronunciar en esta materia. Pero me gustaría decir esto: los así llamados escritos del Areopagita son una alabanza admirable a la grandeza y al amor de Dios, impregnados y penetrados por el espíritu de un santo temor sagrado hasta en su expresión verbal. Me parece imposible atribuir una consciente falsificación al autor. Si existe una falsificación, es muy probable que otros autores se hayan servido de sus obras —según Stiglmayer, los monofisitas se apoyaron en el Areopagita— y creyeron útil añadir pasajes a propósito del Areopagita. Nosotros veneramos bajo el nombre de Dionisio a un santo desconocido y a uno de los más influyentes, si no el más influyente de los padres griegos. Stiglmayer supone detrás del pseudónimo al patriarca Severo de Antioquía, monofisita. Aquí no podemos discutir ni en pro ni en contra de esta conjetura.

mar que no colocamos a la Revelación en el mismo plano que a la experiencia natural; ésta, en cuanto experiencia vivida por otros, en una descripción de viaje nos sirve de fuente de conocimiento en lugar de nuestra propia experiencia. Ya que no se trata para nosotros de constataciones científicas de la experiencia, poco importa la fuente de donde tome nacimiento la imagen, desde el momento en que ella representa una auténtica posibilidad de esencia).

2. La doctrina del Areopagita acerca de los ángeles

Alberto Magno, en el prólogo a la "Jerarquía celeste", sacó a la clara luz el pensamiento fundamental de los escritos del Areopagita y también el resumen de su concepción del mundo con la breve frase siguiente: *Ad locum, unde exeunt flumina, revertuntur, ut iterum fluant* (Ecl. 1, 7)⁷⁴⁴.

Dios es el lugar de donde nace todo ente: las criaturas naturales así como los dones de gracia y de gloria que se difunden en las criaturas. Todo lo que existe lo ha creado la bondad divina para hacerlo participar del ser divino. Esta participación se da gracias a un rayo de luz divina que [40] penetra la creación entera para orientarla hacia Dios y unirle con Él; pero esta unión se realiza gradualmente; las criaturas más elevadas, situadas más cerca de Dios, son las primeras en recibir la iluminación divina; son penetradas enteramente por ella y se vuelven hacia Dios, pero al mismo tiempo se inclinan hacia las criaturas inferiores, para que estas últimas reciban lo que puedan asir de la plenitud que las primeras han recibido. Estas criaturas más próximas a Dios son los ángeles. Forman a su vez una "jerarquía", es decir, una gradación de seres espirituales: superiores, medios e inferiores. La obra acerca de la jerarquía celeste se ocupa principalmente en exponer las diferencias entre los nueve coros de ángeles así como su relación recíproca. Pero lo que nos interesa ante todo es el carácter distintivo de estos espíritus celestes. Por eso debemos tratar en esta obra de poner de relieve este carácter general.

La Sagrada Escritura habla de los espíritus puros, como el de Dios mismo, con ayuda de imágenes tomadas del mundo de los sentidos. Conviene considerar estas imágenes relacionándose con la ley fundamental según la cual todo lo que cae bajo los sentidos es la represen-

⁷⁴⁴* "Al lugar, de donde nacen los ríos, vuelven de nuevo, para de nuevo volver a fluir" (ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, t. XIV, París, Borgnet, 1892, p. 1).

tación de un elemento espiritual. Es un elemento común que hace posible esta representación, pero jamás hay equiparación entre la imagen y lo representado, sino siempre sólo una semejanza a la que corresponde una mayor desemejanza. Lo que se ha de entender no es perceptible más que por medio de imágenes, pero se presenta siempre como una realidad enteramente distinta de los signos que nos la hacen perceptible. Esto vale también cuando el elemento terrestre que conocemos por experiencia y por el cual tratamos de acercarnos a lo que es supraterreno es algo concerniente al alma o al espíritu. Así la "cólera"⁷⁴⁵ en las criaturas privadas de razón es una agitación irracional, en los seres espirituales una fuerza viril de su razón, su posición es inmutable en el interior de las moradas divinas inmóviles. La "avidez" en los seres privados de razón es sin reflexión, orientado a algún objeto material y pasajero, un estado promovido en base a la inclinación natural o costumbre sin propio poder, una preponderancia irracional de la tendencia corporal que atrae a todo ser vivo hacia lo que es apetezible según los sentidos. En los espíritus puros, con esto se refiere al amor divino por el cual estos espíritus aman de modo inteligente y razonable lo más espiritual y el ansia constante por una contemplación pura, sin dolor, y la unión con el amor supremo y más puro⁷⁴⁶.

Estos ejemplos iluminan la ley fundamental según la cual conviene leer la Sagrada Escritura y considerar el mundo material. Se trata de la ley de la analogía, según la cual todo lo que es terreno es signo de algo supraterreno. Ya hemos encontrado este aspecto en la relación con el ser finito y el ser eterno. Pero es también la puerta que nos abre el reino de los espíritus puros finitos. Así la jerarquía terreno remite a la jerarquía celeste a la que imita y con la cual forma al mismo tiempo una unidad desde el punto de vista del orden y de la acción. ¿Qué quiere decir jerarquía? Dionisio entiende por este término un *orden santo*, un *saber* y *obrar* que, gracias a la iluminación divina, trata de imitar en la medida de lo posible el saber y el actuar divinos⁷⁴⁷. Su fin

⁷⁴⁵* Aquí hay que tomar "cólera" -ira, θυμός- en el sentido amplio que posee la palabra en la psicología escolástica: como apasionada toma de posesión frente a algo, que se coloca en el camino del deseo. (Véase TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 25, a. 2.ª.; q. 26, a. 4 y 5. *Untersuchungen über die Wahrheit*, II, pp. 343 y ss., y pp. 379 y ss).

⁷⁴⁶* *Jerarquía celeste*, II, § 4 (Migne, P. G., 3, 141 C- 144 A).

⁷⁴⁷* Op. cit., III, § 1 (P. G., 3, 165 D). Hoy día el concepto de jerarquía -tal como se comprende normalmente- está reservado para orden gradual entre los estados de la Iglesia; se ha hecho *estrático*. En Dionisio, es ante todo *dinámico*; abarca la vida divina que abraza todos los "estados" del cielo y de la tierra y los liga a un orden santo.

consiste en asimilar lo más posible a Dios, en unirse [41] con aquel que le sirve de guía para todo conocimiento y para toda acción. Orientado sin cesar hacia la belleza divina, este orden trata de imitarla lo más posible y transforma las criaturas que le pertenecen en espejos claros e inmaculados que reciben el rayo de la luz original y de la divinidad suprema. Colmado de este rayo dejan sin envidia que esta luz se difunda según la ley divina sobre otras criaturas.

Cada miembro de la jerarquía posee el favor divino de *colaborar con Dios* y de permitir a la acción divina brillar en él. En este orden santo, conviene admitir que ciertos espíritus *purifican*, otros son *purificados*, unos *iluminan*, otros reciben la luz; unos *llevan a plenitud*, otros son hechos perfectos. *Purificación* significa aquí la liberación de todo lo que no es semejante a Dios e impide unirse a Él. *Iluminación* es estar lleno de la luz divina. La *plenitud o perfección* consiste en la desaparición de la imperfección y en equiparse de la ciencia de los santos, fuente de perfección. Todo esto está estrechamente ligado: constituyen efectos diferentes del rayo *único* de la vida divina⁷⁴⁸.

La jerarquía celeste es, pues, el orden que abarca a todos los espíritus celestiales. Estos espíritus son los más cercanos a Dios, porque participan más del ser divino. Son superiores a las cosas inanimadas, a los seres vivos privados de razón e igualmente a los seres vivos dotados de la simple razón humana, porque participan en la posición de guía de Dios. Están fijos en la espiritualidad pura y tienden constantemente hacia el amor divino inmutable. Así reciben: las primeras iluminaciones de una manera meramente inmaterial, se configuran según este modelo y tienen una esencia enteramente espiritual. Esta iluminación producida por la simple luz divina constituye para ellos alimento, bienestar, bienaventuranza⁷⁴⁹. Llevan el nombre de "ángeles" (es decir, mensajeros), porque son ante todo esclarecidos por Dios y nos transmiten las revelaciones de las que debemos participar⁷⁵⁰. Ya que esta función de mensajeros es común a todos los espíritus celestiales, se emplea el nombre de "ángel" para todos, aunque dicha designación se aplique precisamente al orden inferior⁷⁵¹.

El rasgo distintivo de los espíritus más elevados es el de moverse alrededor de Dios en el amor más puro, en un movimiento enteramente espiritual sustraído al cambio; y en ellos no se produce ningún cam-

748* Op. cit., III, § 2 (P. G., 3, 166 A-C).

749* Op. cit., VII, § 4 (P. G., 3, 212 A-D).

750* Op. cit., IV, § 2 (P. G., 3, 180 A-B).

751* Op. cit., V (P. G., 3, 196 B).

bio a peor. Su conocimiento de Dios no se realiza ni por imágenes sensibles ni por imágenes espirituales, ni aun por un movimiento ascendente como podríamos pensarlo por la Escritura Divina, sino están llenos de una luz superior y poseen un conocimiento simple y universal. Además, este conocimiento abarca igualmente las obras divinas; los ángeles no aprenden a conocerlas ni a comprenderlas por un pensamiento cuya vía sería deductiva⁷⁵². Su iluminación se expresa en los *eternos himnos de alabanza* a la gloria de Dios⁷⁵³.

La llave para conocer a los ángeles son sus nombres, de los cuales cada uno revela una particularidad esencial⁷⁵⁴. En la diversidad de los nombres que designan a cada coro, Dionisio indica lo que es característico para cada uno de ellos. Pero, en cierto modo, debemos tomar en consideración a propósito de todos los nombres lo que ha dicho del nombre mismo de "ángel", a saber: que algo de lo [42] que ellos expresan, corresponde a todos los espíritus celestes, aunque no a todos en la misma medida, y sólo a un coro como su propiedad específica. Cuando se interpreta "serafín" como "el que hacer arder" o "el que da calor" en cuanto expresión para el ardor inflamante del amor divino que se manifiesta en estos espíritus que pertenecen al orden supremo, y su capacidad de inflammar y dar un ardor semejante a los espíritus que les están subordinados, cuando son llamados "querubines" en razón de su fuerza de comprensión de la luz divina exuberante, del don que han recibido para ver la belleza divina y de comunicar a los demás espíritus esa sabiduría que poseen: precisamente este desbordarse condiciona a los órdenes inferiores, que todos consiguen alcanzar cierta parte de este fuego de amor y de esta plenitud de sabiduría. Y aun a los seres más inferiores es propia la fuerza para dar de su plenitud: esto es, a los hombres. De aquí se les ha dado el nombre especialmente apropiado a ellos, el nombre de "ángel". Cuando los "tronos" designan el hecho de elevarse por encima de todo lo que es inferior, de ser libremente llevados hacia lo divino y el celo que se une inmutablemente con todas las fuerzas al Altísimo, de donde comprendemos que este término puede ser el nombre distinguido para indicar a los espíritus celestes más elevados. Pero en relación con todas las criaturas, el término de tronos es propio de todos los espíritus celestes.

752* Op. cit., VII, § 2, 3 (P. G., 3, 208 B-210 A).

753* Op. cit., VII, § 4 (P. G., 3, 210 D-212 A).

754* Op. cit., VII, § 1 (P. G., 3, 206 B-D).

El nombre de "dominaciones" designa un paso definitivo al dominio celeste, libre de toda contingencia terrena, y un dominio riguroso no disminuido por ninguna alteración tiránica en una gran libertad, elevado por encima de toda esclavitud que envilece y de toda humillación y jelo de toda alteración, lleno de anhelo duradero hacia el dominio verdadero y la fuente de todo poder según la cual estos espíritus celestes se configuran ellos mismos así como todo lo que les está subordinado. Ciertos espíritus celestes son llamados "virtudes" ("fuerzas") en razón de su valerosa virilidad inquebrantable, que se derrama sobre todas sus acciones, y no permite nada que aminore las iluminaciones que Dios concede a estos espíritus celestes. Esta virilidad tiende con toda su fuerza a la imagen de Dios y no permanece en una cobarde debilidad por debajo de lo que reclama el movimiento divino, sino que se mira constantemente hacia la fuerza supraesencial, creadora de fuerza, y dentro de lo posible, constituye una imagen de esta fuerza; llena de fuerza se vuelve hacia esta fuerza originaria y se desborda sobre lo que le está subordinado, distribuyendo su fuerza con liberalidad.

El nombre de "potestades" remite a un poder supraterreno, dotado por el poder máximo originario que confiere poder. No ha sido jamás empleada tiránicamente por los ángeles para hacer el mal; más bien, lo utilizan para orientarse con un espíritu invencible de manera justa hacia Dios y ayudar bondadosamente a los espíritus subordinados, para acercarse ellos mismos en la medida de lo posible al arquetipo de todo poder, y ellos en cuanto posible a los ángeles manifestar por acciones más notables de su poderosa fuerza⁷⁵⁵.

"Principados" designan el poder de dirigir, de guiar de una manera semejante a Dios, de volverse hacia el arquetipo del poder de dirigir, y de dirigirse al arquetipo de toda guía y ayudar a los demás a conformarse según la guía divina, [43] y con esto revelar en la medida de lo posible⁷⁵⁶. Ya hemos hablado del nombre de *ángel*. Si quisiéramos encontrar en los *arcángeles* (que en orden inferior de los espíritus celestes están colocados entre los *principados* y los *ángeles*) un atributo que se aplica también a la totalidad de los espíritus celestes, así sería el lugar intermediario que ellos ocupan: igual que los arcángeles producen el lazo entre los principados y los ángeles, igualmente los ángeles constituyen el lazo entre los puros espíritus creados y los

755* Op. cit., VIII, § 1 (P. G., 3, 237 B-240 B).

756* Op. cit., IX, § 1 (P. G., 3, 258 B).

hombres; los coros más elevados muestran el lazo entre Dios y los coros inferiores, la totalidad de los espíritus puros creados manifiesta el lazo entre Dios y las otras criaturas.

Si todos los espíritus celestes reciben el nombre de "virtudes" es por una razón particular: puesto que conviene hacer, para todas la criaturas espirituales, la distinción entre *esencia*, *virtud* y *acto*, podemos designarlas a todas como esencias celestes o fuerzas celestes⁷⁵⁷.

Todo lo que la Sagrada Escritura aplica a las configuraciones corporales para hacernos entrever la esencia de los ángeles, deben entenderse simbólicamente. La Escritura prefiere la imagen del fuego -torrente de fuego, ruedas de fuego, hombres de fuego- porque el fuego, por su propia naturaleza, está particularmente adecuado para representar la esencia divina y, por consiguiente, la semejanza con Dios de los espíritus celestiales: en efecto, el fuego sensible se encuentra por así decirlo en todo, penetra absolutamente todo y toda cosa lo recibe; y aunque sea enteramente luminoso, sin embargo, está al mismo tiempo oculto y permanece en sí mismo desconocido sin una materia en la cual manifieste su fuerza; es incommensurable e invisible: domina todo y conduce a todo lo que le contiene al cumplimiento de su actividad propia..., es eficaz, poderoso, presente en todo de manera invisible..., y cualquiera que sea la parte de sí mismo que utilice para iluminar, no sufre, sin embargo, ninguna disminución⁷⁵⁸.

Cuando se representa de buen grado a los ángeles bajo forma humana y orientados libremente, se quiere así señalar que como los hombres y a diferencia de los animales, están dotados de espíritu y destinados a dominar. Se les da preferentemente un aspecto juvenil y vigoroso para indicar su vida eternamente floreciente. Las alas simbolizan la rapidez de su elevación, la ligereza de las alas simboliza lo totalmente no terreno y que, exento de toda mezcla con la pesadez terrena, es llevado hacia lo alto⁷⁵⁹.

Cuando Isaías vio a los espíritus celestes con seis alas, múltiples pies y numerosos rostros⁷⁶⁰, se trataba de hacerle ver así el poder

757* Op. cit., XI, § 1 (P. G., 3, 284 B-C).

758* Op. cit., XV, § 2 (P. G., 3, 328 C-329 C). A propósito de esta descripción, conviene recordar que para los antiguos el fuego es considerado como un elemento. No es necesario refutar aquí dicha opinión, ya que lo que nos interesa en nuestro texto no es la interpretación exacta de las ciencias de la naturaleza, sino el valor simbólico del fenómeno.

759* Op. cit., XV, § 3 (P. G., 3, 329 C-332 C).

760 Cf. Is 6, 2ss.

extraordinario y la amplia visión de los espíritus más elevados; y con el cubrimiento de los pies y los rostros cubiertos con las alas se entienden de su temor sagrado ante una investigación temeraria, audaz de los misterios más profundos; pero el aleteo de los ángeles le hacía comprender el movimiento incesante, elevado y permanente de su actividad que imita a Dios⁷⁶¹. Así, cada parte de las configuraciones visibles nos revela algo de la esencia espiritual de los ángeles. La desnudez y descalcez de los pies designan su fuerza libre, sin obstáculos, libre de todos los accesorios externos, que se acomoda, en la medida de lo posible, a la simplicidad divina⁷⁶². Así conviene comprender también simbólicamente todo lo que la Sagrada [44] Escritura les atribuye respecto a vestidos e instrumentos.

A los ángeles se les llama "vientos" en razón de su prontitud con que realizan todo lo que hacen, de su rapidez para penetrar inmediatamente dondequiera, de su capacidad para ascender y descender; por lo que los inferiores ascienden a los superiores, los espíritus superiores consiguen con previsión comunicarse con los inferiores y a penetrar en ellos⁷⁶³. (El término "viento" -ventus, ἄνεμος- tiene un sentido muy cercano al de soplo -spiritus, πνεῦμα-, término generalmente aplicado al espíritu en cuanto tal y que evoca la analogía entre lo espiritual y lo gaseoso).

En conclusión, podemos resumir la doctrina de los ángeles del Areopagita: los ángeles son espíritus puros, su espiritualidad es superior a la espiritualidad humana; son espíritus personalmente libres y que *virven*; y están entre sí y con los otros seres personales y espirituales en una comunidad, en un reino de amor que da y recibe el amor, cuyo comienzo y fin es la divinidad trinitaria. He aquí cómo nos han sido representados. Ahora tenemos que preguntarnos si discernimos en esta representación una posibilidad de esencia, a la que tenemos un acceso desde nuestra espiritualidad humana.

3. La posibilidad de espíritus puros

La espiritualidad pura de los ángeles significa una ausencia de cuerpo físico: los ángeles no son, como las almas humanas, las formas de un cuerpo material vivo. Las configuraciones sensibles, en las que a veces se muestran a los hombres, son producidos por ellos según la

761* Op. cit., XIII § 4 (P. G., 3, 304 D-305 A).

762* Op. cit., XV, § 3 (P. G., 3, 329 C-332 C).

763* Op. Cit., XV, § 6 (P. G., 3, 333 C-336 A).

especie de una obra, para así darse a entender a las criaturas, cuyo conocimiento esta ligado a los sentidos. Santo Tomás ha hecho suya esta concepción del Areopagita, y la desarrolló en su discusión con ideas contrarias de su tiempo⁷⁶⁴. Así santo Tomás no se ha limitado sólo a la cuestión puramente teológica, que consiste en preguntarse si los ángeles tienen efectivamente tal o cual naturaleza, sino que ha abordado también el problema de la posibilidad de esencia de las "formas puras". No seguiremos inmediatamente el desarrollo de su pensamiento, sino que buscamos un acceso desde la experiencia de nosotros mismos. Nuestra propia vida espiritual está ligada de diversas maneras al cuerpo viviente. Así, nuestro conocimiento del mundo exterior lo obtenemos de la percepción sensible, dependiente de los órganos corporales. Y el curso entero de nuestra vida espiritual depende directamente del estado de nuestro cuerpo, del cambio de salud y enfermedad, frescura y agotamiento. Pero esta relación de dependencia no es idéntica en los diversos hombres y en el mismo hombre en tiempos diferentes. Experimentamos en nosotros la fuerza del espíritu, capaz de hacerse independiente en gran medida de tales influencias corporales, y podemos imaginar esta libertad alcanzando el límite ideal de una separación completa del lazo corporal. Y este "imaginarnos elevados", el proceso en el que el espíritu se eleva por encima de la experiencia en libres reflexiones de posibilidad es para nosotros un ejemplo respecto a los modos de conocimiento, que franquean los límites de lo que es captado y captable de manera sensible. Aquí aparece de nuevo la posibilidad de un conocimiento que no tiene ya necesidad de una vía de acceso sensible.

[45] 4. La posibilidad de espíritus superiores (esto es, sobrehumanos)

Así la ausencia de cuerpo material nos conduce ya a la posibilidad de una espiritualidad superior a la nuestra. Experimentamos en nosotros mismos el nexo con el cuerpo como una cadena, que obstaculiza el impulso del espíritu. Libre de este lazo corporal será capaz de elevarse más alto que el espíritu humano. Naturalmente conviene recordar que al cuerpo viviente, en cuanto tal, no le es propio ser un obstáculo para el espíritu. Sólo el estado de "caída" provoca esta dependencia. Es muy posible concebir una especie de corporeidad que no sea una carga para el espíritu, sino que sea para él incondicional-

764* Summa theologiae, I, q.50 y ss.

mente un instrumento dócil y al mismo tiempo un medio de expresión. (Así nos imaginamos el estado del primer hombre antes de la caída y el de los bienaventurados después de la resurrección). Por consiguiente, los espíritus puros deben la superioridad de su vida espiritual, no a la ausencia de cuerpo viviente en cuanto tal, sino al estar libre de una corporeidad, como de hecho lo es la nuestra. Por otra parte, la vida pura del espíritu no exige ninguna corporeidad como medio de realización. La posibilidad de esencias configuradas una espiritualidad superior a la nuestra no excluye por lo tanto la posibilidad de espíritus puros.

Entonces, ¿cómo debemos imaginarnos esta vida de espíritu superior al nuestro? Se nos manifiesta de nuevo por medio de una transformación y elevación de nuestra vida espiritual según un límite ideal: de manera parecida como desde la configuración de cuerpos naturales “miramos hacia fuera” las figuras geométricas puras. De hecho, se trata aquí de una visión espiritual: no es de ninguna manera un pensar “vacío”, sino un pensar “plenificado”, la captación razonable de posibilidades de esencia. De todas maneras esta plenificación no es la última: si “podemos imaginarnos” una vida espiritual superior a la nuestra, entonces este pensar exige como su último cumplimiento real de una tal vida espiritual. Esto no lo logramos en nuestra vida terrena.

a) Conocimiento superior

Nuestro *conocer* sigue una marcha progresiva: partimos de lo que nos es inmediatamente accesible y nos abrimos poco a poco un camino hacia lo que no podemos captar directamente, por medio del pensar discursivo, de juicios y de conclusiones. Así, en un movimiento continuo acumulamos un tesoro creciente de conocimientos, a pesar de los numerosos desvíos y rodeos causados por ilusiones y errores. Pero este movimiento está orientado hacia una meta y un descanso en la meta. Este fin es la *visión del ente*. En este ámbito del conocimiento sensible se trata de la percepción sensible, pero considerada no como una simple “impresión” sensible, sino como una intuición llena de espíritu, que nos hace comprender. En el ámbito del pensar discursivo se trata del conocimiento en un estado de cosas. Para toda la diversidad de diferentes esfuerzos de conocimiento, correspondientes a los diferentes géneros del ente, se podría mostrar en cada caso hacia qué clase de intuición plenificante se dirigen. Cuando hemos alcanzado esta meta, experimentamos durante un instante una paz que tiene algo de felicidad.

Pero este descanso no es jamás de larga duración, porque siempre alcanzamos una meta parcial que nos conduce más allá de ella y nos propone nuevas tareas. De todas maneras, la intuición plenificante en la cual podemos descansar es [46] un conocimiento en el sentido propio del término; todo el esfuerzo en el pensar es sólo un medio o un camino que conduce a este fin. Y fundándonos en la experiencia del descanso, una vez alcanzada la meta, llegamos a la idea de un espíritu que no se fatiga en el camino, puesto que desde el comienzo descansa allá donde está nuestra meta: en la intuición de la plenitud del ente. Abarcando sencillamente todo ente desde su origen esta posesión puede hallarse sólo en el espíritu que es él mismo la plenitud del ser y que da el ser a todo ente: en Dios. Pero se puede pensar también en espíritus finitos que están constituidos de tal manera que la plena medida de conocimiento, para el cual por naturaleza son capaces, les es propio desde el inicio de su existencia; y este conocimiento está libre de ilusiones y de errores, en la unidad conclusiva de una vida enteramente llena sin disminución ni relajamiento. Estos espíritus sólo podrían poseer en sí un crecimiento de conocimiento si fuesen elevados por encima de su propia naturaleza, y si Dios les comunicase algo de la plenitud infinita e inagotable de su ser. A tal comunicación la llamamos *gracia*. Dionisio le da el nombre de *iluminación*. Por ahora nos limitaremos al conocimiento natural de los ángeles. Por lo tanto, se trata de la prerrogativa que tiene el conocimiento humano: pues se presenta como un descanso en la meta, una visión espiritual del ente en su plenitud. Esta prerrogativa la relaciona con otro carácter esencial de los espíritus puros del que todavía tenemos que tratar: no se “desarrollan”, sino que entran “acabados” en la existencia. Pero, debemos detenernos todavía un poco en su vida espiritual.

b) Unidad de la vida

Nuestro conocimiento constituye el fundamento sobre el que nos apoyamos para llegar hasta el ente y actuar en el mundo. Conocer las cosas forma parte de esto: captarlas en el significado que ellas poseen para nosotros y en el significado que tienen unas cosas para otras. Este significado se manifiesta en nuestra interioridad cuando captamos de una manera viva su valor; éste, considerado como una respuesta que viene de la interioridad, exige objetivamente cierta toma de posición del ánimo y de la voluntad e incita a emprender y a obrar en la correspondiente manera activa. En nosotros conocer, sentir, querer y obrar no están ciertamente separados por completo ni son independientes los

unos de los otros, más bien, están condicionados el uno por el otro, porque dependen los unos de los otros, pero todavía no forman una unidad indisoluble. En cuanto movimientos independientes se dejan separar unos de otros y los nexos objetivos entre ellos no siempre se realizan. Existe una ceguera de valor en una mirada penetrante para una mera índole objetiva de la cosa. Existe una valoración "muerta" de valores que se ajusta según entendimiento al significado de las cosas, sin que interiormente excite algo; en la valoración viva de valores existe un fracaso con respecto a la voluntad a causa de debilidad, pereza, indecisión o infidelidad. Ese proceso difiere mucho en los diferentes hombres y, en el mismo hombre, en diversos momentos. Hay momentos en los que nuestra vida espiritual se despierta a la vida plena y esta vida parece ensamblada en una unión perfecta: conocimiento, amor y acción forman inseparablemente una sola. Y estos momentos álgidos nos abren de nuevo perspectivas sobre una vida espiritual que, no sufriendo variaciones ya, permanece inmutable en una tal cima. He aquí cómo debemos figurarnos la vida de los ángeles.

[47]

c) Unidad de la fuerza

En Dionisio hemos encontrado una anotación, según la cual en los ángeles es necesario distinguir *esencia, fuerza y acción*. En las criaturas que conocemos por experiencia natural, el obrar es la acción de una fuerza que antes era un simple poder (δύναμις, potencia) y ahora en el obrar se hace "real". A la diversidad de las actividades diferentes por el fin y el contenido de una realidad independiente (de una οὐσία) corresponde una diversidad de fuerzas o capacidades, en las que se despliega la fuerza natural *única*, es decir, la fuerza que pertenece a la naturaleza o a la esencia de algo real. Hemos empleado el término "esencia" en un doble sentido: para la determinación captable generalmente de modo específico y para lo que hace del individuo lo que es. Según la concepción de santo Tomás esta distinción no vale para los ángeles, ya que en los espíritus puros cada esencia singular es la concreción de una especie particular⁷⁶⁵. No es necesario, por el momento, abordar esta cuestión, porque aun allá donde la determinación específica es completada desde el punto de vista del contenido

^{765*} Ibid., I, q. 50, a. 4. [Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, *Parté II*, Madrid, 1988, pp. 506-508].

por la determinación individual, la "esencia real" encierra en sí las dos determinaciones, unidas para constituir un todo individual. Lo que nos interesa ahora son las relaciones de la esencia, de la fuerza y de las fuerzas entre sí. Pertenece a la esencia del hombre poseer fuerzas determinadas, por ejemplo, entendimiento y voluntad. Pertenece a la esencia de este hombre que su entendimiento sea claro, que su voluntad sea decidida. La actividad del entendimiento y de la voluntad es un "despliegue de fuerza"; en cada despliegue es formada la fuerza viva del espíritu de una manera determinada. Hemos ya explicado claramente que "espíritu" en el sentido pleno de la palabra es sentido y vida, y que ambos se relacionan como forma y materia, en la medida en que el sentido de la indeterminada plenitud de vida da una determinación desde el punto de vista de su contenido. Pero a propósito del término "materia" hemos señalado que en este contexto no se trata de la materia que *llena el espacio*. Es necesario también pensar que lo que hemos llamado "forma" en el ámbito de las hechuras o formaciones espaciales materiales es al mismo tiempo sentido y fuerza, y que la fuerza es lo que "produce" particularmente la información, mientras que el sentido determina la especie de la forma.

La distinción entre sentido y fuerza o plenitud de vida debe hacerse tanto en lo concerniente al "rendimiento" espiritual singular como a propósito de la "capacidad" que le sirve de fundamento. La diversidad de las determinaciones de sentido configura *una* fuerza espiritual perteneciente en propiedad al hombre, en una diversidad de fuerzas. La unidad, a pesar de esta configuración múltiple, se manifiesta en que en un hombre de gran fuerza espiritual todos los rendimientos son llenos de fuerza. Por otra parte, la unidad se manifiesta también en que una fuerte aplicación de esta fuerza en una dirección determinada paraliza su efecto en otra dirección. Pertenece a la esencia de este hombre una cantidad determinada de fuerza, que es característica de su modo de ser, e igualmente la dirección excelente de la actividad que pertenece por naturaleza a este hombre. Pero no se debe concebir la cantidad de fuerza como un tamaño determinado invariablemente estable. La fuerza del espíritu está sometida, como la esencia entera del hombre, a la ley del desarrollo; llega progresivamente y bajo condiciones adecuadas al grado alcanzable para ella y a la configuración, pero las líneas posibles de su desarrollo [48] están prefiguradas en la "forma esencial" y es diferente para cada ser. Cuando se trata de espíritus puros, ¿qué debe retenerse de tales relaciones y qué es necesario pensar como cambios? Si el sentido y la plenitud de vida pertenecen a la realidad espiritual en cuanto tal, estos dos atributos deben encon-

trase igualmente en los ángeles. En comparación con la espiritualidad humana pertenece a su más elevada espiritualidad una plenitud de espíritu mucho mayor: es lo que indica el término "fuerza". ¿Esta plenitud es también, en los ángeles, indeterminada y determinable, que recibe una configuración diferente a consecuencia de la diversidad de ser, por lo tanto, una especie de "materia" (que no perjudicaría a su ser privado de cuerpo)? De todas maneras, en los ángeles esta configuración no podría concebirse como un proceso temporal de desarrollo.

Ellos son los que deben ser según su naturaleza desde el principio de su ser, y se encuentran colocados inmediatamente en el nivel de su fuerza. Esta fuerza no está sometida en ellos, como en los hombres, a múltiples variaciones a causa de condiciones exteriores cambiantes. No se agota en el curso de su actividad ni sufre ningún cambio. Pero por obra de la gracia puede recibir sobrenaturalmente un crecimiento. ¿Se le puede concebir como informada en una diversidad de fuerzas diferentes? Los nombres de los ángeles parecen indicar en esta dirección: si "serafines" son llamados así por su amor apasionado y "querubines" por su conocimiento esclarecido, parece deducirse que en los unos predomina una fuerza diferente de la que se encuentra en los otros y que esta fuerza los caracteriza. Pero esto no tiene el mismo significado para los ángeles que para los hombres. La "fuerza" no designa en ellos un "simple poder" que está primero en actividad y pasa enseguida de nuevo al estado de simple posibilidad, susceptible de desarrollarse, sino también de permanecer siempre sin desarrollarse bajo la influencia de condiciones desfavorables. La fuerza de los ángeles es siempre viva y activa y siempre se encuentra en todas las direcciones posibles a ellos, así como también en el grado más elevado que les sea dado alcanzar. Por eso es más adecuado hablar no de "fuerzas" sino de *una* fuerza eficaz y formada de muchas maneras. Los ángeles se distinguen unos de otros por el grado de fuerza que les pertenece naturalmente y por la diversidad indicada en la formación de su fuerza. A la unidad de la fuerza corresponde la unitariedad conclusa y recogida de su vida, de la cual hemos hablado más arriba: la unidad indisoluble de conocimiento, de amor y de servicio.

5. Realidad y posibilidad, *potentia oboedientialis*. Naturaleza, libertad y gracia. El mal

Santo Tomás examinó la cuestión sobre si en principio la distinción de la realidad y de la posibilidad es todavía válida para los espí-

ritus puros y respondió afirmativamente a esta pregunta: en primer lugar porque los espíritus puros han sido creados y en su creación la esencia "posible" se convierte en algo real. Pero existe todavía en ellos la contraposición entre realidad y posibilidad en un sentido diferente: ciertamente vienen a la existencia con una naturaleza acabada y no con una naturaleza susceptible de desarrollarse y que aspira a este desarrollo como el hombre; no tienen que "hacerse" primeramente lo que deben ser; no poseen facultades naturales no desarrolladas. Sin embargo, como lo hemos ya anotado, son capaces de elevarse [49] desde el punto de vista del ser por la *gracia* y el estado de *gloria*. Como los hombres, ellos poseen la *potentia oboedientialis*, la disposición para recibir el ser divino. Santo Tomás afirma que gracias a esta disposición "puede producirse en la criatura todo lo que el Creador quiere realizar en ella"⁷⁶⁶. La gracia es lo que une a Dios y a la criatura en uno. Si la consideramos tal como ella es en Dios, es el amor divino o el ser divino en cuanto "bonum effusivum sui", en cuanto bien que se desborda y se comunica (pero que se conserva sin sufrir disminución).

Si consideramos la gracia como lo que se encuentra en la criatura, es lo que la criatura recibe en sí como participación del ser divino, es decir, "una semejanza participada de la naturaleza divina"⁷⁶⁷, algo limitado y creado, pero perceptible en forma ilimitada partiendo de la fuente inagotable del ser divino infinito. Algunas afirmaciones precedentes suenan como si la gracia fuera una "segunda naturaleza", o no diferente de la naturaleza en general. De hecho subsisten profundas diferencias. La naturaleza, aunque creada y dada por Dios, separa de Dios (aunque no en el sentido de que el mal separa de Dios, y, por lo tanto, la naturaleza caída está separada de Dios): la "cosa natural" es lo que está puesto fuera de Dios, -aunque también desde otro punto de vista ella permanece en Él, porque no existe nada "fuera de

^{766*} *De veritate*, q.8, a.12 ad 4 (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, p. 228). A aquello, que Dios regaló a los ángeles además de su naturaleza, Tomás añade la visión de la esencia divina, a la que ninguna criatura puede llegar por naturaleza (véase op. cit., q.8, a.3, corp.) (I, pp. 201 y ss).

^{767*} *Summa theologica*, III, q.62, a.1, corp. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, V, Parte III e índices, Madrid, 1994, p. 525]. La vida de gracia, así como la vida de gloria, es una participación del ser divino a las criaturas. La diferencia, según la doctrina de la Iglesia, consiste en que la gracia se da en preparación a la gloria; el estado de gloria se concede como una recompensa de una libre colaboración con la gracia y como posesión definitiva. A ella le está reservada la visión beatífica de Dios de los habitantes del cielo, mientras que la gracia deja todavía al peregrino de la tierra en la oscuridad de la fe.

Él” — y está puesta en sí misma: como sustancia que posee su propio soporte o bien una *πρόπη οὐσία*, que lleva en sí su propio ser y su propia esencia. La gracia une con Dios: desciende en la criatura sin que sus raíces sean cortadas de Dios y hace de la criatura un “sarmiento unido a la vid”. Esto sólo es posible en las criaturas que son *libres*. Las cosas inanimadas pueden constituir un instrumento de la acción divina y, en ese sentido “contienen en sí” gracia (como los sacramentos)⁷⁶⁸, pero nunca pueden estar “llenas de gracia” ni convertirse en “soporte” como una persona. Los hombres que han recibido la gracia y los ángeles son soportes personales de la gracia sin que Dios deje, empero, de ser también el soporte de la gracia en cuanto que es su pensador vivo.

La gracia quiere ser recibida “personalmente”. Es una llamada de Dios, un llamar a la puerta, la persona llamada debe oír y abrir: abrirse a Dios que quiere entrar en ella. Por eso la disponibilidad, la potencia *oboedientiae* en el sentido estricto y propio del término, es la inclinación a *obedecer*; a escuchar a Dios y a abandonarse a Él, en libertad. Se trata de una actitud de persona a persona y hace posible ese ser uno que sólo es posible entre personas: el ser uno de la unión por la gracia. Así, la gracia supone la libertad y supone la “naturaleza”, ya que tiene que haber criaturas libres para que la acción de la gracia pueda emplearse. Pero la naturaleza no supone a su vez la libertad y no es recibida “personalmente”. Las criaturas se encuentran con su naturaleza en la existencia y no pueden “aceptarla” o “rechazarla”; como la gracia⁷⁶⁹. Esta situación se aplica igualmente a los ángeles: Ellos también están colocados con su naturaleza en la existencia y no les corresponde ninguna decisión sobre este punto. Incluso existen todavía menos posibilidades de un libre comportamiento frente a su naturaleza, porque no tienen posibilidades naturales de desarrollo, susceptibles de influencia por medio del libre comportamiento. Así toda naturaleza significa [50] una unión. Ninguna criatura es incondi-

^{768*} En la Sagrada Eucaristía hay algo diferente que en los demás sacramentos, pues la materia *inanimada* es aquí transformada en cuerpo vivo de Cristo, que forma parte de la unidad de la persona.

^{769*} El nuevo nacimiento por el bautismo en los niños recién nacidos no constituye de ninguna manera una objeción. La llamada de Dios a la gracia se extiende a todas las almas, y la Iglesia recibe en el acto del bautismo para las almas que no pueden todavía responder, una profesión de fe de un representante. Dios une al alma del pequeño y a sí mismo fundándose en la profesión de fe del representante; pero no depende de la personal decisión posterior el que unión siga existiendo.

cionalmente libre. Sólo el Creador es incondicionalmente libre, puesto que existe por sí mismo.

Sin embargo, las criaturas libres, los ángeles y los hombres pueden aceptar o rechazar su propia naturaleza: lo que es idéntico a una adhesión o a un rechazo frente al Creador. El “non serviam” de Lucifer, la adhesión de los primeros hombres al “*eritis sicut Deus*”⁷⁷⁰ de la serpiente constituyen una revuelta contra la naturaleza propia de la criatura y, por consiguiente, contra el Creador. ¿Cuál puede ser el sentido y el efecto de tal comportamiento? El fin, que consiste para una criatura en llegar a ser semejante a Dios, es un fin absurdo e imposible. Este fin es inaccesible no sólo en razón de la impotencia de la criatura, sino que también es imposible para el Creador, *puesto que es absurdo*. Consideremos ahora el otro lado de la cuestión: el rechazo por parte de la criatura de su estado de unión y de la sumisión a su propia naturaleza. ¿Existe para la criatura una vía que le permite librarse de ella, si no por la elevación de sí mismo, luego por la propia autodestrucción? El ángel, en cuanto esencia sin cuerpo material, no tiene la posibilidad de destruir su cuerpo y de poner voluntariamente un término a la vida corporal como puede hacerlo el hombre. Su vida es puramente espiritual; consta —como lo hemos dicho— de conocimiento, de amor y de servicio. Para todo esto se necesita libertad, y por eso en cierta medida también la posibilidad de negarse y de impedirlo. *Conocimiento* (en el sentido más amplio del término) es una adquisición o posesión de un saber. En las criaturas a esto pertenece un *recibir* (que no está en su poder, puesto que es algo “dado” y en último término un donador) y un *aceptar*, que es asunto de su libertad.

Por otra parte, se puede pensar en diversas cosas que relevan de la actividad libre del sujeto que conoce. En la percepción sensible del hombre las cosas y los fenómenos del mundo exterior son algo “dado”, que hay que aceptar. Del hombre depende el volverse a ellos, de acercarse y de obrar de manera que pueda ayudarle a un conocimiento más exacto. Pero antes que en estos esfuerzos se pensará en la palabra “aceptación”, que se designa habitualmente con el término *asentimiento* o *creer* (en el sentido más amplio — no religioso — de la palabra, que tiene la palabra inglesa “belief”): yo debo creer lo que veo y lo oigo, también dar fe. Precisamente, en razón de este carácter imperativo, casi ineludible, con que se ofrecen las cosas de nuestro

alrededor inmediato, apenas parece posible rechazar la adhesión a tal "dado". Pero se presentan, sin embargo, casos en los que no tenemos confianza en nuestros propios ojos y oídos. Se han comprendido las palabras con toda exactitud, pero se piensa haber oído mal. Se ve un objeto delante, pero uno se inclina a tener este objeto por una ilusión de los sentidos. En tales casos existen habitualmente "motivos" (más o menos racionales) que nos incitan a rehusar nuestra adhesión. Pero esas razones son motivos *motrices*: mueven la voluntad, no la construyen. Se presentan casos en los que no existe ningún motivo racional susceptible de engendrar la duda y, que, sin embargo, rehusamos nuestra fe en lo que es digno de creerse y creemos lo que es increíble.

La participación de la libertad en el conocimiento llega a ser más grande en tanto que el asunto depende más del entendimiento, del pensar que procede por juicios y conclusiones: son necesarios entonces más esfuerzos personales [51] para la adquisición del conocimiento; y al crecer el número de los argumentos y contra argumentos respecto a la adhesión, entonces llega a ser más difícil abarcarlo y deja mayor espacio a la libre decisión. Aunque no debería ser así, sin embargo el "stat pro ratiōne voluntas" juega un gran papel en la vida espiritual; y, en numerosos casos, esto no es ni siquiera "irracional", sino que no hay para nosotros otra solución posible.

Si los ángeles poseen un conocimiento originario que no es adquirido a lo largo de su vida, sino que pertenece a su propio ser mismo, así es también con su ser que es a la vez recibir. En este caso, el rechazo a la "adhesión" viene a ser a una resistencia contra el propio ser verdadero.

Tal comportamiento se presenta cuando la criatura exige ser igual a Dios. Lucifer conoce la distancia entre su ser y el ser divino, pero "no quiere reconocerlo". Con esto se convierte en el "padre de la mentira". La mentira no es —como el error— un desconocer la verdad o un supuesto conocimiento, sino el intento de aniquilar la verdad. Es un intento impotente: la mentira se estrella contra la verdad. ¿Pero qué significa esto? Imaginemos a un espíritu creado, cuyo ser completo consistiera en el conocer, entonces su intento de negar la verdad en toda la extensión de su conocimiento lo conduciría a su destrucción total si el conocimiento dependiera sólo de su libertad. Pero éste no es el caso. No se ha dado ser y conocimiento y no los puede quitar. Lo que niega, lo tiene frente a él constantemente. Es conservando como repugnante testigo del poder que niega: del poder que él solo podría aniquilarlo, así como él solo pudo crearlo. Pero es un ser que es todo

resistencia y sublección contra todo el divino orden del ser y, con esto, contra el propio ser verdadero, un ser que se autodestruye constantemente y que en este sentido es un ser vano.

La aceptación de un espíritu, cuyo ser se agotaría en el conocer, no es sostenible. Ya que la libertad pertenece al conocer, al espíritu corresponde ser conocedor así como también estar dotado de voluntad. Frente a una posesión originaria, no es necesario, naturalmente, un trabajo de adquisición: la realización del conocimiento consiste aquí en una adhesión interior, en una adhesión a Dios, a todo lo que es creado y por tanto también al propio ser. Esta concordancia es amor, gozo y disponibilidad para el servicio. En la oposición al ser todo esto se vuelve en su contra. La negación del ser tiene que ser a la vez odio —odio a sí mismo, odio a Dios y odio a todo ente— y una lucha constante e impotente de destrucción con respecto a todo ente. Con esto no está dicho que el diablo mismo no quisiera existir. No quiere ser tal como es en verdad, quiere igualar a Dios y con esto afirmarse en la lucha contra el ser divino.

El autor de los escritos areopagitas, así como también santo Tomás, en su doctrina sobre el mal han tratado de esclarecer con toda agudeza que todo ente en cuanto ente es bueno. El mal no podría ser más que una deficiencia del ser; aun los espíritus "malos" serían [52] entonces buenos, en la medida en que son y en que han conservado su esencia⁷⁷¹: son siempre espíritus puros, poseen siempre un entendimiento penetrante, una poderosa voluntad y una plenitud de fuerza que les proporciona una superioridad sobre los hombres. Estos dones naturales son buenos; sólo el uso absurdo que puedan hacer de ellos es malo. El castigo consiste en la pérdida de los dones sobrenaturales y, ante todo, en la supresión de la unión con Dios por la gracia.

La doctrina del mal, tal como hemos expuesto, se ha construido en la lucha contra dos errores diferentes: contra el dualismo maniqueo, que admite dos causas primeras autónomas en el origen de todo ente: un bien originario y un mal originario, y contra una concepción que reconoce a Dios como la única causa originaria de todo ente, y por esta razón también hay que atribuirle el mal. Si el mal no es un ente, entonces se escapa a estos dos escollos. Por eso los teólogos cristianos han usado de toda su agudeza para demostrar que el mal no es ningún ente independiente, ni algo en un ente, ni tiene algún modo de ser.

⁷⁷¹* Véase DIONISUS, *De divinis nominibus*, capítulo 4, § 23 (P. G., 3, 724 B-725 C); TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.64, a.1, corp.

Pero me parece que en estos intentos la diferencia entre una simple deficiencia natural —por ejemplo, una debilidad innata del entendimiento— y el mal propiamente dicho, por ejemplo como es el mal uso del “buen” entendimiento para fines malos, no está suficientemente elaborado. La distinción teológica entre pecado y castigo lo toma en consideración, pero en la explicación metafísica la contraposición se desvanece uniendo ambas especies de mal bajo el término de no-ente. El idioma alemán expresa la diversidad del ser, que es lo que aquí nos interesa por medio de la diversidad del significado de las palabras “malo” (schlecht), y el “mal” (böse) o malvado, que corresponden ambos a la palabra latina “malum”.

Hablamos de espíritus malos (bösen), y no defectuosos (schlecht); por otra parte, de aptitudes defectuosas y no malas o malvadas. Es “malo” en el sentido riguroso y propio del término sólo algo que proviene de la voluntad libre. El diablo no tiene una naturaleza defectuosa, sino que ha pervertido su naturaleza buena hacia el mal por el uso antinatural que ha hecho de ella. El entendimiento natural se rebela contra la tesis que quiere hacer del mal una carencia o una debilidad, porque siente claramente qué en el mal se opone a él una potencia activa. Este poder es la fuerza de la persona espiritual libre. El espíritu creado no tiene este poder de sí mismo. Por eso la voluntad libre, y aun la voluntad del ángel más elevado, no posee en último término ningún último e independiente fundamento de ser frente a Dios. Y no puede ella engendrar ninguno desde ella misma; lo que la caracteriza es la futilidad de todo lo que es creado en relación con el Creador. Pero puede dar una dirección a su acción y puede también orientarla en un sentido que se oponga a la voluntad divina. Es precisamente esta actividad opuesta a la voluntad divina lo que llamamos “mal”. En cuanto actividad voluntaria pertenece al ente y también a lo que hay de más alto en el ámbito del ser creado. Pero, por su orientación es “negativa”, opuesta al ente. Es la voluntad creada que se rebela contra la voluntad divina lo que podría llamarse el “mal originario”; se [53] debe tener siempre claro que el mal no es un ente originario. La libertad de lo creado es la condición de la posibilidad del mal; y si todos los defectos naturales, todo lo que se comprende por el término de “mal físico”, fuera considerado como un castigo, entonces la libertad constituiría a la vez el elemento que causa todo lo que es imperfecto. La posibilidad del mal, igual que la posibilidad de la gracia creada, tiene su origen en la libertad de los espíritus creados.

La gracia supone una elevación del ser creado por la unión con Dios y la participación del ser divino. El mal en cuanto perversión de la voluntad de lo creado es un cierre de la fuente de la gracia y con ello anulación de la elevación del ser por la gracia. Pero el mal es también un ser que se opone a la propia naturaleza originaria y a la dirección del ser, es un ser “invertido” o trastornado en el sentido literal del término. La naturaleza o la esencia no se suprime por ello, pero por su parte queda “trastornada”, transformada en su imagen negativa. La teología llama a esta transformación “endurecimiento en el mal” o una “obstinación”. Encontramos en los hombres, correspondiendo a su devenir temporal o a su desarrollo, un “acostumbramiento” progresivo al bien y al mal. Y al estado de oscilación entre el bien y el mal corresponde la posibilidad de un retorno, de una restauración de la naturaleza originaria y también una orientación del ser después de la caída, pero también después de una caída renovada. Dado que estos espíritus puros poseen una naturaleza “acabada”, su “caída” es una perversión radical que se produce en el momento mismo de su decisión y no deja abierta ninguna posibilidad de retorno.

El paso de la posibilidad esencial a la existencia real por el devenir creador, el trastorno del ser a causa de la rebelión de la voluntad y la elevación del ser por la gracia nos dejan ver que en los ángeles la oposición de la realidad y la posibilidad presenta un sentido diverso. La ascensión de un primer escalón del ser real a la realidad plena, tal como se realiza en los hombres y en los seres vivos inferiores en la “configuración” de sus aptitudes, no vale para los ángeles. Pero conviene examinar más todavía otra contraposición. Cuando el hombre ha aprendido a caminar, a hablar, a tocar el violín, ha desarrollado así las correspondientes simples capacidades” para “habilidades” de las que puede hacer uso libremente —puede, pero no está obligado a hacerlo. No existe para él ninguna necesidad de hacer uso constante de todas sus aptitudes; más todavía, no tiene ni siquiera la posibilidad— así su libre disposición tiene límites, ya que ciertas acciones se excluyen una a la otra; además su fuerza limitada no puede hacerlo todo al mismo tiempo.

Además tampoco está constantemente presente toda la riqueza de conocimientos que ha adquirido a través de su vida. ¿Existe en los ángeles un grado intermedio entre la capacidad (potencia) y la actividad (acto), entre la habilidad y la posesión disponible (hábito)? Si se admitiera en los ángeles algo análogo, no se podría tratar, en este caso, de un grado intermedio. No existe en ellos ninguna capacidad no de-

sarrollada y por consiguiente ninguna contraposición entre la capacidad y la habilidad (potencia y hábito). Por lo tanto sólo [54] queda por preguntar si se pueden concebir sus capacidades siempre listas y disponibles como si estuvieran a veces en reposo. La unidad de su fuerza indivisible y no sometida a ninguna duda natural se opone a tal hipótesis, igualmente respecto a los ángeles esta unidad no nos permite hablar de una manera general de capacidades separadas en el sentido propio del término. Su esencia, con la plenitud de fuerza espiritual que les pertenece, repercute constantemente en un conocimiento totalmente vivo, en el amor y en el servicio. Sin embargo, no se podrá considerar su vida como absolutamente inmutable. La elevación del ser por la gracia, de la que son capaces, significa una elevación y un enriquecimiento de su vida entera. E incluso en el interior de su ser natural, parece posible un crecimiento en ciencia y una transformación de la actividad ya que no son por naturaleza omniscientes, poderosos ni omnipresentes como Dios; pero por otra parte, no están tan cerrados ni fijos en sí mismos hasta el punto de que no sea posible una recepción de algo de lo que naturalmente no les es familiar desde el comienzo y de ser incapaces de ningún movimiento libre, hacia algo que no se encuentre en su radio de acción originaria. Obviamente conviene entender "recepción" y "movimiento" en un sentido espiritual. San Agustín y santo Tomás hablan de una recíproca comprensión de los ángeles, que ellos lo denominan "discurso" (o habla): éste no necesita de ningún medio exterior sino que consiste en que tiende uno al otro y se abre para el otro⁷⁷². Así se comunican mutuamente una parte de su propia vida personal; lo que constituye de una y otra parte un movimiento y para los espíritus inferiores un enriquecimiento.

Conviene así concebir de una manera semejante la relación de los ángeles guardianes con los hombres confiados a su protección. Si no conocen por naturaleza los secretos del corazón humano, sin embargo la percepción de una llamada de socorro puede hacerles descubrir algo nuevo. Por otra parte, su ayuda es un movimiento que debe concebirse como un comienzo y un fin, pero no está previsto y ordenado como un comienzo de su ser, tal como nosotros debemos imaginar la acción de la Providencia Divina. Esta imagen se modifica, por otra parte, si al lado del conocimiento natural de los ángeles consideramos el conocimiento sobrenatural, por ejemplo, el que les permite ver en Dios las cosas creadas (Tomás con Agustín da a este conocimiento el

^{772*} *De veritate*, q.9, a.4, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit*, I, pp. 253 y ss).

nombre de "matutino")⁷⁷³. En este camino, mucho de lo que ellos no conocen por naturaleza les es accesible, sin la necesidad de una comunicación natural proveniente de las criaturas. Pero se debería aquí aclarar sólo las posibilidades que existen naturalmente.

Ya hemos mencionado que toda elevación sobrenatural del ser eleva y enriquece la vida. Así se pueden concebir en la vida de los ángeles transformaciones y variaciones de una manera natural o sobrenatural. Pero su ser es siempre vida; en ellos no hay nada de no-vivo, modo de ser que no sea vida espiritual. He aquí lo que caracteriza a los espíritus puros y los separa de aquellos que tienen la forma de un cuerpo ligado al espacio y a la materia.

Los espíritus puros se distinguen por una libertad menos obstaculizada y un ser-persona menos limitado que los del ser humano. No son incondicionalmente libres, en el sentido de que han recibido su ser y su naturaleza determinada y limitada, y los límites que se dan con esto no pueden por sí mismos ser franqueados. Pero a su ser [55] enteramente y emplearlo totalmente en la vida para la cual han sido creados. No se encuentra en ellos ningún "suceso natural" sometido a una legalidad como en el mundo material y en el que no hay espacio para una acción libre. La vida entera es una acción libre y un asunto de una decisión personal. Así que para ellos no hay más que: "por Dios o contra Dios", no hay un resbalar en una no propiamente deseada lejanía de Dios. Según las consideraciones precedentes, se encuentra puesta de nuevo a la luz la única e irrevocable decisión de los ángeles a propósito de su destino eterno.

6. Forma y materia. Esencia y soporte de la esencia en los espíritus puros

Para santo Tomás el hecho de que los ángeles sean denominados "formas subsistentes" está unido a su particularidad del ser persona⁷⁷⁴. Quiere decir con esto que los ángeles no tienen materia que llene el espacio a título de fundamento de su ser, que no existen "en otro", sino que son "en sí mismos" o son ellos mismos su propio soporte. Pero conviene aquí recordar que aun allá donde una materia que llena el espacio constituye la parte componente esencial de una

^{773*} *De veritate*, q.8, a.16 (I, pp. 237 y ss).

^{774*} *De spiritualibus creaturis*, particularmente a.5 ad 8.

cosa, hemos considerado la forma vacía del objeto entre el "fundamento" y el soporte en el sentido propio del término. A su vez, la "persona" hemos considerado como un soporte en el sentido eminente del término, ya que no tiene ni abarca solamente su esencia, sino que la "posee" en un sentido completamente particular, es decir, que ella es su propio dueño y que puede disponer libremente de ella. El ser-persona de los espíritus puros es una realización más pura de la idea de persona; porque en su ser nada hay que no esté sometido a este libre poder disponer.

Pero si distinguimos la esencia y el soporte de la esencia, ¿podemos hablar todavía de "una forma que es soporte de sí misma"? Antes de responder a esta pregunta conviene aclarar otra cuestión. Según Aristóteles y Tomás, "forma" y "esencia" coinciden cuando no hay materia que llene el espacio. Pero hemos encontrado también en el ámbito de los espíritus puros algo que, en cierto sentido, merece el título de "materia" no en el sentido de materia que llena el espacio, sino en el sentido de una indeterminación susceptible de ser determinada. Todo el que esté familiarizado con la doctrina del ser de Duns Scoto pensará que el Doctor Subtilis admite para los ángeles, como para todo ente finito en general, la composición de forma y de materia, y ha fundamentado y defendido esta composición de forma y de materia con la admirable agudeza que le es propia⁷⁵. No se le ocurre discutir la ausencia del cuerpo de los espíritus puros. La "materia *primo prima*" que les es común con todo ente finito no es una materia que llena el espacio sino algo que distingue por formas diferentes en el mundo corporal y en el mundo espiritual. La materia del mundo espiritual es, pues, genéricamente distinta a la del mundo corporal.

La "materia *primo prima*" es, según Duns Scoto, el grado inferior del ente. Es creada por Dios a la manera de un ente provisto de su propio ser y distinto de la forma, pero no está separada de la forma, sino pertenece a un todo constituido por forma y por materia. Su significado equivale a la de la *potencia* [56] *pasiva*: esto es, por una parte, la posibilidad del no-ser y por lo tanto la posibilidad de ser destruido, que es propio de todo lo creado; por otra parte, la disposición de aceptar y la capacidad de recibir una forma.

⁷⁵* Las explicaciones siguientes se apoyan en *Quaestiones disputatae de rerum principio*, publicadas por el R.P. Mariano Fernández García, OFM, Quaracchi, 1910, q.7-8. La autenticidad de este texto está testificada por el P. Efrén Longpré (véase "Stand der Skotusforschung", 1933, en la revista *Wissenschaft und Weisheit* I, 1, 1934, p. 67).

Es imposible seguir y discutir aquí, en sus menores detalles, la teoría escotista de la materia. Solamente se debe tratar de establecer una relación entre lo que entendemos por "fuerza" o "plenitud de vida" de los ángeles y la materia que Duns Scoto les atribuye. Lo que tenemos ante los ojos pertenece según nuestra concepción al espíritu en cuanto tal, por lo tanto al espíritu divino. Por consiguiente no puede ser equiparado con la potencia pasiva, con la posibilidad del no-ser. Debemos pensar aquí en el punto de partida de nuestras investigaciones sobre el ser: la omnipotencia de Dios —la potentia Dei— en la que no se encuentra ninguna posibilidad no-realizada; más bien, esta omnipotencia es el ser absolutamente real y eficiente; infinita plenitud de poder, que a la vez es infinita plenitud del ser y ambos inseparables en uno. En todo real finito el poder está mezclado algo de impotencia y el ser con algo de no-ser; además ser y fuerza no son indisolublemente uno. Cada real finito posee potencia activa y potencia pasiva, la posibilidad de obrar y de padecer. La posibilidad de obrar la llamamos "potencia" o "fuerza" y la atribuimos a la forma: es lo que permite dar una forma. En cuanto a la posibilidad de padecer, es lo que hace posible la recepción de una figura. Esta recepción de una figura supone algo que o de ninguna manera está todavía configurado o que no es enteramente configurado, o bien, que es separable de su figura.

La materia *primo prima* es concebida como lo que está enteramente privado de forma. No tiene nada que ver con la fuerza de los ángeles. Ésta lleva la marca del espíritu al que le es propio; y está llena de sentido, y actúa en el ser vivo en el que se manifiesta. Además, la esencia individual del ángel, en la que sentido y fuerza se componen, no es separable; sentido y fuerza no son "partes componentes" separables la una de la otra; por eso no es concebible una "transformación" de la fuerza en la manera como un pedazo de cera es transformado. Entre tanto, hemos visto que los espíritus finitos no están completamente determinados. Pueden ser receptivos a una nueva plenitud de fuerza y de ser que afluye en ellos. Y pertenece a la esencia del espíritu personal, ser receptivo a una plenitud de fuerza y de ser que le es ajena, en cuanto no contenga en sí, desde un principio —como el espíritu divino— toda plenitud. Esta capacidad de recepción es una "potencia pasiva": depende de una acción ajena. Pero "potencia activa" y "pasiva" deben tener algo en común. Esto lo indica ya el nombre común de "potencia"; y se puede también demostrar objetivamente. Lo que recibe y lo que es recibido se componen mutuamente en la acción de recibir; llegan a ser una sola y misma cosa, y esto sólo es posible en lo que es común en la esencia. Por consiguiente, lo que un

ángel comunica a otro en virtud de su fuerza operante posee una afinidad con el sujeto que lo recibe. Y además, en el ángel que recibe, la fuerza formada y actuante no debe estar separada de la fuerza preparada para recibir y para ser formada. Es la fuerza formada y actuante misma la que, al ser recibida, es elevada a una actividad superior y más rica. [57] Lo que designamos como "fuerza" de los ángeles es, por lo tanto, "potencia activa" y "pasiva". La potencia activa la atribuímos (como Duns Scoto) a la forma. Si queremos (con él) designar la potencia pasiva como materia, entonces forma y materia constituyen aquí un todo inseparable. Si comprendo bien, ésta es la opinión también del Doctor Subtilis, pues afirma él que en los ángeles forma y materia son uno en el más alto grado:

"Mientras más actual es la forma, más penetra en el interior de la materia y la une a ella; las formas de los ángeles y de las almas dotadas de razón son las formas más actuales; por consiguiente, unen completamente la materia a ella y, en virtud de su fuerza unificadora, no aparecen en la *extensión* ni tienen ninguna forma corporal" ...⁷⁷⁶

De donde podríamos, con santo Tomás, designar a los ángeles como espíritus puros (sin cuerpo), pero no como formas puras, porque a su estructura pertenece algo que debe recibir forma.

Si tenemos en cuenta nuestras exposiciones anteriores⁷⁷⁷, hemos establecido una distinción entre el fundamento último de lo que informa y el soporte de la esencia. La esencia, como el todo compuesto de materia y forma, establecido en sí misma; y en esta esencia establecida sobre sí —la *πρώτη οὐσία* aristotélica, que gusta de ser llamado "esencia autónoma"— conviene resaltar lo que "soporta" toda la plenitud de esencia, forma y materia. En cuanto a las esencias espirituales, las llamamos personas, en la medida en que llevan su esencia. Forma y materia, actuar y recibir tienen aquí la configuración particular del ser personal.

7. El reino de los espíritus celestes y su papel mediador

La receptividad de los espíritus puros respecto a las influencias que vienen de otros espíritus trae consigo otra cosa, que representa un

⁷⁷⁶* Quanto forma actualior; tanto magis se intimat materiae, et unit eam sibi: sed forma Angeli et animae rationalis sunt actualissimae; ergo omnino se uniant materiam, ac per hoc nec in *quantitatem* prorumpunt, quia virtutis unitivae sunt; nec habent aliquam formam corporalem... (*De rerum principio*, q. 7, a. 2, n. 215, Quaracchi, 1910, p. 137).

⁷⁷⁷* Véase el capítulo IV, § 3, 18.

papel importante en la angelología del Areopagita: que los ángeles no constituyen cada uno un mundo cerrado en sí, sino que se encuentran los unos con los otros en un "reino", como comunidad de vida en una "formación estatal" ordenada, cada uno en su lugar determinado. Esta "ciudad de Dios" —tenemos el derecho de llamarla así, puesto que toda vida que la anima y todo poder que la domina vienen de Dios— es el arquetipo ideal de toda comunidad humana y de todo orden social, en la medida en que éstos descansan sobre un fundamento puramente espiritual. Partiendo de la descripción que da Dionisio de los órdenes superiores e inferiores de los ángeles, uno siente que tenía ante sus ojos las anomalías humanas que no existen en los ángeles por razón de su pureza: por eso insiste en que el "dominio" de los espíritus celestes no es turbado por la tiranía ni la esclavitud.

Si queremos buscar una vía de acceso al reino de los espíritus celestes partiendo de los sistemas comunitarios y de las organizaciones humanas, debemos apoyarnos naturalmente en los fundamentos puramente espirituales y desconectar todo lo que viene de la naturaleza-cuerpo vivo-cuerpo material. Y ya que no es posible aquí dar una síntesis de todas las formaciones a las que se insertan los hombres en cuanto miembros constituyentes, lo mejor será que nos atengamos a esta estructura que de entre todas las formaciones terrenas es la más cercana al reino de los espíritus celestes: la [58] *Iglesia*. Dionisio también relaciona muy estrechamente la "jerarquía de la Iglesia" con la "jerarquía celeste".

La Iglesia militante —igual que el Estado— por una parte constituye una formación fundada y organizada jurídicamente, como un orden de dominio. Como tal está fundada sobre la libertad de las personas que pertenecen a ella: a esto pertenece un legislador (una persona o una pluralidad de personas) que "establezca" sus derechos, es decir, que haga, en virtud de su voluntad libre, su regla de vida. (Es necesario "establecer" también un "derecho eterno", que es independiente de todo libre arbitrio, para que pueda hacerse un ordenamiento de vida en un Estado o en una formación análoga al Estado). Conviene agregar aquí también a los "portadores" de este orden, que velan por la observancia de la ley; por último, los súbditos puestos bajo el orden de la ley y que se someten a ella en virtud de su propia libertad⁷⁷⁸. Todo esto se encuentra realizado en la Iglesia militante: tiene a Dios

⁷⁷⁸* Sobre la estructura del Estado, véase E. STEIN, *Eine Untersuchung über den Staat*, en *Husserl's Jahrbuch*, t. 7, Halle, 1925; este artículo apareció también en una edición especial.

por jefe y legislador (se ha encarnado de manera visible en su representante más alto sobre la tierra así como en los obispos a los que corresponde una parte del poder legislativo), el clero en sus diferentes rangos con sus órganos de ejecución⁷⁷⁹; el pueblo de la Iglesia o los "laicos" como súbditos. Pero la esencia de la Iglesia no se reduce a esa estructura jurídica, no constituye ni siquiera su propio núcleo esencial. Ciertamente, durante muchos años se le ha considerado sobre todo bajo este ángulo y aun ahora personas fuera de la Iglesia adoptan este punto de vista. Pero para los teólogos de nuestro tiempo y también para los simples creyentes, es la concepción paulina del Cristo⁷⁸⁰, "cabeza y cuerpo vivo", la admitida. Esto quiere decir que la Iglesia no es "institución" arbitraria, artificial, configurada desde fuera, sino un todo vivo. De una manera análoga a lo que pasa en general en el Estado, la comunidad del pueblo sometida a un crecimiento vivo es lo primero, la forma y el orden del Estado son el elemento añadido, la conclusión exterior y la confirmación voluntaria de lo que se ha desarrollado naturalmente.

La vida que fluye ininterrumpidamente en este todo viviente no es la vida natural de cada hombre y de las comunidades humanas que pertenecen a él. Es la vida nueva de la *gracia* que anima a la Iglesia y que se la comunica a sus miembros. Sin la vida de la gracia no hay Iglesia. Pero la gracia es una vida *divina* participada: desde su cabeza divina fluye en la Iglesia toda su vida. Es el mismo Cristo que le da la vida y dicta la ley que la rige. Todas las "leyes" e "instituciones" sirven para comunicar, conservar y restaurar la vida divina. Ya que las "piedras vivas" de la Iglesia son hombres, su construcción tiene en cuenta las disposiciones de la naturaleza humana. Por eso su cabeza es a la vez Dios y hombre, por eso Cristo derrama, por medio de su naturaleza humana, la vida divina que posee, se dirige a los hombres con palabras humanas y dispone de los medios para comunicar la vida divina de tal manera que toma el camino del cuerpo para llegar al alma.

Si nos imaginamos una Iglesia [59] compuesta de espíritus puros, debemos descartar de ella todo lo que está condicionado por la naturaleza corporal. Debe conservarse todo lo que es esencial a la Iglesia como tal cabeza divina, como dispensador de la vida de la gracia y

⁷⁷⁹* No hay ninguna dificultad en que las mismas personas posean a la vez el poder legislativo (en el nombre de Dios) y el "poder ejecutivo". También la vida del Estado conoce tal unión de poderes en una persona.

⁷⁸⁰ Cf. Ef 4, 15s.

como legislador, las personas finitas en cuanto sujetos libres, guardianes y mediadores de la vida de la gracia. Así es precisamente la "jerarquía celeste". Los espíritus celestes están abiertos a Dios y pueden recibir en sí la vida que les viene de lo alto. Están abiertos los unos a los otros, de tal suerte que los espíritus superiores puedan comunicarse a los espíritus inferiores y que los espíritus inferiores reciban de los espíritus superiores. ¿Tomamos algún acceso a tal comunicación de vida partiendo de nuestra sociedad humana? Toda relación recíproca de las personas humanas se funda en la expresión corporal de la vida interior. (Es necesario tomar aquí la palabra "expresión" en el sentido más amplio que abarca tanto el lenguaje como toda manifestación voluntaria e involuntaria). Pero la expresión corporal es una puerta que nos lleva a lo interior y hace posible el contacto y la unión de los espíritus (con ciertos límites). Si se considera la relación auténtica del discípulo, éste no toma solamente del maestro palabras pronunciadas independientemente de la vida personal del que habla. Las palabras mismas, el tono, la mímica —en una palabra, todo lo que nosotros sintetizamos en el término "expresión"— permiten al discípulo penetrar en la vida personal de su maestro, es decir, en un mundo espiritual que hasta entonces le era desconocido; participa así de una vida diferente a la suya; se llena de ella y queda formada por ella; y así viene a ser su propia vida dentro de los límites de su capacidad y docilidad. Este resultado puede producirse de una manera muy diferente y con correspondientes diversas consecuencias. Un espíritu independiente, atrevido, ávido por inscribirse se conducirá en relación con otros hombres como un conquistador. Se esforzará por hacerse dueño de su mundo espiritual para recibir de él lo que le conviene y crecer. Se apartará de todo lo que no le corresponda. Un espíritu débil, en el que la tendencia a obrar es muy reducida, puede sin quererlo dejarse llevar y dominar por la vida más fuerte. Tal vez será llevado por ella, sin recibirla de modo autónomo y sin poder seguir solo. Quizá también será aplastado hasta el punto de llegar a ser incapaz de desarrollar su vida propia.

Naturalmente la diversidad y la medida de la recepción no dependen sólo del receptor sino también del que da: así se da sin límites o queda con algo: con sus conocimientos, su personal toma de posición, su fuerza y su manera de ser; o bien su participación personal es una conquista o bien una entrega servicial. Hay, por consiguiente, de una y otra parte una apertura y un cerrazón de sí espirituales que resultan de la libertad. No somos simplemente la presa indefensa de lo que penetra en nosotros del exterior por medio de fenómenos expresivos.

No estamos tampoco entregados a un abandono brutal de todo lo que vive en nosotros. La comunicación y la recepción de una posesión espiritual y de una vida personal se halla en una muy amplia medida a buen criterio de nuestra libertad. Lo que se realiza así es un evento espiritual: convivencia entre personas espirituales, crecimiento espiritual y formación espiritual [60] de los individuos, configuración de una comunidad espiritual.

De aquí es ciertamente posible concebir relaciones espirituales recíprocas y una vida común espiritual que no está ligada a la mediación de la expresión corporal. Así comprendemos cómo para los espíritus puros basta un libre abrirse a la comunicación y recepción. Podemos por otra parte imaginarnos una comunidad espiritual exenta de todas las alteraciones que turban a las comunidades humanas. En este último caso se trata de defectos imputables a la imperfección de la facultad humana de expresión: incapacidad de manifestarse adecuadamente por medio de la expresión corporal, una incapacidad de comprender la expresión corporal. Pero hemos hecho también alusión a desviaciones que tienen una raíz puramente espiritual y que están fundadas en la desviación de la voluntad. En los ángeles no existe ninguna falsa afirmación de su yo, ningún retener la plenitud de gracias recibida para hacerse *valer*; ni tampoco un cerrarse a la riqueza que se derrama sobre ellos a profusión. Los ángeles superiores se dan sin envidia y cuando retienen algo, no lo hacen sino en beneficio de los espíritus más débiles que no estarían desarrollados lo suficiente para recibir la plenitud. El reino de los espíritus celestes es un reino acabado, cada miembro se encuentra allí en su justo lugar y no aspira a ningún otro; cada uno se halla con toda su esencia en lugar seguro: habiendo crecido sin obstáculo, es fecundo, se nutre de la fuente originaria del amor y dimana este amor en la zona de influencia que le ha sido reservada.

Quizás la idea fundamental de "jerarquía" suscita todavía dificultades: el papel mediador de los ángeles. ¿Los espíritus inferiores deben realmente recibir de los espíritus superiores toda la vida de la gracia y a su vez los hombres deben recibirla de los ángeles? ¿No hay un camino de acceso directo a Dios? Ciertamente Dios no tiene necesidad de tal mediación. Tiene a cada criatura en su mano y puede obrar directamente sobre cada una de ellas. El no se desconecta, aun cuando hace de sus "hijos primogénitos" sus colaboradores. Está presente en toda acción de las criaturas. Y es eficiente de una manera particular en toda acción que emana de la gracia, y que es una comunica-

ción de la vida divina. Por eso, aunque millones de ángeles fueran intermediarios entre Dios y nosotros, esto no significaría de ninguna manera ni una separación ni un distanciamiento entre Dios y nosotros, ya que Dios estaría siempre vivo cerca de nosotros en el último "intermediario". Aquí no necesitamos establecer si tales intermediarios intervienen efectivamente o no. Se trata solamente para nosotros de considerar su posibilidad desde el punto de vista de la esencia y me parece que esa posibilidad no puede ser rechazada. La esencia más íntima del amor es entrega. Dios, que es el amor, se da a las criaturas que ha creado para amar. ¿Por qué los espíritus que están más cerca de Él no tendrían el privilegio de participar de todos sus beneficios y de contribuir también a transmitirlos? De esa manera se construye el reino del amor en el que todos son uno, Dios con cada criatura a la que se da y ella se entrega a él, y las criaturas que participan las unas con las otras del amor de Dios que se derrama en ellas y participan recíprocamente del amor divino al que aspiran⁷⁸¹.

[61]

§ 6. SENTIDO Y PLENITUD, FORMA Y MATERIA, CONTRASTE Y RELACIÓN DE IMAGEN ENTRE EL CREADOR Y LA CREACIÓN

La investigación sobre los espíritus puros finitos, las criaturas que se encuentran más cerca de Dios, nos ha mostrado ante todo lo que es

781* Quizás el pensamiento teológico podrá mover a reconciliar la función mediadora de los ángeles entre Dios y los hombres con la posición de Cristo como rey de todo el universo y con la posición de María como reina de los ángeles y mediadora de todas las gracias. No se puede negar que Dinisio habla poco de la humanidad de Cristo -los pasajes más significativos que pueden servir igualmente para rechazar una interpretación monofista se encuentran naturalmente en la "jerarquía eclesástica" - y no menciona más que una sola vez a la Madre de Dios en un pasaje que, objetivamente, es sin importancia. En verdad, me parece, sin embargo, que la doctrina de los ángeles según el Areopagita no hace peligrar la dignidad real del Hijo del hombre ni de su madre. Es muy pensable que el Salvador haya recibido en el curso de su vida humana fortalecimiento de gracia por medio de los ángeles (como lo atestigua la Sagrada Escritura en diferentes ocasiones; véase Mt 4, 11 y Lc 22, 43) pero que haya subido en su Ascensión por encima de todos los ángeles hasta el trono de Dios. ¿No es el sentido más profundo de este "subir" - para Cristo y María - el ser plenificado con la vida divina, cuya medida sobrepasa a todas las demás criaturas? Y cuando les vemos llevados por los ángeles al cielo, como el arte cristiano siempre ha representado así la Ascensión, ¿qué significa esta acción de los ángeles sino que los espíritus celestes les comunican la vida divina que ellos han recibido, hasta que son elevados por encima de todos los ángeles y que dan ahora de su plenitud sobre la Iglesia entera, sobre los ángeles y sobre los hombres?

propio de la criatura. Dios es la plenitud infinita y la forma perfecta: forma *pura*, porque no hay nada en Él que necesite de una formación ulterior; por eso no existe en Él ninguna posibilidad de experimentar acciones. Todo ente finito es una plenitud limitada y formada, pero no está enteramente formado hasta su perfeccionamiento definitivo. Y esta plenitud, que puede y necesita todavía ser formada, es la "materia" que pertenece a toda realidad finita. Ella — además de su limitación — es lo que oponible a la criatura respecto al Creador como el "totalmente otro". Al mismo tiempo, aun esto que es, después de haber sido creado y puesto en sí misma, es lo que sostiene en sumisión bajo el poder divino de la configuración.

Gracias a Él, es susceptible de recibir una forma, esto es, por mediación de una fuerza configuradora de la propia forma y por las influencias externas que sufre por parte de las otras criaturas. Forma y materia dependen estrechamente una de la otra. La plenitud es lo que es común a las dos. La forma es una plenitud configurada o determinada y eficiente. La materia es una plenitud indeterminada, destinada a recibir una forma y una acción. Es en el curso de configuración cuando la materia recibe su forma; la materia indeterminada se hace entonces determinada, configurada, plenitud eficiente en el sentido de la forma.

Lo que determina la plenitud en el ámbito de la forma es lo que hemos designado como "sentido" (idea). En Dios podemos concebir únicamente sentido y plenitud, los dos en una perfecta unidad. La separación del ser en la creación condiciona una distinción de los diversos campos del ser, que se distinguen según forma y materia. La materia corporal es una plenitud espacial indeterminada; la materia espiritual es una plenitud indeterminada de vida. Las formas corporales se configuran, por ejemplo, según su materia situada en el espacio en un mundo de cosas corporales. Las formas espirituales configuran su plenitud de vida en un reino espiritual, en un reino espiritual de personas y de actos que constituyen todas un conjunto funcional espiritual. Pero el mundo espiritual y el mundo corporal no están yuxtaponidos sin ninguna relación recíproca. Lo que no es espíritu puro es una hechura formada por el espíritu, ya sea inmediatamente por el espíritu divino o mediadamente por formas creadas a partir de la materia que les corresponde. En las hechuras naturales materia y forma están ligadas en una unidad de esencia. Las obras humanas suponen tales hechuras naturales que reciben un sentido nuevo por una acción que viene del exterior. En cuanto que forman una unidad de sentido y

de vida las hechuras creadas son imágenes de la esencia divina. Por su materialidad se distinguen de ella.

Debemos intentar ahora caracterizar al ser finito por su relación de semejanza con el ser divino. Tal tentativa sólo es posible si en primer lugar tenemos en cuenta el ser divino mismo. Hemos ascendido de las criaturas al Creador, del finito y condicionado hasta el infinito e incondicionado necesarios en cuanto Creador y arquetipo. También hemos pasado ya los límites fronterizos de lo que se puede saber sobre el Creador hasta lo que Dios mismo nos ha manifestado [62] de sí mismo. Sin este paso sería imposible, partiendo del ser divino, comprender al ser creado. Se trata entonces de buscar en la divinidad trinitaria el arquetipo de lo que hemos designado en el campo de lo creado como sentido y plenitud de vida.

En lo que concierne al "sentido" podemos conectar con nuestras exposiciones anteriores⁷⁸². Hemos considerado el *Verbo Eterno*, el Logos, como la *unidad del sentido* que contiene en sí toda la plenitud de todo sentido como el arquetipo de todas las unidades de sentido finitas. En su Credo la Iglesia designa al *Espíritu Santo* como la fuente de la vida, el "vivificador". Ahora bien, sólo puede vivificar aquel mismo que no recibe la vida, sino que es la "vida en persona". También podemos ver en el Espíritu Santo la *plenitud de vida* divina. Es apenas necesario acentuar el hecho de que esto no implica ninguna división en la esencia divina. La esencia *una*, que es propia a todas las personas divinas, es *vida* y amor, sabiduría y poder. Fuera de las relaciones de las personas entre sí, no se puede decir nada de una persona que no convenga igualmente a las otras. Cuando distinguimos "cualidades" (atributos) en la unidad indivisible de Dios y cuando atribuimos particularmente (apropiamos) unas a tal persona, otras a otra, son tentativas destinadas a hacer comprensible lo que es incomprendible. Sin embargo, lo que la criatura hecha a imagen del Creador nos descubre del arquetipo divino, es apropiado para mostrar el ser creado en una nueva luz.

Para comprender ahora cómo el Espíritu Santo es el dispensador de la vida y el arquetipo de la vida creada (en la medida en que se puede hablar aquí de "comprensión"), conviene inmediatamente considerar, primero, la posición de la tercera persona en la divinidad. Como ya hemos recalado anteriormente, no existe entre las personas otra diferencia más que la de sus relaciones recíprocas, que pueden explicarse por la manera de sus procesiones. El Padre lleva el nombre

782*. Véanse el capítulo III, § 2 y § 12; y el capítulo VI, § 4, 6.

de *Padre* porque todo viene de Él y Él no proviene de nadie. El Hijo se llama *Hijo* porque viene del Padre y “se dice *Verbo del Padre* porque procede del Padre en cuanto que es engendrado por la actividad del intelecto, como engendrado del Espíritu, igual que en nosotros lo originado interiormente por el Espíritu se llama *palabra*”⁷⁸³. La tercera persona se llama “*Espíritu Santo*” “porque procede del Padre y del Hijo por medio de una espiración única según el modo del amor; es el primero y supremo amor, que mueve los ánimos y los conduce a la santidad que consiste en el último término en el amor a Dios”⁷⁸⁴.

Hemos tratado de comprender la pluralidad de las personas divinas partiendo del hecho de que Dios es el *amor*, pero que el amor es una libre autoentrega del yo a un tú y un ser uno en nosotros⁷⁸⁵. Puesto que Dios es espíritu, es transparente a sí mismo y genera desde toda la eternidad la “imagen” de su Ser, en la que Él se ve en sí mismo, es decir, su Hijo idéntico a Él en esencia, la Sabiduría o el Verbo. Puesto que Dios es el amor, lo que él engendra como su “imagen”, es, pues, amor y la relación recíproca del Padre y del Hijo es amante entrega de sí y ser-uno en el amor. Pero ya que el amor [63] es lo más libre que hay⁷⁸⁶, es entregarse a sí mismo como acto del que se posee a sí mismo, es decir, de una *persona*—sin embargo, en Dios, es el acto de una persona que no existe y no ama como nosotros, sino es el amor mismo o cuyo ser es amor—por eso el amor divino debe ser persona: la *persona del amor*. Cuando el Hijo y el Padre se aman el uno al otro, su entregarse es al mismo tiempo un acto libre de la persona del amor.

Pero el amor es *vida* en la más alta perfección: ser que se da eternamente sin experimentar ninguna disminución, la fecundidad infinita. Por eso el Espíritu Santo es “el *don*”: no sólo la entrega de las personas divinas entre sí, sino el darse de la divinidad “hacia fuera”; él (Espíritu Santo) contiene en sí todos los dones que Dios hace a las criaturas⁷⁸⁷. Ya que la sabiduría de Dios ha previsto eternamente todo

783* “Secunda Persona sanctissimae Trinitatis appellatur *Verbum Patris*, quia a Patre procedit secundum actum intellectus, ut conceptus mentis, sicuti etiam in nobis interior mentis conceptus *verbum dicitur*” (Catechismus Catholicus, Roma, 1933, Pro adultis, capítulo III, q.86, p. 112 [edición preparada por el cardenal Petrus Gaspari]).

784* “In sacris Litteris appellatio *Spiritus Sancti* tertiae sanctissimae Trinitatis Personae reservari solet, quia ipsa a Patre per Filium unica spiratione procedit per modum amoris, et est primus summusque Amor, qui animos movet agítque ad sanctitatem, quae demum amore in Deum continetur” (op. cit., capítulo III, q.119, p. 123).

785* Véase el capítulo VI, § 5.

786* Véase DUNS SCOTUS, *Quaestiones disputatae de rerum principio*, q.4, § 6.

787* Véase a este respecto AUGUSTINUS, *De trinitate*, XV, 17ss.

lo creado, por eso el Logos en cuanto la Sabiduría en persona es, pues, el arquetipo que abarca toda determinación de esencia de las criaturas, todo lo que ellas deben ser. Puesto que la voluntad creadora de Dios, su amor que suscita la existencia y dispensa la vida, ha dado a las criaturas desde la eternidad la “potencia de ser” o “fuerza” de desplegar su esencia, por eso el Espíritu Santo, en cuanto la persona de la vida y del amor, es el arquetipo de toda vida creada y de todo acto y de esa irradiación espiritual de la esencia propia, que es propia también de las hechuras materiales. En definitiva, si podemos ver en el ser por sí subsistente de cada realidad autónoma—de la *πρόρη οὐσία*—una imagen del Padre en cuanto del primer comienzo incondicionado, entonces la estructura del ente creado en cuanto “algo que es”, es una imagen de la Divinidad Trinitaria. Pero puesto que el ente es *uno*, la “forma vacía” no existe jamás sin la plenitud, y la plenitud de la esencia, es a la vez sentido y fuerza, que se configura en la existencia; así pues, la unidad de la esencia divina está igualmente imitada en este ente⁷⁸⁸.

§ 7. LA IMAGEN DE LA TRINIDAD EN LAS COSAS CORPÓREAS INANIMADAS

Ahora podemos comprender la forma esencial como fuente de sentido y de perfección del ser y con poder de configuración. Ya lo es en el campo más bajo de la realidad de las cosas meramente corpóreas. Su potencia de ser es aquí una fuerza para una configuración espacial y acción en el espacio. Las hechuras corpóreas están configuradas por la fuerza de la forma que obra en ellos bajo la acción simultánea de las causas exteriores. En este grado más bajo no encontramos una materia preexistente para su formación en el tiempo, pero sí una unidad de forma y de materia. La plenitud aquí es una “plenitud espacial”. Está formada, pero no está enteramente formada, sino es susceptible de recibir una formación ulterior; por eso ella es “materia” en el doble sentido: de llenar el espacio y de un indeterminado determinable. En la creación del mundo corpóreo tenemos ante nosotros el

788* Ya que encontramos en la autonomía del ser creado, en su sentido y en su plenitud de vida una posibilidad de imitación o imagen de lo divino y no sólo una indicación a la autoría originaria de la Trinidad, hablamos aquí de una “imagen” y no sólo meramente, como Tomás, de una “huella” o vestigio (véase p. 951).

origen de forma y de materia, y la separación entre la materia que llena el espacio y el espíritu. El espíritu se crea en el espacio y en la realización espacial un "medio" extraño a sí mismo, que le permite representarse en ellos. Es un nuevo paso más allá de lo que se nos ofrece en la "posición exterior" del mundo de las ideas, a partir del espíritu divino. Formación material constituye un reflejarse del espíritu en las "hechuras" espaciales. Las formas de las cosas corpóreas constituyen un intermedio entre espíritu personal y sustancia que llena el espacio [64] y el camino que conduce de lo uno a lo otro. En cuanto sentido y fuerza que se despliega, estas formas tienen algo de la esencia del espíritu en sí, pero para constituir un ser espiritual completo, les falta la conciencia y la libertad y la vida en cuanto movilidad desde sí. El espíritu utiliza estas configuraciones como transiciones en un mundo de formas espaciales que debe servirle de lenguaje. Son expresadas como lenguaje por el espíritu y comprensibles al espíritu, pero ellas no se comprenden a sí mismas. En cuanto fuerzas, son movidas y mueven, pero, no se mueven por sí mismas.

El espíritu, en cuanto que comprende (intellectus), expresa la palabra o el sentido y esta palabra sigue siendo un inteligible, accesible al espíritu. El espíritu, en cuanto que es movido (voluntas), hace del sentido algo lleno de fuerza en movimiento, móvil y capaz de mover (motum, mobile et motivum). El primer movimiento es la formación en cuanto configuración de la materia dentro del espacio. Es premisa para el segundo movimiento, a saber: la acción de las hechuras materiales formadas—de los cuerpos—en el espacio, su realización sometida al movimiento y al cambio, sus movimientos y sus cambios en una conexión causal. Se trata primero de la relación del mundo espacial, material o de la naturaleza. Pero, así como lo "pronunciado" por el intelecto creador sigue siendo un elemento comprensible para el intelecto creado, igualmente lo producido por la voluntad creadora y que es capaz de obrar se hace también accesible a la voluntad creada. Pero aquí conviene prestar atención a lo que hemos dicho precedentemente sobre los diferentes estados posibles del mundo creado. La naturaleza material, que conocemos de la experiencia, no es ni una pura expresión del plan divino de la creación ni un resultado puro de la voluntad divina; no es tampoco pura configuración desde dentro hacia fuera, ni una secuencia de fuerzas sin roces que se estimulan mutuamente. Pero, puesto que su estado real en cuanto "caído" remite más allá de sí mismo a un estado "íntegro", se manifiesta su posibilidad.

Para poner en claro la estructura de las hechuras puramente materiales-corpóreas, conviene todavía recordar que en las exposiciones precedentes los términos cuerpo vivo, alma y espíritu han sido empleados en sentidos diferentes. Según el sentido que nos propone la experiencia, están ligados a campos determinados de lo real. "Alma" es entonces la forma supramaterial que anima a un cuerpo y que, con ayuda de materias constitutivas ajenas, lo configura desde el interior en un proceso de evolución temporal según su especie esencial. "Cuerpo vivo" es precisamente este cuerpo animado y formado por el alma. Por "espíritu" se entiende una esencia inmaterial, dotada de razón y que obra libremente (el alma humana o un "espíritu puro"). En el sentido amplio, el término de espíritu se aplica también a los hechuras impersonales: a las hechuras o formaciones de sentido, que son inteligibles para los espíritus personales y que tienen un significado para su vida.

Si se interpretan de esta manera los nombres de cuerpo vivo, alma y espíritu, entonces una hechura corpórea que no está configurada en un proceso vivo de desarrollo por una forma supramaterial, no es un cuerpo vivo, la forma que le pertenece no es un alma, y justamente no puede hablarse aquí de un espíritu dotado de actividad libre. Sin embargo, el "cuerpo inanimado", como toda criatura, tiene un "sentido" y es así, en el sentido amplio del término, una hechura llena de espíritu del cual [65] se sirve el espíritu del Creador para hablar al espíritu creado. Expresando su sentido con la ayuda de su manifestación sensible, sale de sí mismo y adquiere un "ser espiritual". Así llegamos al segundo significado del cuerpo vivo-alma-espíritu, según el cual esos tres términos designan las formas fundamentales del ser real: el ser anímico designa la movilidad fluida que impulsa a la configuración; el ser corporal expresa la posesión de la esencia configurada; el ser espiritual significa la libre emanación desde de sí mismo, el expresarse o la exteriorización de la esencia. Este despliegue trinitario se encuentra igualmente en las "cosas inanimadas" en la medida en que también ellas llegan a la configuración correspondiente a su determinación esencial en el curso de su existencia temporal, en cuanto posean realmente esta forma de ser esencial formada y expresen o exhalen su esencia.

Así encontramos en el ámbito del ser material una doble unidad trinitaria: en la estructura del ente, en cuanto soporte cósmico de su esencia es una realidad independiente, constituye por su esencia una realidad llena de sentido y se despliega en su ser en virtud de la fuer-

za perteneciente a la forma esencial. El despliegue del ser es a su vez trinitario: el formarse dentro de la forma de la esencia, la posesión de la esencia formada y la salida de sí en la actividad exterior (en la interacción en la relación causal de la naturaleza corpórea y en la irradiación de la propia esencia en el mundo espiritual).

Finalmente, el triple despliegue del ser en el ámbito del ser material encuentra todavía un símbolo en los tres modos fundamentales de la realización en el espacio: la formación material líquida, sólida y gaseosa.

§ 8. LA IMAGEN DE LA TRINIDAD EN LOS SERES VIVOS IMPERSONALES

Hemos abordado como forma supramaterial, forma viva o alma, lo eficaz en la configuración del ser vivo, que repercute como "centro" de una unidad de configuración: a esta misma se delimita y se cierra desde el interior; recibe en ella materias ya presentes destinadas a su estructura y las transforma; finalmente, producen nuevas hechuras independientes de la misma especie. Aquí, formación es *vida* en cuanto movimiento *propio*, en cuanto ciclo cerrado en sí y, sin embargo, es un proceso generador que se extiende más allá de sí mismo: aquí encontramos la imagen de estas cualidades divinas: autosuficiencia y autoconservación y a la vez la divina entrega de sí y la fecundidad. Lo vivo depende más fuertemente de sí mismo que el cuerpo material, porque es algo que comienza en sí mismo; de allí expresa mejor la imagen del Padre. Es una unidad de sentido conclusa en cuanto configuración limitada desde sí misma, es por lo tanto, una imagen más expresiva del Logos. Lleva en sí la fuerza que conduce a un despliegue de la esencia propia y a la generación de nuevas hechuras, en cuanto viva y fecunda constituye una imagen más pronunciada del Espíritu Santo.

Su "potencia de ser" o "fuerza vital" está delimitada: corresponde a la unidad de configuración hacia la que debe orientarse su desarrollo y a los "frutos" que además el ser vivo debe producir. Pero como su esencia no está realizada y conclusa de antemano, sino que es algo que se va desarrollando y realizándose en el tiempo, así el viviente no lleva en sí mismo, de antemano, la cantidad de fuerza determinada [66] por su esencia, sino que debe primero adquirirla. Para esto, como para la estructura de su unidad de configuración, depende de las mate-

rias del mundo corpóreo. Así como puede recibir materias extrañas y asimilarlas, así puede también servirse de las fuerzas, presentes en estas materias, transformarlas en fuerzas vivas. Por eso el despliegue más o menos perfecto de su esencia depende del "mundo que la rodea".

En las plantas la formación no es todavía más que el simple hecho de tomar una pura configuración de la materia. No han llegado "a ser ellas mismas", ni a tener la configuración interna. Es en el "alma animal" donde se produce esta apertura. Él obra todavía como las formas inferiores, la configuración material espacial, pero además su *vida* es *movimiento interno* y *formación de una estructura animica*. "Siente" la alimentación: el sabor de las materias recibidas como impresión sensible "de fuera" y la saciedad como un proceso del cuerpo vivo y un estado de este cuerpo están ligados a una "impresión interior", al placer o a la repugnancia o a un estado interno de una duración más larga, es decir, un sentimiento de bienestar o malestar.

Incluso se experimenta la cantidad presente de fuerza, así como su aumento o disminución en "sentimientos vitales" particulares. Todo esto está fundado en la esencia del alma, que muestra aquí una triple dirección de despliegue: al interior de la corporeidad material, hacia el interior de sí misma y hacia fuera de sí misma; en efecto, toda impresión exterior de los sentidos es un encuentro con el mundo exterior; se *siente* el contraste entre el yo y el mundo exterior, la vida animal es una confrontación con el mundo exterior; cuerpo vivo y alma se forman en esta confrontación. Pero esta información de la esencia singular en su vida corporal-animica está ya precedida por la formación originaria debida a la determinación esencial específica. La "fuerza vital" es aquí una fuerza *corporal animica*; y esto significa no solamente la fuerza para configurar la materia en cuerpo vivo, sino también la capacidad de mover en el espacio el cuerpo ya configurado, de moverlo de diferentes maneras correspondientes siempre a la especie esencial y de ponerlo en acción (es justamente en esto donde recibe su configuración); designa todavía una capacidad de ponerse internamente en movimiento y de actuar (en esto se expresa la figura del alma "trazada" originariamente).

Lo que "sucede" al animal lo pone interiormente en movimiento y motiva a una toma de posición frente a lo topado: miedo, rabia, etc. Son respuestas a las impresiones experimentadas; tienen su punto de arranque en el interior, pero una orientación hacia fuera y una repetición múltiple: dan al cuerpo vivo una fisonomía determinada (lo

que llamamos "expresión" corporal de lo anímico: figura pasajera y "rasgos" permanentes), dan ellos lugar a una actividad corporal dirigida hacia el exterior (por ejemplo: movimientos de huida y de aprehensión), y dejan también "huellas" en el alma: una inclinación y una disposición a repetir la toma de posición correspondiente, y también una determinación interior permanente (lo que la escolástica llama "habitus"). La fuerza anímica que es *una* experimenta una articulación e información en una diversidad de "fuerzas" (capacidades, habilidades, inclinaciones) sin perder su unidad. Y la "vida" misma, en la cual se desarrolla, es formada en emociones vividas de un contenido diferente. En todo esto se manifiesta, [67] una superioridad material que supera a la que caracteriza el alma vegetal: una vida propia interna separada de la materia que llena el espacio; vida que se refleja en la hechura material ya formada (el cuerpo vivo) por constante transformación (en los fenómenos expresivos) y que ha hecho del cuerpo vivo el instrumento de su acción en el mundo exterior. Este efecto se hizo posible por la doble naturaleza del cuerpo vivo, que es a la vez un cuerpo en el mundo corpóreo-material y una hechura viva formada por el alma, y por la doble naturaleza del alma, cuya vida es a la vez movimiento interior y una configuración material externa: así se produce la transformación de lo anímico a lo corporal y de lo corporal vivo a movimiento corporal. Por otra parte, la vida anímica permanece ligada al cuerpo y condicionada por él. No pasa al alma nada que no le sea transmitido por mediación del cuerpo y que no alcance en común al cuerpo y al alma, y nada que no se produzca de nuevo ya sea de una manera u otra su efecto corporalmente. La fuerza del alma que obra y se consume en su vida interior (igual que en su configuración material externa) se nutre con la aportación que recibe del mundo material por la mediación del cuerpo vivo; por otra parte, ella también es consumida por las contradicciones con las que se encuentra en su confrontación con el mundo exterior.

Con la salida de una vida interior se ha conseguido una totalmente nueva relación de semejanza respecto a la divinidad: una contradicción de una vida propia interior y una figura de un mundo exterior que se eleva por encima de ella misma. La vida interior lleva ya en sí el sello de la Trinidad: en cuanto vida independiente es la imagen del Padre; en cuanto vida *cargada de sentido* (a causa de su contenido, aun cuando no son todavía contenidos comprendidos por el yo mismo) es una imagen del Hijo, y en cuanto *vida*, exteriorización de *fuerza* e irradiación de la esencia, es una imagen del Espíritu Santo. Pero toda la vida interior y la formación del cuerpo vivo, igual que la

acción en el mundo exterior, son todavía ciertamente "sucesos": incomprensibles y no libres: no se trata, pues, de un acto personal del espíritu libre.

§ 9. LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE

1. *El alma humana comparada con las formas inferiores y con los espíritus puros*

Todas las formas de las hechuras corporales constituyen "pasos" del espíritu personal a la materia que llena el espacio, vías o medios hacia su configuración en el espacio. Pertenecen al espíritu en cuanto que son su producto y llevan en sí mismas -ascendiendo de lo inferior a lo superior- cada vez más la marca de su naturaleza. Donde una vida interior propia está presente -por consiguiente, en el alma animal- se ha alcanzado ya un primer grado de vida espiritual. Y donde personalmente es formada la vida anímica propia, entonces la naturaleza del espíritu está plenamente marcada: por eso el *alma humana* no sólo es un intermedio entre el espíritu y la materia, sino que es también una *criatura espiritual*, no sólo una hechura o formación del espíritu, sino también un *espíritu configurante*. Pero de ninguna manera deja de ser un intermedio y un paso; porque en cuanto forma del cuerpo, se inserta en el espacio de la misma manera que las formas inferiores, porque su espiritualidad misma lleva en sí las huellas de su atadura con la materia; en fin, porque es un fundamento escondido, de donde asciende de la vida [68] espiritual, por eso es genéricamente distinta de los espíritus puros. Se debe intentar mostrar cómo, en cuanto forma informante de la materia, el alma se distingue de las formas inferiores y cómo, en cuanto espíritu, se distingue de los espíritus superiores. La formación del cuerpo y del alma ocurre primero, antes del nacimiento y en las primeras fases de la vida -de la misma manera que en el animal- como suceso involuntario. Esta formación involuntaria no cesa durante la vida entera, pero si otra toma lugar a su lado, le usurpa y gana terreno desde el momento que comienza la *educación*. En cuanto intermedio entre la formación enteramente involuntaria (tal como se presenta, por ejemplo, en el crecimiento y en el desarrollo de los miembros y de los órganos: en lo que llamamos "procesos fisiológicos") y la formación voluntaria tomada en el sentido de libre control de la actitud y de la mímica, se halla el *habituarse* del niño peque-

ño, comparable a la domesticación de los animales⁷⁸⁹. Así el niño es habituado a comer y a dormir a horas determinadas, “aprende” a caminar y a hablar (por el momento entendemos por “hablar” una imitación externa de palabras determinadas) antes de ser despertado a la razón, es decir, de poder utilizar su voluntad y comprender lo que se exige de él. Se trata aquí de una utilización de instintos maleables por la voluntad configurante de los adultos y el resultado parece semejante al comportamiento de personas libres y dotadas de razón, pero en verdad no se produce todavía ninguna formación “personal”. Esta sólo es posible cuando comienza la vida del espíritu propiamente dicha: cuando el yo “despierta” y es consciente de sí mismo en el sentido pleno, —una conciencia que puede convertirse en *comprensión* auténtica de la propia vida y de todo significado que encuentra—, y cuando el yo puede determinarse a sí mismo, es decir, dar a su acción una dirección y comprometerse con ella. La educación presupone libertad y comprensión, puesto que se dirige a la voluntad para indicarle una dirección para su acción; pero el hecho de tomar esta dirección es cosa suya. La “educación corporal” no es, pues, el cuidado del cuerpo, ni habituación, sino una dirección a la voluntad con vistas a una planeada, consciente del fin y libre formación del cuerpo.

Tal formación libre se hace posible por el hecho de que el alma es forma del cuerpo, cuyo comportamiento del alma se expresa naturalmente en el cuerpo, por el hecho de que en esta alma habita el yo, por el hecho de que sus modos de comportamiento del alma son su vida, y —en cierta medida— el yo puede suscitarlos y en una proporción todavía mayor reprimirlos y oponerse a su aparición. La acción hacia el interior del cuerpo puede también emprenderse y obstaculizarse voluntariamente. (La expresión de la alegría puede reprimirse o incluso producirse artificialmente). Esto hace posible la configuración voluntaria del cuerpo. Pero ya que se trata aquí de influencia de un suceso que está realizándose, lo “auténtico” y lo “simulado” o “consolidado” seguirán siendo diferenciables para el observador agudo: Donde no sólo se reprime y refrena la expresión corporal, sino también las emociones mismas, ahí se puede afirmar que el dominio exterior se ha convertido ya de nuevo en una expresión natural. Y cuando la armonía anímica es el resultado de un recogimiento interior, su “soledad” exterior corresponde [69] como último término de una for-

789* No es lo mismo, porque la vida del alma del niño constituye el primer paso para la vida espiritual personal y formada, con la posibilidad de pasar de un grado a otro.

mación completa que viene de la interioridad más profunda, corresponde a ese recogimiento.

Las consideraciones precedentes han permitido poner en claro que la “formación libre” o la “autoconfiguración” no es sólo una configuración del cuerpo, sino también —y sobre todo— una configuración de la propia alma. El hombre es una persona espiritual, porque está en una libre posición no sólo frente a su cuerpo, sino también frente a su alma, y es en la medida en que tiene poder sobre su alma como tiene poder también sobre su cuerpo.

La capacidad de una autoconfiguración en el alma depende a la vez de lo que tiene en común con el espíritu puro y de lo que la diferencia de él. Lo que tiene en común es el hecho de ser consciente de la vida de su yo, de poder influir libremente en su desarrollo. Lo que la diferencia es que su comportamiento libre no abarca todo su ser, sino que es intervención en algo que está sucediendo, que su comportamiento deja en ella huellas y que por ello recibe primero desarrollo y fuerte impronta. El espíritu puro recibe su esencia como una forma netamente definida y la desarrolla en su vida sin tener que cambiar algo⁷⁹⁰. El alma debe primero llegar a la posesión de su esencia, y su vida es el camino que la conduce hasta allí. Por eso la “configuración” es aquí posible y necesaria. Pero para que esta configuración sea una configuración *libre* y no un evento involuntario como la configuración del alma animal por el proceso de su desarrollo natural, es necesario que el alma pueda poseer un conocimiento sobre sí misma y que pueda tomar posición frente a sí misma. El alma debe “llegar hasta sí misma” en dos sentidos: *conocerse* ella misma y *llegar a ser lo que ella debe ser*. Su libertad participa de estas dos operaciones. Pero también el hecho de llegar hasta sí misma por el camino del conocimiento tiene varios sentidos, puesto que tanto el “conocimiento” como el “uno mismo” son ambiguos. Ya hemos hablado ocasionalmente de esto.

2. Grados del conocimiento de sí⁷⁹¹

En este momento no estamos ante la tarea de desarrollar el sentido del término “conocimiento” en todos sus aspectos. Nos atendremos

790* Prescindiendo de “la inversión” de la esencia en la decisión única de los ángeles caídos.

791* Para este y el siguiente apartado véase el apéndice sobre “El castillo interior”.

sólo a diferentes posibilidades y a diversos grados del conocimiento de sí, puesto que de esta manera se pueda descubrir al mismo tiempo algo de la esencia del alma espiritual. La forma más originaria del conocimiento de sí es la conciencia que acompaña a la vida del yo. El yo es aquí lo consciente de sí y de su vida. El hecho de que el "estar-ahí-para-sí" pertenece a su ser (=vida), el hecho de que el yo lleve consigo un "uno mismo", el reflejo de la vida espiritual que hay dentro, todo eso da al "uno mismo" su sentido más originario.

Esta conciencia no es un "acto" propio, no es una independiente unidad de vivencia y el yo consciente de su "uno mismo" no es un "objeto": es decir, que no hay todavía un en frente de conocimiento y conocido como en la percepción externa e interna. Ya se ha anotado que con la vida originaria indivisa de la vida del yo está unida un captar más allá del "yo puro". Yo vivo mis sentimientos o acciones vitales como si surgieran de una profundidad más o menos grande. El fondo oscuro de donde se eleva toda vida espiritual humana —el alma— se presenta a la luz de la conciencia en la vida del yo (sin que con esto llegue a ser "transparente"). [70] Con esto la vida del yo se descubre como una vida anímica y al mismo tiempo, —por la salida de sí misma y la ascensión a la luz— se descubre la vida como espiritual⁷⁹². El "uno mismo" se extiende a partir del Yo puro puntual alrededor del "espacio" del alma, que abarca el yo, sin poder elevarlo todo entero a la luz, que no lo llena, pero que puede penetrarlo. Yo y alma no están yuxtapuestos, el uno no es separable de la otra: al alma humana pertenece un yo personal, que habita en ella, que la abraza y en cuya vida su ser se hace presente, vivo y consciente. El yo humano es algo cuya vida surge de la profundidad oscura de un alma.

La oscuridad iluminable del alma hace comprender que el conocimiento de sí (en el sentido de conocimiento del alma) debe concebirse como una posesión que aumenta poco a poco. El que su adquisición puede ser una *tarea*, esto supone que ella pueda realizarse libremente. La conciencia originaria que acompaña toda vida del yo en cuanto perteneciente a él, está simplemente presente sin ser introducida deliberadamente. Pero puede convertirse en una *actividad cognoscitiva* que *en cuanto* actividad, es libre; y porque es libre, el paso que conduce a ella puede ya realizarse libremente. Cuando yo me inclino hacia una emoción espiritual vivida, por ejemplo una alegría, enton-

792* Ya hemos mencionado antes, que por medio de los nexos entre el yo, alma y cuerpo vivo, también éste está englobado en el "sí-mismo".

ces esta inclinación ya no es —como la conciencia que acompaña— un componente constitutivo de la alegría misma, sino algo nuevo, una independiente unidad de vivencia. La alegría y el captar que está dirigido hacia ella, se sitúan como objeto y como el conocer dirigido hacia el objeto⁷⁹³. La inclinación que se hace notar es el primer paso al conocimiento en el sentido estricto y propio del término: a la apropiación de parte del intelecto que establece *lo que* es conocido, y lo capta y lo ordena conceptualmente; ella sigue además sus relaciones, su origen y su meta, sus condiciones y sus consecuencias. A la diversidad del ser y de la vida anímicas responde la diversidad de los modos de conocimiento que permiten captarlos. La atención puede volverse hacia el contenido de la vivencia —por ejemplo, la alegría— para poner en claro lo que es la alegría en general. Podemos aquí prescindir de este conocimiento universal de la esencia, porque no nos conduce más al conocimiento de sí (cuando menos no de modo inmediato). Pero también es posible que la mirada sea guiada hacia la profundidad escondida del alma, que es esclarecida en la vivencia. Yo he hecho algo de lo cual hasta aquí no me hubiera creído capaz, y precisamente ahora me doy cuenta "qué clase de hombre soy". Esto puede producirse también de diferentes maneras. Existe una manera de considerarse a sí mismo, así como se considera a otros: por la percepción, la determinación y la observación que vienen, por así decirlo, del exterior⁷⁹⁴. Es lo que llamamos "percepción interna". La experiencia de sí y la observación de sí se fundan en esto y conducen en la misma dirección. La educación de sí mismo puede conectar allí. Yo intento pintar, y encuentro que esto no me resulta mal y decido desarrollar el talento que acabo de descubrir. Me he "sorprendido" alguna vez por un juicio precipitado y veo en eso una mala costumbre que debo combatir. [71] Dichas constataciones, en las cuales me enfrento a mí mismo como si se tratara de un objeto, muestran —como lo dijimos más arriba— el alma como un todo cósmico con cualidades que se manifiestan en el comportamiento y son a su vez influenciadas por el comportamiento. Y ya que este comportamiento es "mi" comportamiento, cosa de mi libertad, por eso tengo el poder de contribuir en la configuración de mi alma misma. Pero con esta reflexión y este procedi-

793* Sobre si tal "objetivación" es posible mientras la alegría es todavía viva o sólo después de su desaparición, no es necesario examinarlo aquí.

794* Por otra parte, existe una especie de "vida en común" con otro, que está más próxima de la vida original propia que de una percepción externa. Conocimiento de sí y conocimiento de otro se encadenan de una manera particular y se condicionan mutuamente. Pero no conviene examinar aquí este punto de vista en detalle.

miento de sí mismo no se alcanza la esencia del alma y por consiguiente ni una auténtica configuración del ser. No la constatación que se añade, sino la vivencia originaria descubre algo de la esencia del alma, que no simplemente "se manifiesta" en esta vivencia, sino *vive* y aparece en ella. Sólo en cuanto proceso originario de vida es posible una auténtica configuración esencial.

Aquí no entendemos por "esencia del alma" la esencia *universal* (lo que es un alma en general), sino lo propio de cada alma humana, su "*característica personal*". Cuando apoyándome en una enseñanza, adquiero la convicción intelectual de que es injusto juzgar precipitadamente, cuando noto en mí en la manera indicada precedentemente este error y me propongo combatirlo, es entonces posible que yo siga que yo me cambie de manera clara para mí y para los otros, y en todo esto no es necesario que suceda algo en lo profundo. Soy "básicamente todavía el mismo hombre". Otra cosa muy diferente es si yo, por ejemplo, he ofendido gravemente a un hombre por un juicio llevado a la ligera y noto entonces "lo que yo he hecho". Aquí *experimento* en una manera originaria y propia lo que es juzgar. Estoy sobrecogido por la gravedad de las consecuencias de mi conducta, tengo vergüenza de mi propia ligereza. Es la "contrición", la contrición con arrepentimiento hace al alma capaz de renovarse auténticamente. El mal es entonces atacado realmente en la raíz. Ahora no debemos aclarar la cuestión que se nos presenta: sobre lo que hay de natural y sobrenatural en tal proceso. Es la estructura natural del alma la que conviene explicitar antes de poder comprender dónde se sitúa en ella una posibilidad de influencias sobrenaturales.

Se ha hablado varias veces del alma como de un "espacio", de su "profundidad" y "superficie". Da a indicar lo mismo la imagen del castillo del alma que posee moradas exteriores e inferiores y, finalmente, una morada la más interior. El yo es el habitante de este castillo y puede permanecer en una de las moradas exteriores o bien retirarse más al interior. Los ejemplos indicados pueden ayudarnos a comprender el sentido de estas imágenes; éstas siguen siendo siempre un expediente para ilustrar las relaciones absolutamente no espaciales. El yo, que se percibe a sí mismo, observa y plasma como una cosa exterior, no se pone abiertamente en el interior. Parece casi como si hubiera abandonado el castillo para observarlo desde fuera. Ahora bien, esto evidentemente no es posible, pues la consideración de sí mismo es "vida del yo" y el yo no tiene vida que no sea vida del alma; separado del alma no sería nada. Cuando adopta espiritualmente [72]

el punto de vista de un testigo para observarse a sí mismo, permanece, sin embargo, prisionero en sí mismo con este ponerse en otro lugar. Pero se puede decir que ha abandonado el lugar natural de su ser, el centro de gravedad, que ha renunciado a la orientación vital originaria y que no posee la fuerza vital plena, indivisible e intacta. Pero cuando se encuentra en un punto en el que no es entera e indivisiblemente él mismo, tampoco puede comprenderse enteramente con su fuerza configuradora.

3. *Esencia, fuerzas y vida del alma*

El alma, en cuanto un todo, ha sido considerada como fuerza esencial del cuerpo. Pero ella misma (igual que se veía respecto al alma del animal) es algo formado y lleva su forma en sí. La esencia del alma (entendida de nuevo como esencia singular: la esencia que es propia a *tal* hombre, que hace de él lo que es) es la que da forma a sus "fuerzas" y a su "vida", y esta formación reposa sobre el hecho de que en la esencia misma, como lo hemos dicho, "sentido" y "fuerza" deben ser diferenciados.

El sentido es configuración del fin hacia el cual el alma está orientada mediante su determinación esencial; la fuerza o potencia de ser le ha sido dada para llegar a ser lo que debe ser. La fuerza se desarrolla en la vida del alma ("vida" entendida en el triple sentido de configuración del cuerpo vivo, del hecho interno anímico inconsciente y de vida consciente del yo). La vida del yo es a su vez formada, llena de sentido. Recibe su determinación de sentido por medio de la esencia del alma, pero no está allí su fuente única. La vida del yo es —si no por completo, por lo menos preponderantemente— una confrontación del alma con algo que no es ella misma: con el mundo creado y finalmente con Dios; se trata de recepción de impresiones, de elaboración interior y de respuesta a ellas; así se determina la diversidad de su contenido del sentido y su articulación en una sucesión y una yuxtaposición de unidades de vivencias en sí conclusas, mientras que la unidad de la "corriente de vivencias" reposa sobre la corriente de vida ininterrumpida que atraviesa todas esas unidades. Correspondiendo a las direcciones fundamentales de la vida del yo (en cuanto que recibe las impresiones, las elabora interiormente y responde a ellas), se forma a la vez una la fuerza anímica en una pluralidad de "fuerzas" (= potencias) orientadas de diferentes maneras: fuerzas de conocimiento orientadas a recibir (fuerzas "inferiores" y "superiores" o bien "sensi-

bles" y "espirituales", correspondientes a la estructura y a la división del mundo objetivo), fuerzas que conservan y elaboran interiormente (de las que hablaremos todavía con mayor particularidad) y fuerzas que responden llamadas por la expresión escolástica "vires appetitivae" —fuerzas instintivas— y divididas tradicionalmente también en potencias inferiores y superiores, en potencias sensoriales y en voluntad⁷⁹⁵. La configuración elaborada de una diversidad de "fuerzas" no elimina la unidad del alma y de la fuerza que le es immanente. Tenemos de ello la confirmación experimental en el hecho de que una fuerte consumación de fuerza por una especie determinada de actividad constituye un obstáculo para otra actividad cuya orientación es diferente.

Además, es de considerar que en el alma humana —al igual que en las formas esenciales de los seres vivos inferiores— la medida de fuerza que le corresponde según su determinación esencial, no está presente desde el principio de su existencia, [73] sino que en primer lugar debe adquirir tal medida en el curso de su desarrollo. Su vida misma es una constante consumación de fuerza, pero es esta vida la que lleva a abrir sus fuentes de fuerza. Esto se produce primero por medio de la estructura del cuerpo vivo, del que la fuerza anímica recibe siempre nuevas aportaciones que la renuevan (aunque la vida corporal, al igual que la fuerza interna anímica, representa una consumación de fuerza permanente); pero sucede esto también por las aportaciones que provienen del mundo situado más allá del yo, mundo que es accesible por medio de la vida del yo. La clara luz del sol y el azul radiante del cielo, un paisaje sereno, la risa alegre de un niño, una palabra alentadora, todo esto puede despertar una nueva vida en el alma. Lo que cae bajo los sentidos es la expresión de lo espiritual que exige ser recibido en el alma para adquirir la vida. Pero mientras se recibe esa vida en el alma desarrolla una fuerza dispensadora de vida. En esto se revela una vez más un nuevo nexo entre "sentido" y "fuerza". El sentido separado del nexo de vida de las personas espirituales, tal como se nos presenta en las hechuras impersonales creadas por el espíritu, está, por así decirlo, cargado de fuerza (de "energía potencial") y se descarga

795* El examen más detallado de estas fuerzas sería tarea de una "doctrina del alma". Así lo ha comprendido la vieja "psicología metafísica"; la "psicología empírica" del siglo XIX ha dejado de lado esta tarea a favor de una consideración de la vida consciente del alma. Encontramos en la obra de A. FRÄNDER, "Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie", Halle, 1933, un paso decisivo para hacer comprensible a partir de la esencia misma del alma su estructura y su vida.

cuando entra de nuevo en la conexión de vida de una persona espiritual. Esto se realiza en el interior del alma donde se elaboran los contenidos de sentido que ella ha recibido.

4. *Lo íntimo del alma*

Comprender bien lo íntimo del alma es máxima importante para aclarar mejor la peculiaridad del alma humana. Las fuerzas de conocimiento previenen al mismo tiempo el servicio exterior en el castillo del alma; permiten a las cosas del mundo exterior penetrar en él o hasta van incluso a su encuentro; los sentidos constituyen las puertas de entrada para las cosas que "caen bajo los sentidos"; el intelecto penetra como dueño en la profundidad espacial, que está situada más allá del ámbito sensible y en lo "íntimo" de las cosas que no cae bajo los sentidos, pero que es accesible por medio del mundo sensible. La percepción sensible, como el conocimiento del intelecto, es una unidad de vivencia de una duración más o menos larga. Desaparece para dejar lugar a nuevos motivos vitales. Pero al desaparecer no pierde, sin embargo, su contenido. El contenido de sentido que ha sido recibido una vez es conservado en lo íntimo, durante un tiempo más o menos largo, posiblemente también para siempre. La primera clase de acogida y de conservación interiores es de manera *correspondiente a la memoria*⁷⁹⁶. Lo que desaparece de la conciencia no se pierde para el alma; lo conserva y de vez en cuando lo trae de nuevo "a la luz del día": a veces ya bajo la forma del recuerdo en el que toda la anterior unidad de vivencia "se hace viva de nuevo", a veces como parte consuetudinaria de su tesoro de conocimiento y de experiencia, que aumenta poco a poco, separado de las circunstancias de la recepción originaria: un poco a la manera como un teorema se utiliza en una demostración o como una regla general de vida ayuda a tomar una decisión en un momento dado. La duración de la conservación en la memoria depende —no exclusivamente, pero sí en una amplia medida— de su grado de penetración originaria. Y para esto es de nuevo importante saber en qué profundidad ha tenido lugar la acogida. La actividad del intelecto

796* Según la concepción tomista, la memoria no es considerada como una facultad fundamental al lado del entendimiento y de la voluntad, sino como sensible y espiritual, ordenada a la facultad del conocimiento inferior y superior. De hecho sin la actividad de la memoria no sería posible ningún conocimiento. Sin embargo, encontramos en los escritos de nuestra santa madre Teresa y del santo padre Juan de la Cruz la división en tres facultades: entendimiento, memoria, voluntad, tal como lo había fijado san Agustín (*De Trinitate*, X).

debe aceptar esa interpretación proveniente de diversas partes, como [74] si constituyese en ella misma algo relativamente superficial.

Tal valoración desdenosa se presenta como una reacción a la época de la "Aufklärung" (ilustración) caracterizada por una sobrevaloración unilateral de la razón⁷⁹⁷. Tiene en sí la apariencia de que de hecho es posible una acción racional que deja intactas las profundidades del alma. Pero tal superficialidad no está fundado en la esencia de la razón, más bien su fuerza propia no llega en este caso a su pleno desarrollo. Es posible que dos hombres oigan juntos una noticia y que captan racionalmente con claridad el contenido: por ejemplo, el anuncio del asesinato servio del rey en el verano de 1914. Uno de ellos "no considera las consecuencias" de lo que acaba de saber, continúa tranquilamente su vida y, algunos minutos más tarde, se ocupa de nuevo en sus proyectos de vacaciones. El otro está profundamente trastornado; prevé una gran guerra europea en perspectiva, se ve él mismo obligado a abandonar su carrera, e involucrado en el gran acontecimiento, no puede ya desembarazarse de este pensamiento y vive en la espera tensa y febril de lo que va a suceder. La noticia ha penetrado profundamente en el íntimo de su ser. La comprensión tiene lugar en esta profundidad y puesto que toda la fuerza espiritual vive en esta profundidad, penetra la comprensión en todo lo que se relaciona con ella, en "la gravedad de las consecuencias" del suceso⁷⁹⁸. Se trata de un pensar en el que se encuentra comprometido "el hombre entero". Se deja percibir fácilmente en su aspecto externo. Actúa en los órganos corporales: sobre los latidos del corazón y la respiración, sobre el sueño y sobre el apetito. La razón de esto es que "piensa con el corazón". El *corazón* es el verdadero *centro de la vida*. Designamos así el órgano corporal cuya actividad gobierna la vida del cuerpo. Pero es costumbre comprender por el corazón la interioridad del alma, seguramente es el corazón el que participa más fuertemente en lo que pasa en el fondo del alma, ya que es ahí donde se puede percibir más claramente la conexión del cuerpo y del alma más que en ninguna otra parte.

⁷⁹⁷* Así en la *sensibilidad* del siglo XVIII y del romanticismo a principios del XIX, en nuestra época, se trata de una reacción contra el racionalismo neokantiano.

⁷⁹⁸* Santo Tomás considera como rasgo distintivo de los espíritus superiores en relación con los espíritus inferiores el hecho de que los primeros captan más con una sola mirada, y que tienen una facultad más grande de visión de conjunto (véase *De veritate*, q.8, a.10; *Summa theologiae*, q.55, a.3). El atribuye esta particularidad al hecho de que poseen formas de conocimiento más generales, pero pertenece también la fuerza del espíritu para penetrar realmente hasta todo lo alcanzable.

En el interior es donde la esencia del alma irrumpe hacia dentro. Cuando el yo vive —en el fondo de su ser, donde él está totalmente como en su casa y a ella pertenece—, adivina entonces algo del sentido de su ser, experimenta su fuerza concentrada en este punto antes de su partición en fuerzas individuales. Y si vive de esta interioridad, entonces vive una vida *plena* y alcanza la cima de su ser. Los elementos recibidos del exterior y que entran hasta aquí, permanece no sólo posesión a título de recuerdos, sino que se transforman "en carne y sangre"⁷⁹⁹. Así, puede convertirse en ella en una fuente dinámica dispensadora de vida. Por otra parte, es posible también que un elemento extraña a la esencia penetre en el interior, lo que tiene por efecto consumir la vida del alma y puede llegar a ser para ella un peligro mortal si no reúne todas sus fuerzas para rechazar este elemento.

La elaboración interna de lo que penetra en la profundidad del alma no sucede en un momento, sino que exige un tiempo largo o corto; en ciertos casos puede extenderse por un período muy largo. Luego en la elaboración interna está unido comúnmente con un tomar posición, dirigido hacia el exterior, quizás también con acciones. La noticia, que del exterior [75] penetra en el interior, encuentra siempre esta interioridad en una disposición determinada, que es sentida por el alma como un *estado de ánimo*. Lo que entra en el alma puede llevar una modificación de esa disposición: el alma se siente amenazada en su ser y reacciona con miedo y temor. Esto entraña al mismo tiempo una disposición interior cambiada. Si antes el alma se encontraba "consgo" en reposo y en paz, lo que domina ahora es la inquietud y la agitación, así como una toma de posición hacia fuera: contra lo que la amenaza.

Primero se trata de un acontecimiento dentro de la interioridad del alma y de un "responder" involuntario. Pero de allí puede surgir una acción libre y, finalmente, una actividad que se extiende al mundo exterior. Lo que penetra en el interior constituye siempre una llamada a la *persona*. Una llamada a su *razón* en cuanto fuerza para que se "perciba" espiritualmente, es decir, para *comprender* lo que sucede. Se trata aquí de una llamada a la *reflexión*, es decir, a la búsqueda del *sentido* de lo que se le presenta a ella. Una llamada a su *libertad*: ya la búsqueda intelectual del sentido es un acto libre. Pero además el alma exige un comportamiento conforme a este sentido: aquel que

⁷⁹⁹* Marie von Ebner-Eschenbach [1830-1916] dijo una vez que la formación es lo que subsistiría si llegáramos a olvidar todo lo que hemos aprendido. Claramente se refiere a lo que se ha transformado en carne y en sangre.

descubre en su trabajo que se ha declarado el fuego en su casa está obligado a interrumpir sus ocupaciones y ponerse a apagar el fuego. Tan irracional sería continuar trabajando como "paralizado por el miedo" sin hacer absolutamente nada.

La vida personal-espiritual del alma está inserta en un gran conjunto que es a la vez una relación de acción: cada sentido comprendido exige un comportamiento correspondiente y posee al mismo tiempo una fuerza motora para impulsar al alma a la acción requerida. Encontramos generalmente el término de *motivación*⁸⁰⁰ para designar esta "puesta en movimiento" del alma por algo pleno de sentido y de fuerza, y hacia un comportamiento igualmente pleno de sentido y de fuerza. Se percibe aquí de nuevo cómo sentido y fuerza están ligados en la vida espiritual. Al mismo tiempo, es evidente que no se trata de ninguna manera aquí de un acontecimiento natural, sino de *llamada y respuesta*. La persona no está "obligada" por lo que se le presenta: sin duda, al principio puede ser llevada a una involuntaria toma de posición como respuesta; sin embargo, no debe dejarse simplemente "arrastrar" por la secuencia, sino debe "tomar posición" libremente frente a su propia toma de posición; -rechazarla o entregarse a ella-, debe hacer uso de su razón, darse cuenta exactamente de su posición, y encontrar inteligentemente el modo de conducirse y utilizar libremente su fuerza en la dirección requerida.

El yo personal se encuentra enteramente como en casa en lo más interior del alma. Si vive en esa interioridad, dispone de la fuerza completa del alma y puede utilizarla libremente. Además está entonces lo más cerca posible del sentido de todo lo que le sucede, y está abierto a las exigencias que se le presentan, muy bien preparado para medir su significado y su trascendencia. Pero pocos hombres viven tan "recogidos". En la mayor parte de ellos el yo se sitúa más bien en la superficie, ciertamente sólo ocasionalmente es "sacudido" por "acontecimientos importantes" y llevado a la profundidad, entonces trata de responder al acontecimiento con un comportamiento conveniente, pero después de un tiempo más o menos largo [76] vuelve de nuevo a la superficie.

Lo que penetra del exterior a menudo es tal que puede ser "despachado" más o menos bien a partir de un lugar situado en la super-

800* Véase A. PFÄNDER, *Motive und Motivation* (Münchener Philosophische Abhandlungen, Lipps-Festschrift), Leipzig, 1911, pp. 163 y ss., y E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, en „Husserls Jahrbuch“, t. V, Halle a. S., 1922, pp. 34 y ss.

ficie o a partir de un lugar que no está situado muy profundamente. No es necesaria la última profundidad para comprender esto más o menos, y no es tampoco indispensable responder a ello utilizando toda la fuerza.

Pero el que vive recogido en la profundidad ve igualmente las "cosas pequeñas" dentro de los grandes complejos; es el único que puede apreciar de una manera justa su paso - medido según las últimas reglas - y regular su comportamiento de manera adecuada. Sólo en él está orientada el alma hacia la formación completa y última y hacia la plenitud de su ser. El que sólo ocasionalmente vuelve a la profundidad del alma, para luego de nuevo permanecer en la superficie, en él la profundidad queda sin ser desarrollada y no puede de ninguna manera desplegar su fuerza formante para las capas situadas más al exterior. Puede haber hombres que en todo caso no lleguen nunca hasta lo más hondo de sí mismos, y por eso no sólo no alcanzan jamás la plenitud de su ser, la formación completa de su alma en el sentido de su determinación esencial, sino que ni siquiera logran una primera posesión "provisional" de sí mismos, que es condición para la posesión completa y que se alcanza ya durante una estancia pasajera en la profundidad: un saber - al menos de una manera oscura - sobre el sentido de su ser y la fuerza para trabajar por sí mismo con un fin intencionado, así como el compromiso de alcanzar el fin. Tal saber aporta consigo la "iluminación" de las profundidades durante los sucesos de la propia vida. Pero esta luz puede también ser transmitida por la enseñanza intelectual (y en primer lugar por la doctrina de la fe, que define en este sentido la vida humana). Estos dos aspectos son llamadas al alma para incitarla a "volverse en sí misma" y a vivir la vida desde el punto de vista de su interioridad más profunda.

La interioridad más profunda del alma es lo "más espiritual" en ella. Aunque las impresiones transmitidas por los sentidos lleguen hasta allí, y aunque aquello, que aquí sucede, actúa hasta la formación del cuerpo vivo, se trata, sin embargo, de un ser separable de toda sensibilidad y de toda corporeidad; podemos representarnos una "vida interior" del alma capaz de subsistir en el momento de su separación del cuerpo y de la eliminación de todas las impresiones sensibles. Es así como conviene representarse la vida del alma después de la muerte y antes de la resurrección del cuerpo. Si uno se atiene a los testimonios de los místicos, así es su vida en esos estados de éxtasis, en los cuales ella es "arrebataada", los sentidos no son receptivos a las impre-

siones externas, el cuerpo está como muerto, pero el espíritu llega en la contemplación a la vida más alta y a la plenitud del ser.

De la interioridad más profunda resulta también la "irradiación" de la propia esencia, el involuntario salir espiritual de sí misma. Mientras más recogido está el hombre en lo más profundo de su alma, tanto más poderosa es esta irradiación que mana de él y atrae a otros a su círculo. Pero tanto más marcado lleva también todo comportamiento libre espiritual la señal de la particularidad personal que se sitúa en la interioridad más profunda del alma. Además el cuerpo está más fuertemente impregnado de ella y por ello mismo "espiritualizado". Aquí se encuentra el verdadero centro del ser corporal-anímico-espiritual.

[77] ¿En qué puede consistir la vida del alma cuando no recibe ya ninguna impresión exterior, ni se ocupa ya más de lo que conserva en sí en su memoria? Hemos dicho que en su interioridad el alma se abre a sí misma; siente lo que ella misma es y del estado en que se encuentra. Pero tales consideraciones no deben de ninguna manera convertirse en el objeto de una falsa interpretación, como si el alma pudiera en esta vida conocerse naturalmente "como ella es conocida"⁸⁰¹, es decir, tal como Dios la conoce. Hemos dicho que el alma "siente", porque se trata sin duda de un conocimiento espiritual, pero de ninguna manera de un conocimiento racional claro que se dejara captar conceptualmente y traducir en palabras. Algo de ello se impone también cuando el alma no permanece en sí misma sino que actúa hacia el exterior en contraposición con el mundo; en la "voz de la conciencia" que la guía hacia el acto justo y la retiene frente a la injusticia, que enjuicia sobre los actos cuando éstos se han realizado, y sobre la situación en la que ellos la dejan.

La conciencia manifiesta cómo los actos están arraigados en la profundidad del alma, y retiene el yo -a pesar de su libre movilidad- en esta profundidad: la voz que sale de lo profundo lo llama sin cesar al lugar, a donde corresponde para dar cuenta de sus hechos y convertirse de lo que produjo su acción, porque los actos dejan sus huellas en el alma: enseguida el alma se encuentra en un estado diferente del anterior. El alma es un algo en sí: es tal como Dios la ha puesto en el mundo. Y este quid posee su índole particular que imprime una marca propia a la vida entera, en la que se desenvuelve: ella es quien hace que, cuando dos hacen lo mismo, esto no sea lo mismo. En su interior-

idad el alma siente *lo que* ella es y *cómo* es, de una manera oscura e inefable que le presenta el misterio de su ser *en cuanto* misterio, sin descubrirse. Por otra parte, ella lleva en su quid la determinación de lo que debe *llegar a ser*: por medio de lo que recibe y de lo que hace. Siente si esto que acoge en sí con su ser propio, si le es provechoso o no, si sus acciones van o no en el sentido de su ser. A esto corresponde el estado en el que ella se "encuentra" después de todo contacto y confrontación con el mundo.

La vida consciente del alma en su fundamento naturalmente sólo es posible cuando ella despierta a la razón. Entonces lleva ya la señal de lo antes producido por ella y con ella; no puede captarse desde el principio de su existencia ni como lo que ella era al principio de su existencia. Por otra parte, su vida natural se asienta en la confrontación con el mundo y obrando en él. Por eso la orientación natural de su vida es el salirse de sí y no el recogimiento en el interior y el permanecer "en sí". Ella debe ser *atraída* hacia el interior de sí misma: -como por las "exigencias" que se le presentan y por la "voz de la conciencia"; pero naturalmente la tendencia hacia el exterior será siempre más fuerte, de manera que la permanencia en la interioridad no dura largo tiempo. También debemos considerar que el yo no encuentra naturalmente gran cosa [78] cuando entra en sí y deshace todo lazo con el mundo exterior: es decir, no solamente cierra las puertas de sus sentidos, sino también prescinde de las impresiones del mundo conservadas en la memoria y de lo que "percibe" en sí mismo, cuando se considera como un "hombre en este mundo", el papel que desempeña en el mundo, los talentos y las aptitudes que tiene. En cuanto objeto de la percepción interna, de la experiencia y de la observación interior, el hombre -y el alma tanto como el cuerpo- ofrece abundantemente materia para la captación. Asimismo, para muchos el "yo propio" (en este sentido) es más importante que el resto del mundo entero. Pero lo que se capta en esta percepción y esta observación interiores, son fuerzas y capacidades para la actuación en el mundo y los efectos de tal acción: no se trata de la interioridad propiamente dicha, sino de un sedimento de la vida anímica originaria, de costuras que se depositan -creciendo continuamente- en el interior.

Si se retira realmente de todo eso para ir al interior, no se encuentra, en efecto, la nada, sino un vacío y un silencio desasotumbrados. El hecho de escuchar los "latidos de su propio corazón", es decir, el ser anímico interior mismo, no podría satisfacer el impulso de la vida y de la acción del yo. No se detendrá allí por largo tiempo si no es

801* 1Cor 13, 12.

retenido por otra cosa, si la interioridad del alma no está plena y puesta en movimiento por otra cosa que el mundo exterior. Pero es esto lo que han hecho siempre los conocedores de la "vida interior": han sido atraídos hacia su interioridad más profunda por algo que tiraba más fuerte que todo el mundo exterior: allí han experimentado la irrupción de una vida nueva, pujante, superior, sobrenatural, divina.

"...Si buscas un lugar elevado, un lugar santo, transfórmate interiormente en templo de Dios, porque el templo de Dios es santo y vosotros sois el templo'. ¿Quieres tú orar en el templo? Ora en ti mismo. Pero antes debes llegar a ser templo de Dios, porque en su templo Él escucha al que ora."⁸⁰² "...Librame del error; sé Tú mi guía y que yo me vuelva en mí y en Ti."⁸⁰³

La gracia mística da como experiencia lo que enseña la fe: la inhabitación de Dios en el alma. Aquel que, guiado por la verdad de la fe, busca a Dios, ese dirigirá por libres esfuerzos al lugar preciso al que es atraído por la gracia mística: librándose de los sentidos y de las "imágenes" de la memoria, y aun de la actividad natural del intelecto y de la voluntad, se retirará a la soledad vacía de su interioridad, para permanecer allí en la fe oscura, en una simple mirada amorosa del espíritu orientada hacia el Dios escondido, quien velado está presente.⁸⁰⁴ Aquí perseverará en una paz profunda —porque se halla en el lugar de su reposo— hasta que el Señor quiera transformar la fe en visión. He aquí esbozada en algunos rasgos la *Subida* del Monte Carmelo, tal como nos lo ha enseñado nuestro padre san Juan de la Cruz.⁸⁰⁵

5. Poder, deber y vida interior

Para la inhabitación de Dios en el alma y para que su ser quede anclado en lo divino, existe todavía otro camino de acceso que parte de la experiencia interior: desde la vivencia, de "poder" y "deber" o de lo que está ligado a esta vivencia, es decir, [79] la relación de la libertad del yo con la fuerza que está a su disposición.

⁸⁰²* AUGUSTINUS, *In Jo.* 15, 25 (Przywara, op. cit., p. 135).

⁸⁰³* AUGUSTINUS, *Solitudo*, II, 6, 9 (Przywara, op. cit., p. 135).

⁸⁰⁴* Pero este salirse del mundo y de sí mismo tendrá un sentido completo y será fecunda sólo bajo la acción de la gracia y en los límites que ella señale.

⁸⁰⁵* *Gesammelte Schriften des hl. Johannes vom Kreuz*, t. I [edición teatinal, Munich 1930].

La fuerza que está siempre a la disposición de un hombre en cuanto posesión ya presente, y hasta la medida suprema que le está reservada, según su determinación esencial, constituye una "medida", es decir que está "limitado", un tamaño finito. Cada acto libre es un "rendimiento" que consume fuerzas, y finalmente puede producirse un agotamiento natural si no vienen abundantes afluentes de las fuentes de que hemos hablado arriba. Así, puede presentarse el caso de que el yo no se siente ya capaz de responder a una que percibe. El médico que, después de una jornada sobrecargada de trabajo, es llamado de nuevo, en la noche, a ver a un enfermo, puede no sentirse en condiciones para salir una vez más. Pero la exigencia no calla. Es una vida humana que está en juego: "tú puedes porque debes". Esta máxima, que se ha leído quizá con alguna extrañeza en la "Crítica de la razón práctica" de Kant, aquí se impone como expresión de la exigencia vivida. Puede suceder que, en el caso particular el sentimiento de impotencia no fuera más que una autoilusión, que si reuniera las fuerzas naturales sería todavía capaz de actuar. Pero es posible también que el "deber" constituya una obligación que supere la fuerza natural. (No se quiere decir por eso cada exigencia que se presenta a los hombres, —con tal que sea justa—, obligue de esta manera. Frente a las exigencias humanas hay simplemente un "ultra posse nemo obligatur" en que el "posse" se determina según la medida de la fuerza natural).

En el mandamiento del deber se manifiesta la libertad del yo, aun frente a su propia naturaleza (es lo que quiere decir Kant). Pero esto no quiere decir que el yo sea capaz por sí mismo de rendimientos que superen su naturaleza. Con esto se le reconocería una fuerza creadora como ninguna criatura puede poseerla. Si se obligara a algo que sobrepasara su fuerza natural, esto sólo sería posible en el sentido de que si apoyara sobre una fuente de energía situada fuera de su propia naturaleza. La fe nos da la respuesta a esto indicándonos dónde hay que buscar esta fuente de energía. Dios no exige nada a los hombres sin darles al mismo tiempo la fuerza necesaria para ello. La fe lo enseña y la experiencia de la vida, fundada sobre la fe, lo confirma. La interioridad más profunda del alma es un recipiente en el que el espíritu de Dios (la vida de la gracia) se difunde con profusión cuando se abre a él en virtud de su propia libertad. Y el espíritu de Dios es sentido y fuerza. Da al alma una vida nueva y la hace capaz de rendimientos a los que no hubiera podido pretender según su naturaleza; al mismo tiempo, orienta su acción. En el fondo toda exigencia plena de "sentido" que se presenta al alma con una fuerza de obligación, es "palabra de Dios". No existe ningún "sentido" que no tenga en el

“Logos” su patria eterna. Y aquel que complaciente acoge en sí tal palabra divina recibe precisamente, con esta palabra, la fuerza divina para corresponderle. Pero todo crecimiento de gracia constituye también un fortalecimiento del ser espiritual y abre al alma una comprensión más rica y más fina para la “palabra divina”, para el sentido sobrenatural, que se expresa a partir de todo suceso y se hace perceptible también como “dando ánimo” en su interioridad. Por eso el alma que, [80] en virtud de su propia libertad, se apoya en el espíritu de Dios o en la vida de la gracia, es capaz de una renovación y de una transformación total.

Su acción libre sostenida por la gracia tiene poder frente a todo comportamiento involuntario del alma. Es imposible mostrar aquí en toda su extensión la acción combinada de naturaleza, de libertad y de gracia⁸⁰⁶ en la configuración del alma; sólo se explicará mediante un ejemplo.

Quizá la proposición expresada más arriba “el amor es lo más libre que hay” haya suscitado la sorpresa y una viva oposición. Naturalmente se considerará el amor y el odio como poderes elementales que irrumpen en el alma sin que ella pueda defenderse. Los hombres han tenido ya la costumbre de decir, cuando hablan de sus inclinaciones y de sus antipatías, que frente a ellas “nada pueden hacer”. Y de hecho, el alma “responde” a la “impresión” que recibe de una persona —a menudo en el primer encuentro y si no a través de un conocimiento más largo— involuntariamente con simpatía o con antipatía, quizá también con indiferencia; se siente atraída o rechazada; y se puede encontrar aquí una confrontación llena de sentido de su ser propio con el extraño; un sentirse atraído a lo que le promete un enriquecimiento o una exigencia o un retraerse ante alguien que signifique un peligro para ella. Por otra parte, aquí son posibles graves ilusiones: apariencias pueden esconder el ser verdadero del hombre y por consiguiente, también el significado que le corresponde respecto a otros hombres. Estos movimientos naturales no constituyen, pues, algo que se podría simplemente no tomar en cuenta; pero tampoco sería “racional” abandonarse a ellos simplemente: estos movimientos naturales pueden y deben ser objeto de un control con la ayuda del intelecto y, gracias a la voluntad, no es sólo posible sino necesario ejercer sobre ellos una influencia. Y frente a todo juego de las inclinaciones y repugnancias se establece el mandamiento del Señor: “amarás a tu

806 Véase el primer escrito de Edith en este mismo volumen: *Naturaleza, libertad y gracia*.

prójimo como a tí mismo”⁸⁰⁷. Tal precepto vale sin condiciones ni restricciones. El “prójimo” no es aquel con quien “simpatizo”. Es todo hombre que se acerca a mí, sin excepción. Y de nuevo se dice: tú puedes, porque debes. Es el Señor quien lo exige y Él no exige nada imposible. Más bien *hace* posible lo que sería naturalmente imposible⁸⁰⁸. Los santos, que confiando en la palabra divina, se decidieron a un amor heroico de sus enemigos tuvieron realmente la experiencia de esta libertad para amar. Quizá una aversión natural se manifestará todavía durante cierto tiempo; pero no tiene fuerza y no puede conseguir influenciar el comportamiento, que es guiado por el amor sobrenatural. En la mayor parte de los casos, ella cede pronto ante el poder superior de la vida divina que llena el alma más y más. El amor es, según su último sentido, la entrega del propio ser y la unión con el amado. El que cumple la voluntad de Dios aprende a conocer el espíritu divino, la vida divina, el amor divino; y todo esto no es otra cosa que Dios mismo. Pues al ejecutar con la entrega más profunda lo que Dios exige de él, la vida divina se hace *su* vida interior: encuentra a Dios en sí, cuando entra en sí.

Cuando el alma está llena de vida divina, es [81] imagen de Dios Trinitario en un sentido nuevo y superior al que concierne a las demás criaturas y a sí mismo según su estructura natural. Pero primero conviene poner en claro la relación natural de la imagen.

6. *La imagen de Dios en el alma y en todo el hombre entero (primer planteamiento)*

Dios creó al hombre a su imagen⁸⁰⁹. El Dios creador es un Dios trinitario. Hemos tratado de penetrar en el misterio de la Santísima Trinidad y hemos intentado esbozar una imagen del hombre. ¿Lograremos ahora elaborar la relación de semejanza?

807 Lv 19, 18; Mt 22, 27; Mc 12, 31.33; Lc 10, 27; etc.

808* A propósito del mandamiento de amar a su enemigo, san Jerónimo se expresa así: “Multi praecepta Dei imbecillitate sua, non Sanctorum viribus aestimantes, putant esse impossibilia quae praecepta sunt [...] Sciendum est ergo, Christum non impossibilia praecipere, sed perfecta” (Muchos miden los mandatos de Dios por su debilidad, no por las fuerzas de los santos, y por consiguiente, lo que les es mandado les parece imposible cumplir [...]) Deberían saber que Cristo no mandó lo imposible, sino lo perfecto). Comentario a Mt 5 y 6, libro 1; Breviario romano, Feria VI post Cineres.

809 Cf. Gn 1, 27.

En las criaturas inferiores hemos buscado la semejanza con el arquetipo divino principalmente del lado de la forma, puesto que la materia, -tomada en el doble sentido de lo que llena el espacio y de indeterminado determinable- es completamente distinto frente a Dios. Pero en cuanto es formada participa de la semejanza divina. Sin embargo, no debe rechazarse, ante todo, porque *en cuanto* formada ella constituye un símbolo; además, porque el *todo* compuesto de forma y de materia, subsiste por sí mismo (la οὐσία), está en cuanto subsistente por sí misma, es la imagen del ente originario, es decir, del Padre, como totalidad llena de sentido y de fuerza, es la imagen de toda la Divinidad trinitaria.

Ascendiendo desde las formas inferiores a las formas superiores, hemos llegado al alma humana. Si la consideramos como forma del cuerpo, buscaremos en el hombre entero la imagen divina. Por otra parte, ella es el todo unitario que, en cuanto realidad independiente, es puesta en la existencia. Gracias al alma el todo es algo lleno de sentido y de vida.

Pero ya que el alma en la configuración en el cuerpo no constituye su ser único, ni aun el más propio, porque para ella es posible una vida propia independiente separada del cuerpo, por eso puede entonces ser considerada en sí misma como una imagen de la Trinidad. En cuanto esencia personal y espiritual, constituye una realidad subsistente por sí misma, una realidad cargada de sentido y de fuerza, que se configura de una manera conforme a su propio sentido. En cuanto a la imagen de Dios en el ser del alma y en el conjunto del ser corporal-anímico-espiritual del hombre, la examinaremos más adelante de una manera todavía más aguda y profunda.

7. La imagen de Dios en la natural vida espiritual del hombre

Primero debemos señalar que también la vida espiritual del hombre está considerada como una vida triple y trinitaria. Los intentos que abren nuevas perspectivas en esta dirección, se los debemos a san Agustín. Encontramos en sus escritos varias tentativas acerca del amor en cuanto tal⁸¹⁰, además designa *espíritu, amor y conocimiento* como *tres y uno*⁸¹¹, y después de *memoria, intelecto y voluntad*⁸¹².

VIII¹⁰ 10

810* AUGUSTINUS, *De trinitate*, VIII, 10 y IX, 2.

811* *Ibid.*, IX, 1-5, 10, 12.

812* *Ibid.*, X, XII, 4, XIII, XIV.

Dios es el amor; es el punto de partida de san Agustín y es ya en sí la Trinidad. Pues al amor corresponde un amante y un amado, y finalmente el amor mismo. Si el espíritu se ama a sí mismo, entonces el amante y el amado son uno, y el amor, en cuanto que pertenece al espíritu y a la voluntad, hace uno con el amante.

Así el espíritu creado que se ama a sí mismo se hace imagen de Dios. Sin embargo, para amarse a sí mismo debe conocerse. *Espíritu, amor y conocimiento* son *tres y uno*. Se encuentran en una relación justa cuando el espíritu no es ni más ni menos [82] amado que lo que le corresponde: ni menos que el cuerpo ni más que Dios. Son uno, porque conocimiento y amor están en el espíritu; son tres, porque amor y conocimiento son diferentes en sí y se relacionan el uno con el otro; son semejantes a dos materias corporales en una mezcla: cada una se encuentra en cada parte del todo y, sin embargo, es distinta de la otra. Espíritu, amor y conocimiento son cada uno enteramente en sí y enteramente en el otro: el espíritu se conoce totalmente y se ama totalmente; el conocimiento se ilumina a sí mismo y al amor y con esto al espíritu conocedor y amante; el amor abarca a sí mismo y al conocimiento y, con esto, al espíritu que ama y conoce⁸¹³. El conocimiento de sí ha nacido del espíritu como el Hijo es nacido del Padre. Él es conocible para sí mismo antes de conocerse, adquiere el conocimiento por medio de la búsqueda. Lo encontrado (*reperitum*) es un nacido (*partum*). El deseo de encontrarlo es algo perteneciente a la voluntad, y algo del modo del amor, y que deviene amor en cuanto se lo ha encontrado. Así el conocimiento es engendrado por el amor, el amor mismo no. El *Verbo* que es engendrado del espíritu por el amor es el *conocimiento amado*. Cuando el espíritu se ama y se conoce, el Verbo se agrega a él por el amor. El Amor está en el Verbo, el Verbo está en el Amor y los dos están en aquel que ama y habla. Así el espíritu con el conocimiento y el amor de sí es una imagen de la Trinidad⁸¹⁴.

La otra imagen: *memoria, razón y voluntad*, Agustín la considera aún más iluminadora. Es el resultado de una investigación más profunda sobre la relación del amor y el conocimiento: nadie puede amar algo totalmente desconocido. El ardor de conocer algo desconocido reposa en el conocimiento del significado de lo desconocido. Si el espíritu se ama a sí mismo, debe tener un conocimiento de sí mismo.

813* *Ibid.*, IX, 1-5.

814* *Ibid.*, IX, 10-12.

Y si busca el conocimiento de sí, entonces esto no es posible sin un conocimiento previo: debe conocerse en cuanto no-cognoscente. Con lo que él sabe se interroga sobre lo que no sabe⁸¹⁵.

¿Cómo sucede que el espíritu que está en sí mismo, se busca a sí mismo? Por el hecho de que el espíritu está unido a los cuerpos; se encuentra, por así decirlo, en ellos y debe volverse a sí mismo. Desde que el espíritu comprende el precepto: "conócete a ti mismo", se conoce también a sí mismo; reconoce que está en sí y que no tiene necesidad de buscarse él mismo como un ausente; le basta orientarse hacia sí mismo, como algo presente. Sabe que *existe, vive y conoce* y que el conocer es su ser peculiar y su vida. En él están unidos los elementos de la memoria, del intelecto y de la voluntad; son tres y uno a la vez y, por ello una imagen de la Trinidad⁸¹⁶.

Muy recientemente, Theodor Haecker ha trabajado nuevamente con insistencia en la tarea consistente "en buscar y afirmar que el hombre, en cuanto imagen de Dios, que es un Dios Trinitario, debe ser reconocido como lo más bello, más verdadero y más santo que hay, conforme a la *analogía Trinitatis*, y con el hombre y por el hombre la creación entera, que es totalmente una *similitudo*, una semejanza de Dios"⁸¹⁷. Hace también alusión a las tentativas de Agustín, pero sólo considera [83] la tríada: memoria-intelecto-voluntad. Esta tríada no le parece feliz, porque sin memoria no es posible ninguna actividad del intelecto. Frente a esta tríada, dice que el tomismo tuvo razón en poner la diáda: razón-voluntad. Pero de esta manera se pierde la hue-lla de la analogía⁸¹⁸. La tríada auténtica de la vida espiritual sería: *pensar, sentir, querer*. La psicología moderna la ha descubierto sin darse cuenta que ponía así el fundamento que conduce a una nueva analogía cuya correspondencia es más exacta. Si su exposición del sentir como provisto de derechos iguales a los del pensamiento y de la voluntad es para él tan importante, porque *ve* aquí la patria propiamente dicha del *amor*. La ubicación del amor en la voluntad es lo menos satisfactorio de la psicología tomista. Haecker ciertamente acepta que el amor pertenece también al pensamiento y a la voluntad, pero su verdadera morada es el sentir en su inmensidad.

815* *Ibid.*, X, 1-4.816* *Ibid.*, X, 8-12.817* Th. HAECKER, *Schöpfer und Schöpfung*, Leipzig, 1934, p. 145.818* ¿No se le habrá escapado a Haecker el hecho de que *santo Tomás* trató en detalle la cuestión relativa a la imagen de Dios en el hombre (*Summa theologiae*, I, q. 93)?

Tengo la impresión de que Agustín no está "liquidado" por esta rectificación. Se encontraría difícilmente a un pensador en el que aparezca tan claramente como en él el hecho de que el amor es el móvil del pensamiento. El ardor del amor lo impulsa a una penetración cada vez más profunda del espíritu. No descansa en una solución encontrada, sino siempre trata de escrutar más profundamente. Y puesto que él como investigador parte de la vida interior, por eso tomó ampliamente en consideración el amor aun cuando examina el conocimiento. Pensando, se sumerge en él, porque está convencido de que el amor constituye para nosotros el camino que conduce al conocimiento de la Trinidad⁸¹⁹. Se ha dicho: quien permanece en el amor, permanece en Dios⁸²⁰. De ahí que quien conoce bien el amor, conocerá también a Dios. Éste es el hilo conductor.

¿Ha querido san Agustín igualar el amor y la voluntad? Para él, el deseo es algo correspondiente a la voluntad y algo así como amor. Se hace amor, cuando se ha encontrado lo que es deseado (el conocimiento). Ciertamente, hay una relación muy estrecha entre amor y voluntad. A quien ama, le urge observar los mandamientos de Dios, es decir, a conformar su voluntad con la voluntad divina. La voluntad procede del amor y la acción deriva del querer. Pero en el cumplimiento de los mandamientos divinos obtenemos un conocimiento más profundo de Dios y por este medio el amor crece a su vez. Por su parte, el amor aspira a un conocimiento cada vez más profundo, pero aun en su primer arranque él no es posible sin conocimiento; encierra un conocimiento en sí mismo y presupone una especie de conocimiento. La vida espiritual es una vida ascendente y toda forma fundamental de la vida espiritual condiciona por su ascensión las formas de las otras vidas, pero también es fomentada por ellas. El inseparable estar el uno en el otro de las formas fundamentales, a pesar de su diversidad, hace de ella una imagen del Uno-Trino.

Pero, ¿cuáles son estas formas fundamentales? ¿Debemos decidirnos por una de las divisiones en tres partes que han sido propuestas y rechazar las otras? El método de Agustín muestra, me parece, que no se trata de una alternativa. El tres y uno ciertamente puede ser considerado como una ley fundamental de la vida espiritual (como de la creación entera): una ley fundamental que se repite en todas las ramificaciones, semejante a una ley de configuración de un ser vivo en

todas sus [84] partes. Es muy ilustrativo que Agustín encuentra en el sólo amor ya un tres-y-uno. Es igualmente ilustrativo que el amor no es posible sin conocimiento y que el espíritu se despliega en lo uno como en lo otro. El conocimiento es un rendimiento del intelecto. Es imposible sin la memoria. Agustín entiende bajo "memoria" diferentes cosas. Ahora prescindo de que se puede referir tanto a una fuerza espiritual determinada (un "poder") como al rendimiento de esta fuerza. Pero lo que nos interesa es la *vida* espiritual, y podemos así limitarnos al *rendimiento* de la memoria⁸²¹. Aun con esta limitación, conviene todavía comprender diversas cosas: el "ser consciente", que pertenece a toda vida espiritual y por lo que es "consciente" antes de ser conocida en un acto particular orientado a ello⁸²²; luego el "retener" de lo que una vez ha sido conocido, y el "recuerdo", el dar nueva vida a lo retenido. La primera forma de la "memoria" es la forma original del conocer. Las otras constituyen grados en el desarrollo del conocimiento y hacen posible este desarrollo. Pero sin memoria tampoco sería posible ningún querer; necesita del ser consciente, del retener y del revivir para llegar a la realización y a la repercusión. Sin memoria, no habría ninguna "corriente" de vida espiritual y, por consiguiente, ningún ser espiritual en general. Por eso se puede comprender que Agustín haya concedido a la memoria una posición independiente al lado del intelecto y de la voluntad y le haya concedido manifestamente una posición fundamental; pues está colocado allí donde en la tría da precedente (espíritu-amor-conocimiento) estaba el espíritu. Si admitimos que se trata de una imagen creada de la Trinidad increada, se puede muy bien decir que el "expresar" del Verbo Eterno supone un saber originario de Dios sobre sí mismo (en un sentido que no debe ser comprendido temporalmente), de tal suerte que la forma original de la "memoria" debería ser atribuida al Padre. El Verbo Eterno, el conocimiento "generado", siempre se ha equiparado al Hijo, y el Espíritu Santo es llamado la Persona del Amor. Santo Tomás se ha apegado fundamentalmente a la división agustiniana espíritu-amor-conocimiento, porque percibe la imagen *verdadera* de Dios en el proceder del Verbo partiendo del conocimiento y en el proceder del amor a partir de los dos⁸²³; pero santo Tomás no rechazó la otra división.

821* Santo Tomás señala que es principalmente en la *actividad* del espíritu donde se debe buscar la imagen de Dios, ya que solamente en esa actividad puede hablarse de *procesiones* (*Summa theologiae*, I, q. 93, a. 7).

822* Véase lo que se dijo en el cap. VII, § 9, 2 sobre los grados del conocimiento de sí.

823* *Summa theologiae*, I, q. 93, a. 6.

Por lo visto, estas dos divisiones no establecen ninguna aguda diferencia entre el amor y la voluntad.

No obtendremos ninguna claridad objetiva más que por una búsqueda profunda sobre ambos. San Agustín ha considerado el anhelo de conocimiento como algo conforme a la voluntad y semejante al amor. No es ni lo uno ni lo otro en el pleno sentido del término. Quien "reclama" conocimiento, aspira igualmente a su posesión, se siente incompleto sin ella. Pero el anhelar puede ser una actitud en la que se espera que lo deseado nos caiga del cielo. No intenta tomarlo por propia iniciativa. Quien "quiere" (en el pleno sentido del término) conocimiento, toma él mismo disposiciones para tal fin. Está decidido a hacer aquello que pueda conducirlo a la posesión del conocimiento; y cuando percibe medios y vías, entonces el querer pasa a la acción. La decisión, intervención libre y activa de la propia persona, diferencia el querer del [85] simple deseo.

Cuando se realiza el anhelo, deja de serlo. La posesión de lo que se desea constituye para él un fin. La realización no pone término al querer, mucho menos al amor. No quiero sólo el conocimiento que aún me falta, sino también lo ya conseguido. El querer es entonces adhesión a lo alcanzado y disposición a efectuar lo que pueda asegurar su posesión. No se puede decir que este querer, en cuanto querer, es más perfecto que el querer dirigido hacia un fin todavía no alcanzado. Por el contrario, el amor no llega a su desarrollo completo más que en su posesión.

Anhelar, querer y amor tienen esto en común: son la afirmación de un bien. El anhelar está orientado hacia la recepción del bien deseado; el querer hacia su realización con la intervención del propio actuar en la medida en que necesita de ello. El amor es entrega al bien. Entrega en el sentido propio sólo es posible frente a una persona. Así, el amor en el sentido pleno y propio del término va de persona a persona, aunque hay "diversa clase de amor", que está dirigida a algo impersonal. La entrega conduce a la unión; no llega a la plenitud más que gracias a la acogida por parte de la persona amada. Así, el amor exige, para su plenitud, la entrega recíproca de las personas. Sólo así el amor puede dar total adhesión, porque una persona no se abre a otra más que en la entrega. Sólo en la unión es posible un conocimiento propiamente dicho de las personas. El amor en esta máxima realización, abarca, por tanto, el conocimiento. Es a la vez recibir y acto libre. De esta suerte abarca también la voluntad y constituye la realización del anhelo. Pero el amor, en su máxima plenitud, no es reali-

zado más que en Dios: en el amor recíproco de las personas divinas, en el ser divino entregándose a sí mismo. El amor es el ser de Dios, vida de Dios, esencia de Dios. Corresponde a cada una de las personas divinas y a su unidad.

En la imagen finita se divide lo que es uno en el arquetipo divino. Amor, conocimiento y voluntad no coinciden aquí, aunque el amor contenga en sí mismo algo análogo al conocimiento y algo análogo a la voluntad; pues no puede ser enteramente "ciego", y es libre. Como lo hemos dicho precedentemente al referirnos a Duns Scoto, es lo más libre que hay, porque no dispone sólo de un movimiento aislado, sino de todo el propio yo, de la propia persona. El amor mismo tiene en el ámbito de lo finito diferentes especies y formas: en cuanto amor de lo inferior hacia el superior, tiene en sí más del anhelo y está principalmente puesto para recibir; en cuanto amor de lo superior hacia lo inferior, es más un libre presente que viene de la propia abundancia. Pero el amor debe ser siempre entrega, para que sea un amor auténtico. Un deseo que quiere adquirir para sí, pero sin darse a sí mismo, no merece el nombre de amor. Ciertamente se puede decir que el espíritu finito alcanza en el amor su máxima plenitud de vida. Si Agustín no lo menciona en la tríada memoria-intelecto-voluntad, esta omisión puede justificarse objetivamente por el hecho de que el amor debe ser considerado como fundamento y fin de este triple rendimiento espiritual. Ya hemos dicho más arriba que el conocer y el querer (o la acción voluntaria) son condicionados por el amor y conducen, a su vez, a un grado más elevado de amor. Pero, ¿cuál es la relación del amor con la memoria?

Los rendimientos de la memoria: el [86] ser consciente, que pertenece a la vida espiritual en cuanto tal, el conservar y el recordar, todo sucede en la "interioridad". Con el conocer y el querer, el espíritu sale de sí mismo, también cuando está orientado hacia sí mismo conociendo y queriendo. Con los rendimientos de la memoria el espíritu permanece en sí mismo. Así se reúne un patrimonio interior, y en ocasiones —en el recuerdo— se hace fecundo. Sin memoria la persona espiritual no podría poseerse ella misma ni, por consiguiente, entregarse ella misma, es decir, que no podría amar. Por otra parte, la vida espiritual y la posesión espiritual son apropiadas y conservadas internamente con mayor fuerza y seguridad, cuanto más profunda fue el vivenciar y el recibir. Pero el amor es lo más profundo que hay. Por eso la memoria encuentra en el amor su fundamento más seguro. Así puede ciertamente decirse que el intelecto, la voluntad y la memoria

encuentran su fundamento y su fin en el amor, pero esas tres facultades caracterizan diferentes direcciones de la vida espiritual: por el intelecto y la voluntad el espíritu sale de sí mismo: conociendo para recibir al ente tal como es; queriendo para configurar a su gusto, o para confirmarlo en su ser y en su manera de ser. Mediante la memoria se conserva a sí mismo y se acomoda a sí con lo que ha recibido.

Pero el "ser interior" no se agota con la memoria. La vida de la que se percata en el rendimiento más originario de la "memoria" es el desarrollo de la peculiaridad personal. En su interior el hombre "siente" cómo está constituido, cómo se "encuentra" o está "dispuesto". En la interioridad se encuentra, por consiguiente, la sede de la *vida efectiva*. Pero la vida afectiva no está limitada a estados afectivos interiores y a estados de ánimo. El espíritu no sale solamente de sí mismo por el conocimiento y la voluntad, sino también por el sentimiento. Su acogida del ente deriva de su ser íntimo formado de una manera y dispuesto de uno u otro modo; por eso no sólo se trata de una acogida conociendo con el intelecto, sino también de un *recibir sintiendo*: así, el ente es captado en su valor y significado para el propio ser; se toma posición frente al ente sintiendo y queriendo. El sentir condicionado y condicionador se halla entre el conocer intelectual y el querer.

Así encontramos un triple despliegue de la vida espiritual hacia el exterior en el conocer intelectual, el sentir y el querer que todavía son *uno en cuanto* desarrollo del espíritu y por su condicionamiento cambiante. Tenemos, por otra parte, una triple vida interior: un ser consciente-dueño del propio ser por medio del conocimiento, bajo la forma originaria de la memoria, que es, al mismo tiempo, la forma originaria del conocer, un sentirse y un adherirse voluntario al propio ser. El *ser interior* del espíritu, el *salir a fuera* y la *confrontación entre el interior y exterior*, son las *direcciones básicas de la vida espiritual*. La memoria, en su triple rendimiento, es ella misma una unidad trinitaria y hace posible tanto la constitución del ser interior como el salir al exterior. El sentir en cuanto sentirse, sentir el valor y la toma de posición frente al sentimiento, es a su vez una unidad trinitaria.

Una investigación más profunda permitiría descubrir algo semejante en lo que concierne al [87] conocer y al querer. Pero el amor es la gran unidad trinitaria que contiene todo en sí misma y que une el mundo interior y el exterior.

Pero, ¿qué clase de amor tiene que ser, para que sea capaz de eso? ¿Se trata del amor de sí de parte del espíritu, que fue el punto de partida de san Agustín? Él mismo no se quedó allí. Consideró igualmente

te al espíritu en su relación con las cosas exteriores; en este campo también encontró una triple vida, pero ninguna imagen auténtica de la divinidad, en razón de la dependencia a un elemento inferior⁸²⁴. Para ser una imagen de lo eterno el espíritu debe orientarse hacia lo eterno: *captarlo en la fe*, conservarlo en la *memoria*, y aspirar con la voluntad amándolo; en esto ve san Agustín la trinidad del hombre interior⁸²⁵. Pero esto tampoco es todavía la imagen auténtica de Dios, puesto que la fe es un algo temporal, es pasajero: será remplazada un día por la visión⁸²⁶. Lo que en el alma es imagen de la trinidad debe ser algo permanente, que el alma inmortal no podría perder; es necesario, pues, buscarlo en lo que es inmortal en ella⁸²⁷. Éste es el espíritu que, pensando se conoce a sí mismo, después de haber adquirido ya antes cierto conocimiento de sí por el rendimiento más originario de la memoria y amando aspira al disfrute de sí mismo⁸²⁸. Parece que Agustín percibe aquí una imagen auténtica de Dios, aunque ésta no sea todavía la imagen más elevada. Puede parecer extraño que el amor de sí mismo sea valorado tan alto. Pero san Agustín ya ha agregado en un pasaje anterior a aquél en el que ha tratado este tema, que éste debe ser el *justo* amor de sí mismo: Debemos amar al prójimo como a nosotros mismos por Dios, y a Dios debemos amarlo sólo por Él mismo⁸²⁹. Así el amor justo de sí sólo puede comprenderse a partir del amor de Dios.

Llegaremos también a este resultado si pensamos en lo que hemos dicho sobre la esencia del amor. Si el amor, en su realización más elevada, es entrega recíproca y unión, entonces para ello es necesaria una pluralidad de personas. El "colgarse" en la propia persona, la afirmación de sí mismo, que forman parte del trastornado amor de sí, forman lo más contrario a la esencia divina, que es entrega de sí misma. La única realización perfecta del amor, como ya dijimos antes, es la vida divina misma, la entrega recíproca de las personas divinas. Aquí cada persona encuentra en la otra a sí mismo, y puesto que su vida como su esencia son una, el amor recíproco es al mismo tiempo amor de sí, adhesión a la propia esencia y a la propia persona. Lo que se sitúa más cerca del amor puro, que es Dios, en el ámbito de lo creado, es la entrega de sí de las personas finitas a Dios. Sin duda, ningún espíritu finito puede abarcar enteramente el espíritu divino. Pero Dios —y sólo

824* *De trinitate*, XI, 5.825* *Ibid.*, XIII, 20.826* *Ibid.*, XIV, 2.827* *Ibid.*, XIV, 3-4.828* *Ibid.*, XVI, 6.829* *Ibid.*, VIII, 8.

Él — abarca enteramente a todo espíritu creado: el que se le entrega llega en la unión amorosa con Él a la suma perfección del ser, a este amor que es a la vez conocimiento, entrega del corazón, y acto libre. El amor está enteramente vuelto hacia Dios, pero en la unión con el amor divino el espíritu creado abarca a sí mismo también conociendo, adheriéndose libre y felizmente. La entrega de sí a Dios es, al mismo tiempo, entrega a sí como querido por Dios, y a la creación entera, es decir, a toda esencia espiritual unida a Dios⁸³⁰.

8. La imagen sobrenatural de Dios por la inhabitación de Dios en el alma

Pero el hombre no es capaz por sí solo y por su propia naturaleza de semejante entrega de amor. Si no puede llegar al conocimiento y al amor efectivamente realizado de otros hombres a no ser que ellos mismos se abran a él amándolo —porque todo aquello a lo que damos el nombre de conocimiento y de amor de los hombres no constituyen más que caminos y grados preparatorios que llevan a esto—, ¿cómo llegará al amor de Dios, que no ve, sin ser amado antes por Él? Todo

830* Heinrich Scholz, en su tesis extremadamente penetrante, de un gran rigor filosófico y religioso, "Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums" (Halle a. S., 1929), ha encontrado una aportación en la escritura: "Dios es amor" (p. 54). Se debería admitir, dice, en Dios, fuera del amor, al menos otra actitud espiritual, a saber, la cólera. Por consiguiente, él interpreta de manera diferente la palabra de Juan diciendo que respecto a Dios hay que precisar un amor, que de ninguna otra esencia se podría precisar. La dificultad para Scholz proviene de su definición inicial del amor como un estado de ánimo. Según esto, él tiene que exigir para ello un sujeto. En abierta oposición a la filosofía y la teología católicas clásicas, Scholz ve en el *actus purus* —en Dios, que es el amor, la sabiduría, la bondad misma y todo esto en uno— una "suma de cualidades sin sujeto". Este resultado me parece que está fundado en que Scholz la *ley de la analogía* — a mi parecer la ley fundamental del pensamiento teológico — no lo tiene en cuenta. Esta ley hace imposible la transposición de las categorías del finito a Dios en un sentido totalmente sin cambio. Dios no posee ni estados de ánimo ni cualidades. Lo que le es atribuido debe ser comprendido como comparación. (Véase además lo dicho de esto en el § 9, 7 de este capítulo sobre la analogía de lo terreno y supraterrano). Y lo que está separado en las criaturas es uno en Dios. No menos profunda es la oposición entre el método filosófico de Scholz y el que nosotros hemos seguido en nuestras propias investigaciones: él define sin duda y netamente lo que es una idea platónica, pero procede como si no hubiera ideas (en el sentido de esencialidades). Así no hay ninguna posibilidad de medir los diferentes *conceptos* del amor, que han sido puestos a la luz de una manera históricamente exacta, con la "idea del amor" considerada como su fundamento objetivo, ni de constatar lo que ellos han entendido o no de este objetivo fundamento.

natural conocimiento de Dios que se eleva de las criaturas no descubre ciertamente su esencia escondida. A pesar de toda la correspondencia que debe unir a la criatura y al Creador, este conocimiento lo capta siempre sólo como al totalmente otro. Esto podría bastar ya —en la naturaleza no corrompida— para reconocer que al Creador le debe un amor más grande que a cualquier criatura. Pero para entregarse a Él amándolo, debemos aprender a conocerlo en cuanto amante. Así sólo Él puede abrirse a nosotros. En cierta medida lleva esto a cabo el Verbo de la revelación. Y a la aceptación creyente de la revelación divina pertenece según su sentido un dirigirse a Dios amándolo. Pero este conocimiento no se perfecciona más que cuando Dios se da Él mismo al alma en la vida de la gracia y de la gloria, cuando la hace participar de su ser de vida divina y la hace entrar en él.

La vida divina que se desarrolla en el alma amante de Dios no puede ser otra [88] que la vida trinitaria de la divinidad. Ciertamente es el Dios trinitario a quien se entrega el alma. Ella se entrega a la voluntad de Dios Padre que, por así decirlo, engendra de nuevo a su Hijo en ella. Se une ella al Hijo y querría perderse en él para que el Padre no viera ya nada en ella más que al Hijo. Su vida se une al Espíritu Santo, se transforma en una efusión divina de amor. Es evidente que esta imagen de Dios en el espíritu creado por medio de la unión amorosa, de la gracia y de la gloria, no es comparable a ninguna imagen simplemente natural. La palabra imagen ya casi no es el término adecuado. Debe ser comprendida en el sentido en que se dice que el Hijo es imagen del Padre. Se trata de una auténtica filiación divina.

Puesto que el alma acoge en sí misma al espíritu de Dios, merece el nombre de “recipiente espiritual”⁸³¹. Pero la palabra “recipiente” no nos suministra más que una imagen bastante inexacta para la clase de acogida de la que aquí se trata. Un recipiente espacial y su contenido, siguen siendo *distintos*; no se funden en *un* ente y cuando son de nuevo separados, cada uno vuelve a ser lo que era antes de la unión (a menos que sean materias que se “compenetren”, pero en este caso el recipiente sería “defectuoso”; en cuanto es vulnerable no vale como recipiente).

831* La letanía lauretana da a la madre de Dios el nombre de “vas espiritual”. Pero lo que se dice de su alma es aplicable a toda alma humana, ya que cada alma está determinada a lo que María realizó de la manera más perfecta posible.

La unión de una materia con su forma —por ejemplo, la unión entre el cuerpo y el alma— es mucho más íntima. Aquí la unión (estar el uno en el otro) no puede entenderse ya según el espacio. Y separados, el uno del otro, ambos ya no son lo que eran en su unión y tampoco lo eran antes. Pues ambos constituyen un único ente; el cuerpo debe al alma su ser y pertenece al ser del alma configurarse en el interior de un cuerpo. En la unión del alma con el espíritu divino, Dios y el alma no llegan a ser uno de *esta* manera: es decir que no llegan a ser partes de *un* ente. El ser divino por la unión con el ser humano no sufre ningún aumento, ninguna disminución, ninguna clase de cambio. Sin duda esta unión transforma profundamente el alma, y por consiguiente al hombre entero. Se conserva, empero, en su ser propio, no se convierte en parte del ser divino. Y sin embargo, a esta unión se le puede llamar una unión todavía más íntima y una fusión en un sentido más exacto que la unión de alma y de cuerpo. Pues el alma se configura en el cuerpo como en un medio que le es extraño, en una materia que es distinta genéricamente de ella misma. Pero Dios y el alma son *espirítu* y se compenetran como sólo puede hacerlo un espíritu con otro espíritu: en virtud de la libre entrega personal recíproca la división del ser se presupone, pero —a pesar de la distancia infinita que existe entre lo increado y lo creado— se realiza una comunidad esencial, que hace posible un verdadero *penetrar* del uno en el otro.

9. *Espíritu y alma*

La naturaleza espiritual del alma es postulada para su unión con Dios (es decir, para su vida de gracia y de gloria). Se eleva así a un ser que la coloca al lado de los espíritus puros. Pero el hecho de que se trate de una elevación, la distingue de los espíritus puros. Pues el ser de los espíritus puros consiste enteramente en su libre entrega a Dios y a su servicio [89] — como otra posibilidad existe el rechazo de la entrega como en el caso de los espíritus malos. Pero el alma tiene la doble (o triple) tarea: autoconfiguración como desarrollo de su propia esencia, formación del cuerpo y elevación por encima de sí misma a la unión con Dios.

A partir de esto comprendemos todavía mejor la ya mencionada separación: cuerpo-alma-espíritu. En cuanto forma del cuerpo el alma ocupa el lugar intermedio entre el espíritu y la materia, que pertenecen a las formas de las cosas corporales. En cuanto espíritu tiene su ser “en sí” y puede en libertad personal elevarse por encima de sí

y recibir en ella una vida más elevada. Y no sólo irradia su esencia de manera inconsciente e involuntaria -en cada ser espiritual que puede también corresponder a las criaturas inferiores- sino que en su actividad espiritual sale de sí en su libertad personal. Ya hemos insistido antes en que esta unión no debe ser interpretada como una yuxtaposición del espíritu y del alma en el hombre. Se trata de un alma espiritual, que tiene un múltiple desarrollo del ser. No se debe entender tampoco la separación en el sentido en que se separa o limita el "espíritu" (= mens) y la sensibilidad como "parte" superior e inferior del alma, o -todavía de un modo más estricto- la parte superior el espíritu (= intelecto, intellectus) como facultad de conocimiento frente a la voluntad. El alma es "espíritu" (= spiritus) según su esencia más profunda, que sirve de fundamento subyacente a la configuración de todas sus "fuerzas".

Las cartas de san Pablo contienen pasajes que, nos parece, hacen alusión a la separación del alma y del espíritu de la que aquí se trata. Cuando san Pablo habla de la resurrección de los muertos⁸³² se expresa así:

"Se siembra un cuerpo animal (corpus animale, σώμα ψυχικόν), resucita un cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo animal, hay también un cuerpo espiritual (corpus spirituale, σώμα πνευματικόν), como dice la Escritura: *Adán, el primer hombre, fue creado como un ser con vida*. El nuevo Adán, en cambio, es espíritu que da vida (anima vivens - spiritus vivificans, ψυχὴ ζῶσα - πνεῦμα ζωοποιόν). Y no apareció primero lo espiritual, sino lo animal, y después lo espiritual"⁸³³.

En nuestro contexto no se trata de la diferencia entre "cuerpo animal" y "espíritu-cuerpo vivo", sino de lo que es fundamento de esta diferencia: el "alma viviente" y el "espíritu vivificante". Se dice "viviente" al alma que tiene en sí misma su propia (natural) vida y que hace del cuerpo un cuerpo vivo. Pero no es de ninguna manera una fuente que brota a borbotones, que produce vida a partir de sí misma como el "espíritu vivificante" del nuevo Adán. Esta fuente dispensadora de vida o vivificante es el alma de Cristo, porque lleva en sí la plenitud del espíritu divino; pero no sólo por esta razón, sino también porque en la ilimitada libertad de la persona divina de Cristo puede disponer de su plenitud de vida. Esta alma no está sólo, está inmersa

832* 1 Cor 15, 35 y ss.

833* Ibid., 15, 44-46.

de una manera natural con el cuerpo vivo⁸³⁴, se le ha sido "dado poder" de comenzar y de terminar su vida en el cuerpo, y de recibirla de nuevo; no sólo brotan de ella "torrentes de agua viva"⁸³⁵ (así como también de toda alma agraciada), sino que *dispone* de su plenitud de vida también en la repercusión en las otras almas; incluso puede mandar a los espíritus creados: reclamar a un alma ya separada [90] del cuerpo inanimado, echar fuera espíritus malos del ámbito del dominio conquistado.

Allí se unen y se compenetran el lazo natural en el cuerpo que hace del alma el *alma* y la autoridad soberana de la persona divina, autoridad situada muy por encima de toda libertad personal de los espíritus creados. Pero eso no sería posible si el alma del hombre fuera solamente "viva", como el alma de los animales, y si no fuera ya, según su naturaleza, un espíritu formado personalmente, que está en estado de recibir vida divina. Y por eso cada alma humana puede llegar hasta el señorío de su cuerpo y de su propia naturaleza⁸³⁶. Además se le puede transmitir algo de la autoridad soberana de Cristo sobre la plenitud espiritual (en cuanto don de gracia - carisma - ya en esta vida como su recompensa en la vida de gloria). La separación entre su ser "ánimico" (= unido al cuerpo) y su ser "espiritual" (= vuelto hacia Dios) atraviesa la esencia del alma misma. Por eso la Palabra de Dios puede ser designada como más penetrante que una "espada de dos filos", porque "penetra hasta la división del alma y del espíritu"⁸³⁷. Se piensa aquí en la palabra de Dios que juzga, que descubre los pensamientos y las intenciones más secretas del corazón, y fundándose sobre la propia tendencia del alma, que la pone al desnudo, realiza la separación: la elevación del alma que la libra de la sujeción⁸³⁸ natural al cuerpo y de sí misma hasta el libre dominio de su cuerpo y de sí misma y de la vida divina de la que está llena.

834* Se puede entender aquí dos cosas diferentes: 1. El peso del cuerpo sobre el alma por el cuerpo material, que Cristo recibió con su naturaleza humana para su vida terrena, pero de la cual naturaleza estaba libre el resucitado. 2. La configuración de un cuerpo correspondiente, que es propio al transfigurado.

835* Jn 7, 38.

836* El hecho de que la "nueva vida", en cuanto vida de la que se dispone libremente, sea transmitida a los que reciben el Verbo divino, se funda sobre unas palabras del evangelio de Juan: que Él nos dio el "poder" (ἐξουσία, potestas) de llegar a ser hijos de Dios (Jn 1, 12).

837* Heb 4, 12.

838* En el primero de los dos significados diferentes (véase supra, nota 834*).

De esta plenitud se dice: [...] "Dios da el espíritu sin medida"⁸³⁹. El espíritu creado, el alma en cuanto esencia espiritual, tal como ella es según su naturaleza, es limitada. En este sentido el espíritu se le da "según una medida". Pero el espíritu de Dios es incommensurable y cuando se da no se limita a la medida de aquel a quien se ofrece. Sin duda, el espíritu finito tiene una fuerza limitada de comprensión y no puede recibir nada infinito. Pero por medio de lo que se le transmite, su fuerza de comprensión se encuentra fortificada, y así su plenitud y su elevación no encuentran límites determinados por una medida finita.

Describir la transformación del alma por medio de la recepción de la vida divina, la transmisión de sus fuerzas y de su comportamiento general en toda su extensión, es una tarea demasiado importante como para poderlo emprender aquí rápidamente.⁸⁴⁰

10. La triple forma dinámica del alma. Cuerpo, alma, espíritu

Conviene recordar de nuevo que el ser del alma humana no se reduce a su vida espiritual. Si nos remontamos a la raíz del ser humano, encontramos esta triple orientación del desarrollo: configuración del cuerpo, configuración del alma, desarrollo de la vida espiritual. Todo esto es producido por la forma dinámica del alma, y dicha forma es, sin embargo, una en su triple acción formadora. Efectúa la formación del cuerpo a la manera de un alma vegetal y, sin embargo, se porta enteramente como alma humana; es un cuerpo humano, instrumento y campo de expresión de un espíritu libre lo que ella configura, y no una hechura vegetal. Vive en su cuerpo y se configura a sí misma a la manera de un alma animal, y sin embargo, lo hace de otra manera muy diferente, pues [91] toda su vida entera está unida al espíritu y es formada por él. Se eleva hasta una vida espiritual que le permite colocarse al lado de los espíritus puros, y sin embargo, esta vida

839* Jn 3, 34.

840* Es una imagen viva de la vida interior del alma unida a Dios la que nos da, en un cuadro restringido, la obra "Das Ideal des geistlichen Lebens", publicada por P. Odilo von Zurkinden OSB (Munich, 1936; el autor es un cartujo anónimo a quien debemos el libro titulado "Im Banne des Dreieinigen"). La más rica ilustración nos la dan las obras místicas de todos los tiempos. La obra de sor ISDORA, *Die Sieben Gaben des Heiligen Geistes*, Friburgo de Brisgovia, 1926, suministra una excelente contribución para la exposición de la transformación de las fuerzas anímicas bajo la acción del Espíritu Santo; véase también sor TERESIA RENATA DEL ESPÍRITU SANTO, OCD, *Die siebenfache Gabe*, Friburgo de Brisgovia, 1936.

espiritual, por su inmersión en la vida corporal sensible, es configurada de una manera particular. Así en el hombre, los dos ámbitos separados de la creación están ligados en la unidad de una esencia, mientras que fuera del hombre se encuentran únicamente en un contexto de eficiencia y de sentido.

La triple forma dinámica del alma debe considerarse como una unidad trinitaria, pero también lo que ella configura cuerpo-alma-espíritu. Si tratásemos de comparar esta unidad trinitaria con la unidad divina, así veremos en el alma, en cuanto elemento de fuente que se nutre de sí misma y se configura en cuerpo vivo, y en espíritu la imagen del Padre, en el cuerpo vivo en cuanto expresión de una esencia netamente delimitada vemos la imagen del Verbo eterno, y en la vida espiritual la imagen del Espíritu divino. Si además pensamos en el hecho de que por el "cuerpo vivo" no hay que entender simplemente una masa física animada, sino la figura esencial "creada", y si de una manera correspondiente entendemos el "alma" no simplemente la forma esencial de un ser vivo corporal, sino toda vida-fuente originaria, y si entendemos el "espíritu" como el libre salir de sí mismo, entonces esta unidad trinitaria se encuentra ya en el alma misma. Se nutre a partir de sí misma, llega a formarse en una configuración bien limitada, y de ella misma sale a la vida espiritual. Su ser trinitario limita así la vida interior de la divinidad. Su interna configuración en una materia que le es extraña en el momento de la formación del cuerpo vivo, puede luego ser comparada con la encarnación del Verbo, su salir de sí mismo a un mundo exterior, al que le da su marca, se puede comparar a la misión del Espíritu en la creación.

Así, el alma, con su triple forma dinámica y el desarrollo existencial pueden ser consideradas ya naturalmente como imagen de la divinidad trinitaria. Si después se abre en su interioridad más profunda a la corriente de la vida divina, entonces ella misma y por ella misma el cuerpo vivo es formada en imagen del Hijo de Dios, y salen de ella "torrentes de agua viva"⁸⁴¹, que tienen como efecto la renovación de la faz de la tierra a partir del espíritu. El espíritu humano, que es enteramente penetrado y dirigido por el espíritu divino, conoce en la luz divina la figura originaria de la creación bajo los velos que la desfiguraron, y puede contribuir a su renovación.

§ 10. DIFERENCIA DE LA IMAGEN DE DIOS EN LAS CRIATURAS RACIONALES (ÁNGELES Y HOMBRES) Y EN EL RESTO DE LA CREACIÓN

La unión del alma con la vida trinitaria de la divinidad presupone la naturaleza espiritual del alma: es decir, su esencia personal-espiritual. Pues el hombre es persona y no es solamente algo que es capaz de salir espiritual de sí mismo inconsciente e involuntariamente, sino es capaz de una vida espiritual libre y consciente, por eso el espíritu humano es ya naturalmente una imagen de Dios en un sentido mucho más particular que todas las demás criaturas. Por eso podemos comprender que santo Tomás sólo reconozca en el espíritu humano y en los ángeles una "imagen" de Dios. No hemos podido seguirlo cuando muestra que el resto de la creación no es más que una *huellla* (vestigium) del ser trinitario⁸⁴². Hemos creído poder mostrar cierta semejanza en toda la creación. [92] Pero ciertamente conviene hacer una distinción entre la imitación más cercana y más lejana; así como Tomás designa estas dos clases de imitaciones por los términos "imago" y "similitudo"⁸⁴³. Habla de "similitudo" (semejanza) cuando está presente una concordancia en el género o en la cualidad, de "imago" (imagen) cuando la especie es común. Respecto a Dios no conviene tomar al pie de la letra estas expresiones, ya que Dios no pertenece a ninguna especie ni a ningún género y no posee cualidades, no puede haber en todo esto una concordancia propiamente dicha con él. Pero todo tiene su arquetipo en la simple esencia divina, y la imagen puede ser una imitación más o menos cercana. Puesto que las criaturas dotadas de razón se asemejan al creador por lo que las distingue de todas las demás cosas: es decir, por la espiritualidad personal, por eso se puede hablar aquí de una *semejanza* que no corresponde de más que a ellas solas.

Todas las criaturas poseen una estructura trinitaria en cuanto están constituidas en sí mismas, llenas de sentido y de fuerza. Todas las hechuras o formaciones independientes poseen el despliegue existencial trinitario que llamamos corporal-anímico-espiritual.

En la naturaleza considerada como masa física, el triple despliegue existencial se refleja en los elementos sólido, líquido y gaseoso. En el ámbito del ser vivo, encontramos la expresión particular del triple despliegue en lo vegetal, lo animal y lo humano. En el ámbito

842* Véase la nota 702*, p. 951.

843* *Summa theologica*, q.93, a.2 y 9.

humano, todo esto lo encontramos compendiado. Pero únicamente las personas espirituales tienen en común con Dios la personalidad. Sólo estas personas poseen una vida espiritual-personal y ahí hay algo que recuerda de las procesiones en la divinidad, una fecundidad espiritual: cuando el conocimiento llega a su plenitud en el Verbo, algo está, por así decirlo, brotando del espíritu creador, algo así como un fruto maduro. Y cuando el espíritu considera esta hechura, resulta una adhesión gozosa, que es "algo de la especie del amor".

Se puede presentar aquí una objeción que concierne a la totalidad de la imagen de Dios en la creación: podemos mostrar un trino y uno, y en los espíritus creados una vida personal y espiritualmente fecunda, pero no podemos encontrar en ninguna criatura una personalidad triple. Lo que captamos en la criatura como imagen de las personas divinas no son personas. Se trata sólo de elementos diferentes en el seno de una persona (o de una hechura impersonal), que se pueden relacionar en especial con una u otra persona divina. La solución que consiste en buscar la triple personalidad en una pluralidad de personas espirituales (hombre, mujer, niño) es rechazada tanto por san Agustín como por santo Tomás⁸⁴⁴. Pues la imagen divina debe reflejarse en cada hombre, es independiente de que conciba a otros o no. Además, la generación corporal es algo que el hombre tiene en común con el animal y que lo diferencia de los espíritus puros, de Dios y de los ángeles. Por otra parte, esto sólo es válido si consideramos que la reproducción en su forma animal y si no pensamos que en el hombre puede y debe haber una cosa diferente: un acto libre y personal, la unión corporal que es la expresión de la entrega anímica de personas libres que llegan a ser uno en el amor y cuya fecundidad por consecuencia de su voluntad común de engendrar, no es exclusivamente corporal⁸⁴⁵. [93] La unión en el amor tiene por consecuencia una acogida espiritual del ser amado y hace del amante una "imagen" del amado. El fruto de tal unión lleva el sello de lo común de la esencia. Tal generación es posible sólo en personas espirituales (y no en los seres vivos inferiores), y es incluso posible en cuanto *puramente* espiritual: en la unión de amor de los espíritus que se abren enteramente los unos a los otros y son fecundos en el curso de su unión esencial: por la atmósfera que, partiendo de ellos, irradia a su entorno, y quizá también por las obras que llevan a cabo en común y por las que

844* AUGUSTINUS, *De trinitate*, XI, 5-6; TOMÁS DE AQUINO *Summa theologica*, I, q.94, a.6 ad 2.

845* Véase el capítulo VIII, § 3, 3.

“reproducen” su espíritu. Se podrá decir que toda comunidad de personas finitas tiene su arquetipo en la Trinidad divina; evidentemente la imagen es infinitamente lejana e imperfecta, como toda imagen finita del eterno. La imperfección se manifiesta aquí en el hecho de que lo común de la esencia es siempre sólo parcial, y que no es originaria, sino que tiene por fundamento la esencia propia originaria de las personas individuales. Y también se manifiesta en el hecho de que en lugar de la tercera persona se encuentra una pluralidad abierta de personas finitas. Igual que el ser divino, al servir de arquetipo, aparece quebrado en la imagen de la creación en una pluralidad de entes y una diversidad de esencias existenciales, también la imagen de la Trinidad es una imagen quebrada. La esencia singular y la comunidad reproducen el arquetipo de manera diferente y se completan mutuamente en su imitación. Además, la comunidad no es ninguna rigurosa unidad trinitaria.

Una imagen más perfecta que la de las tres divinas personas en la comunidad creada es la que mencionamos antes: la inhabitación de las personas divinas en el alma individual en el curso de la vida de gracia y de gloria, ya que se trata de una vida real, unida a la vida divina de las tres personas.

Una auténtica vida común, una vida de gracia y de gloria presuponen una entrega personal y constituyen, por consiguiente, algo que hace que los espíritus creados —ángeles y hombres— aventajan al resto de la creación entera.

§ 11. DIFERENCIA DE LA IMAGEN DE DIOS EN LOS ÁNGELES Y EN LOS HOMBRES

Después de lo que dijimos anteriormente acerca de los espíritus puros, sería posible, sin duda, elaborar cómo se distingue en ellos la imagen de Dios a diferencia de la imagen de Dios que tienen los hombres. La estructura fundamental que es propia a toda *ousia* se encuentra también en los espíritus puros: cada uno está fundado en sí mismo, posee su propia esencia y la despliega en el transcurso de su vida con la fuerza que le es propia.

Pero este despliegue no es ningún proceso temporal, en el curso del cual estos espíritus puros alcanzarían su figura esencial netamente delimitada. *Tienen* una configuración esencial sólidamente delimitada.

tada (su “cuerpo-espíritu”), pero sin configurarla previamente. Su “vida” es un libre salir espiritual desde sí mismos. ¿Se puede hablar por lo tanto en ellos sólo de un ser corporal y espiritual, pero no de un ser anímico? No poseen un alma como fondo oscuro que impulsa a la configuración. Pero en cuanto que poseen su esencia no sólo como algo delimitado e irradian hacia el exterior, sino están interiormente en movimiento, y pueden cerrar o abrir su “interioridad”, es entonces posible hablar a propósito de ellos de un triple [94] despliegue del ser. En cuanto a su “ser espiritual”, es decir, a su salir de sí mismos, lo hemos designado anteriormente con los tres nombres siguientes: conocimiento, amor, servicio. Tal designación no se ha hecho todavía en lo que concierne a la imagen de la Trinidad.

En el sentido de la división agustiniana de espíritu-amor-conocimiento, sería necesario unir amor y servicio (como efecto del amor). Si pensamos en las tres direcciones fundamentales de la vida humana del alma: receptividad, elaboración interior y respuesta de comportamiento dirigida hacia el exterior, entonces el conocer correspondería al recibir y el servicio a la respuesta de comportamiento, pero el amor serviría de intermedio entre los dos y participaría igualmente de los dos en cuanto receptividad en la interioridad más profunda y como respuesta proveniente de esta interioridad.

Pero hay que considerar que esto no significa en los ángeles la existencia de un orden temporal: su vida espiritual es unitaria (y por tanto, más cercana a la vida divina); sólo se puede ver en esta unidad un orden objetivo. Su espíritu tiene por naturaleza la fuerza de recibir una espiritualidad extraña, de unirla a su propia interioridad, de abrir a los otros esta interioridad propia (en esto consiste lo esencial de su servicio). Pero en todo esto el amor (en cuanto entrega de sí) constituye el elemento fundamental: abre el espíritu creado a la vida divina; deja que este espíritu divino penetre enteramente la esencia propia, y permite al espíritu que irradie en los espíritus inferiores y que los abarque.

En razón de la pureza de su entrega, la vida comunitaria de los ángeles constituye también una imagen más pura de la vida divina en tres personas: cada espíritu celeste está unido por el amor a un espíritu superior (aunque no directamente a Dios mismo), y por esta unión se hace fecundo, capaz de despertar la vida divina en los espíritus inferiores.

Finalmente, su vida de gloria representa una participación de la vida del Dios trinitario, tal como no es posible para ningún hombre

durante la vida terrena (excepción hecha, naturalmente, de Cristo, que unió el estado de "peregrino en la tierra" al de habitante del cielo).

Los espíritus puros son como rayos por los que la luz eterna se transmite a la creación. La distancia es más grande y más largo es el camino que conduce a las esencias espirituales, inmersas bajo un velo material y semejantes a una fuente que brota de la profundidad escondida. Pero precisamente esta oscuridad y este carácter de fuente les confieren algo de esta profundidad insondable que caracteriza al ser divino. Y en su desligamiento, parecen puestos más fuertemente en sí mismos que los espíritus puros enteramente portados por Dios. En fin, justamente por su dependencia de la materia, tienen un estrecho lazo de unión con Aquel que descendió a la profundidad del ser terreno, con el Verbo que se hizo carne. Descubrir algo de esta unión llena de misterio será nuestra última tentativa.

VIII

SENTIDO Y FUNDAMENTO DEL SER INDIVIDUAL

Cuando tratamos del ser personal del hombre, rozamos con frecuencia otra cuestión que ya hemos encontrado en otros contextos y que debemos aclarar ahora si queremos entender la esencia del hombre, su lugar en el orden del mundo creado y su relación con el ser divino; [95] se trata de la cuestión del "ser individual" (de la individualidad) del hombre, que sólo se deja tratar en el contexto de una explicación del ser individual.

§ 1. COSA INDIVIDUAL, INDIVIDUALIDAD Y UNIDAD (SER INDIVIDUAL Y SER UNO)

Conviene primero elaborar claramente lo que se entiende por ser individual. Pues el significado de este término no es del todo claro. Por "individuo" (= ser individual) se designa ordinariamente lo que Aristóteles ha llamado τὸδε τί (un "eso de ahí"); una cosa que no se puede ya nombrar por un nombre (puesto que todos los nombres tienen un sentido general), de manera que sólo se le puede señalar mostrándolo con el dedo. Para expresar esta manera de señalar, Avicena ha escogido el término "signare" o "designare", tomado de él por santo Tomás⁸⁴⁶.

⁸⁴⁶* Véase el profundo estudio sobre el problema de la individualidad en ROLAND-GOSSELIN, *De ente et essentia*, Le Saulchoir, Kain (Belgica), 1926, p. 51.

El ῥόδε τί, como hemos tratado de mostrar anteriormente, es lo que para Aristóteles era la *prote oustia*⁸⁴⁷. Ciertamente tiene una esencia universal que se puede expresar conceptualmente —este hombre es “hombre”, y el ser hombre es aprehensible universalmente—, pero con esto no se agota lo que es. Lo que va más allá de esto constituye la propiedad única e inmediata de la cosa singular. Por eso la individualidad misma es designada como *incomunicabilidad*⁸⁴⁸.

La “esencia universal” es lo que una cosa comparte con otra. Pero, ¿cual es este carácter que la cosa individual no puede compartir con ninguna otra y que hace de ella una *cosa individual*? Santo Tomás determina la cosa individual como “principio de individuación, [...] en cuanto que implica incomunicabilidad”⁸⁴⁹. La inseparabilidad interior equivale a la unidad o al ser-uno⁸⁵⁰. Sin embargo, la unidad trascendental corresponde al ente en cuanto tal, no solamente a la cosa individual, sino a lo “universal”. Lo que significa el término “hombre” —el “sentido” o la “esencialidad” — es *uno*: no está separado en sí, pero está separado de toda otra hechura dotada de sentido. Pero simplemente, desde todo punto de vista, no es indivisible y, por consiguiente, no es incomunicable⁸⁵¹. Es aquello de lo cual todos los hombres participan por su ser hombre. Por eso la unidad trascendental no basta para la determinación del ser individual. ¿Basta la *unidad numérica*? Lo que es uno numéricamente, se opone a muchos, y al mismo tiempo está constituido como presupuesto de lo que se compone una cantidad (= “un mucho”). A lo “mucho” pertenece un algo común, que hace posible unir “uno y uno y uno” ..., para formar la unidad de una cantidad. En el caso más extremo, esto necesita sólo ser la forma vacía común de “algo”. Así se puede resumir “número”, “color” y “poesía”⁸⁵² como “tres objetos” (en el sentido amplio del término “objeto”). Se les puede llamar también tres hechuras de sentido, puesto que cada uno de ellos posee un contenido determinado, pero con respecto

847* Véase el capítulo IV.

848* Véase *Summa theologica*, I, q. 29, a. 3 ad 4.

849* Op. cit., a. 4, corp. [Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p. 327]. Véase a este respecto también a GREY, [Die aristotelisch-tomistische Philosophie I, Friburgo de Brisgovia, 1935,] pp. 80s.

850* Véase a este respecto, en el precedente capítulo IV, § 6

851* Véase pp. 770-771.

852 Es extraño ver cómo aquí la última edición alemana (ESGA 11/12, p. 396) pone Gewicht (peso) en vez de Gedicht (poesía), y lo hace sin advertir el cambio realizado; sin embargo, en la edición anterior (ESW II, p. 43) se leía “Gedicht”, y así también aparece en el manuscrito autógrafo de Edith y también en las últimas pruebas que Edith revisó personalmente.

al contenido no tienen nada en común. Además cada uno es numéricamente uno, pero no constituye por esta razón una cosa individual. Por eso el ser individual no puede ser determinado de una manera exhaustiva por una unidad numérica.

La contraposición más extrema al caso precedente, en el que la forma vacía es el único elemento común, se presenta cuando muchas cosas no se distinguen de ninguna manera desde el punto de vista del contenido: por ejemplo, “tres ejemplares” de un mismo libro o de una imagen reproducida muchas veces. Decimos simplemente que se trata de “lo mismo” cuantas veces se nos presente. [96] De hecho, el ser individual parece dejarse captar sólo por la unidad numérica. Y aun en este caso, la unidad numérica y el ser individual no son simplemente equivalentes. Grey dice: la individualidad “es aquello que en el orden corporal permite a las esencias de la misma especie distinguirse las unas de las otras de una manera puramente numérica”⁸⁵³. Quiere así decir que el ser individual *fundamenta* la determinación numérica, por eso no coincide con ella. En el citado texto se dice además: “No percibimos la diferencia individual, puesto que no podemos concebir de una manera esencial la esencia individual en cuanto tal”. Manifiestamente, esto conviene entender en el sentido de que dos cosas individuales de la misma especie son distintas una de la otra por su esencia, pero no podemos percibir esta diferencia. Evidentemente aquí se separa la “esencia individual” y la “esencia universal” (la determinación genérica y específica), como lo hemos ya mencionado anteriormente⁸⁵⁴. Pero esto suena como si tuviéramos que aceptar una diferencia de las esencias individuales entre sí desde el punto de vista de su contenido —y, por tanto, al mismo tiempo, una determinación de la esencia individual por su contenido que va más allá de la determinación universal de la esencia— pero se trata de una determinación que no podríamos ni concebir ni designar por su contenido sino sólo de una manera formal y vacía en cuanto fundamento de la unidad numérica y por consiguiente de numerabilidad. Sin embargo, las cosas deben manifestarse a nosotros como diferentes para que podamos reconocer su diferencia y su posibilidad de ser numeradas. “Diferenciamos [...] las cosas individuales materiales entre sí por caracteres individuales casuales que caen bajo los sentidos, sobre todo por la figura, la posición en el espacio y en el tiempo”⁸⁵⁵.

853* Op. cit., I, p. 81.

854* Véase el capítulo III, § 5.

855* GREY, op. cit., I, p. 81.

§ 2. CONFRONTACIÓN CON LA DOCTRINA TOMISTA SOBRE EL FUNDAMENTO DEL SER INDIVIDUAL

Diversas cuestiones se relacionan con el tema que estamos tratando: 1) A propósito de la diferencia individual, si de hecho se trata de algo contenido - *¿puede o debe tratarse de esto?* 2) *¿Por qué esta diferencia está limitada al mundo material?* No se pueden tratar las dos cuestiones separadamente, porque están motivadas por la concepción tomista del fundamento del ser individual (el "principio de la individuación") y por tanto se les debe dar una respuesta común⁸⁵⁶. (La cuestión consiste solamente en saber si podemos hacer nuestra esa respuesta y si en otra perspectiva no será necesario tratar separadamente estas dos situaciones).

1. *El ser individual de las cosas materiales*

Vamos a tratar en primer lugar de presentar claramente esta solución tomista. La inseparabilidad o indivisibilidad de la cosa individual es -en contraposición a la individualidad de lo universal- *simplemente* indivisibilidad. Lo universal es sólo *uno* según su *sentido* e indivisible. Pero en su realización se divide en cuanto se comunica:

"La esencia universal del género se divide en las cosas gracias a las diferencias específicas y así es comunicada a las diferentes especies que le están subordinadas. Igualmente, la esencia específica está dividida por las diferencias individuales y así esta esencia es comunicada a las cosas particulares que le están subordinadas"⁸⁵⁷.

Pero la unidad de la cosa individual quiere decir "un tal estado del ente en el que se rechaza toda división y toda comunicación a elementos subordinados". Cuando una cosa es distinta [97] numéricamente de otras de la misma especie, esta diferencia debe añadir "algo positivo a la esencia específica universal", y esto

"no puede resultar de la esencia específica en cuanto tal [...] Cuando la esencia específica posee esta plenitud directamente por ella misma y, en virtud de esta plenitud es indivisible y no se comunica a elementos subordinados (lo que según la doctrina tomista se da en los

⁸⁵⁶* Véase la exposición penetrante y clara que se encuentra en GREDT, op. cit., I, pp. 241 y ss.
⁸⁵⁷* Op. cit., I, p. 241.

ángeles), entonces la esencia es directamente por sí misma distinta de toda otra, y no podría dar lugar a lo común de muchos individuos según la especie"⁸⁵⁸.

Pero cuando la especie es divisible y comunicable, la indivisibilidad y la incommunicabilidad deben descansar sobre otro fundamento. Y puesto que lo que determina la especie es la forma, es necesario buscar al lado de la materia la individualidad, "el principio interno de estas cosas que las hace individuales" (*principium individuationis for-male*). Por eso solamente en el mundo material existen cosas individuales de la misma especie.

"Según los tomistas, el fundamento de la individuación (fundamento radical: *principium individuationis radicale*) es la materia determinada por la extensión (*materia signata quantitate*), es decir, la materia diferenciada o separada por la extensión"⁸⁵⁹. Esta denominación no evoca la determinación efectiva de la extensión de la materia "acabada": entonces se reduciría la individuación a una índole contingente (*accidens*). Ahora bien, eso es imposible porque: 1) Las índoles sólo deben ser singular a la cosa a la cual ellas corresponden. 2) Las índoles de una cosa -aun su extensión determinada, su configuración, su tamaño- cambian, mientras que la cosa permanece la misma.

Se trata más bien de la relación de la materia con una extensión que no es todavía determinada (cuantitas interminata). El origen de una cosa material presupone una "preparación previa de la materia" que la orienta a *esta* tal extensión determinada. "De donde la materia está ya diferenciada y separada de la materia restante, es decir, que ella es designada como para ser dividida antes de que la extensión esté efectivamente presente, porque, en virtud de su preparación anterior, la materia se relaciona con *esta* extensión determinada y la exige"⁸⁶⁰. Así "la extensión ejerce una influencia sobre la determinación de la individuación [...], no según su tamaño y su configuración determinados, sino únicamente en cuanto diferenciada y distinta de otra extensión por su posición".

⁸⁵⁸* Op. cit., I, p. 242.

⁸⁵⁹* Ibid.

⁸⁶⁰* Ibid., I, p. 243.

2. La estructura formal de la cosa (materia, forma, subsistencia, existencia)

En la demostración de la doctrina que acabamos de exponer, Gredt insiste en este punto: "El fundamento de la individuación de las sustancias materiales debe ser algo interior a estas sustancias, que hace de ellas cosas individuales, multiplicándolas al mismo tiempo en el interior de la misma especie"⁸⁶¹.

Ya hemos indicado anteriormente la razón por la cual no puede suceder con añadiduras de propiedades accidentales. Gredt designa "la materia, la forma, la subsistencia y la existencia" (materia et forma et subsistentia et existentia) como elementos constituyentes de la cosa misma, tal como ella es en sí (la "sustancia")⁸⁶². Si consideramos la materia y la forma como el quid de la cosa, podemos encontrar en ello la estructura fundamental del ente en cuanto tal "algo que es". Para captar la estructura fundamental y, por lo tanto, también la doctrina de la individuación, me parece que [98] la idea siguiente es de importancia decisiva: "Pero la subsistencia y la existencia deben ser excluidas a priori como fundamentos de la individuación, puesto que presuponen la esencia en cuanto esencia individual. En efecto, sólo una esencia individual puede subsistir, porque es y existe para sí; pero no una esencia universal". Debemos examinar ahora con gran atención estas dos proposiciones contenidas en el pasaje citado sin otra justificación.

3. Subsistencia y autonomía total (subsistentia et suppositum = hipóstasis)

Tratemos primero de aclarar lo que se entiende por subsistencia. Nos viene la respuesta de que la subsistencia significa "una doble independencia o autonomía de la esencia en la existencia". a) La independencia con relación a un soporte con el cual se relacionaría la esencia. b) La independencia con relación a cualquier otra esencia sustancial con la cual la esencia autónoma compartiría su existencia, de tal suerte que dependería de ella en la existencia, que sólo juntamente con ella y no sólo por sí mismo tendría la existencia⁸⁶³.

861* Ibid., I, p. 244.

862* Ibid., I, p. 303.

863* Ibid., II, p. 114.

Por "soporte" no se debe entender aquí lo que hemos designado por la expresión siguiente: la forma de "algo" o del "objeto" que abarca la esencia. Más habría que entender aquí la palabra en el sentido en que se llama ordinariamente a la cosa el soporte de sus cualidades. Para nosotros el "ser soporte" se identifica sobre todo con la independencia definida antes en a) como el hecho de "subsistir ella misma, es decir, de ser para sí"⁸⁶⁴. "Soporte" en este sentido no es el objeto en el sentido más amplio de "algo" ("algo" en cuanto forma vacía que delimita a todo un contenido y también un elemento independiente, por ejemplo, una cualidad), sino que se trata del objeto en el sentido estricto, del objeto puesto en sí mismo.

Ciertamente debemos pensar en el doble sentido que se relaciona con nuestro concepto del soporte: rigurosamente hablando, el "objeto" es aquello que soporta, la plenitud de la esencia es lo que es soportado. Los dos son imposibles el uno sin el otro y, por consiguiente, solamente del todo compuesto de los dos es que puede decirse que "existe para sí". Asimismo sólo del todo se puede afirmar que "se soporta a sí mismo": pero esta afirmación no puede valer precisamente porque posee en su estructura algo que constituye el soporte propiamente dicho.

La independencia en el primer sentido le falta (según Gredt) tanto a la materia como a la forma de las cosas corporales (abstracción hecha del alma humana), porque una sin la otra "no puede ser el soporte de accidentales ni su propio soporte"⁸⁶⁵. El alma humana posee esta independencia, "puesto que, aun separada del cuerpo, el alma soporta (substat) los accidentes espirituales y se soporta a sí misma, es decir, está por sí misma (subsistit)". En razón de la separabilidad del cuerpo vivo, la independencia en el segundo sentido (en b) también le puede ser atribuida, sin embargo, el alma no es más que "imperfectamente independiente", porque "aunque posee su ser para ella misma, sin embargo por su naturaleza está orientada a compartir su ser con otro". Es "completa como sustancia", pero "incompleta en cuanto especie", puesto que según su naturaleza constituye una forma comunicable a la materia, y participa el ser juntamente con la materia. Por el contrario, a la sustancia que es también completa en cuanto especie, le corresponde 'subsistir enteramente' (suppositum, ὑπόστασις). Esta subsistencia o autonomía total por sí es simplemente incommunicable y en el orden del ser para sí constituye lo más

864* Ibid., II, p. 113.

865* Ibid., II, p. 113.

perfecto: es [99] así para sí, de tal manera tiene el ser sólo para sí, que ella no podría participar con otro, con el cual tuviera en común la existencia. Por eso se define así este suppositum: la sustancia singular perfecta, es decir, incomunicable por sí. Lo totalmente autónomo de la naturaleza racional es llamado 'persona'. *La subsistencia en cuanto determinación mediante la cual se constituye en suppositum, debe ser definida así: aquello por lo cual de una manera determinada la sustancia particular se hace ente para sí e incommunicable*⁸⁶⁶. El suppositum absoluto se relaciona con la esencia, con la naturaleza, como el todo con sus partes determinadas. De donde el suppositum es *lo que es*, la naturaleza es aquello *por lo cual* ella es esto determinado según especie. El suppositum es aquello en *cuya* posesión está la naturaleza, y la naturaleza es aquello por lo cual el suppositum está determinada específicamente. El suppositum, en cuanto *lo que es*, es también lo que obra; la naturaleza es aquello *por lo cual* ella obra⁸⁶⁷.

En esta exposición la manera de expresarse es todavía un poco diferente a la nuestra. Nosotros deberíamos decir: lo completamente autónomo es "algo que es"; y lo que en esta compuesta expresión habíamos reservado para la plenitud esencial. Pero subsiste en sí, cerrado en sí mismo, porque está en la forma del "objeto" (en el sentido estricto de la palabra: lo que es dependiente de sí mismo en el supremo grado: de la "persona" que hemos considerado como la forma más general del "soporte" en el doble sentido de soporte de la esencia y del todo compuesto por el soporte y por lo que es soporte, forma y plenitud; he aquí lo que le confiere su *autonomía*. Objetivamente estamos de acuerdo enteramente con Gredt cuando llama a la *subsistencia* una "perfección positiva", puesto que le atribuye la independencia, y la independencia es una perfección⁸⁶⁸. Explica enseguida como una perfección que encierra una sustancia individual, un :

"acabamiento de la sustancia individual que delimita en la medida en que es esencia y naturaleza. Pues es lo que permite a la naturaleza ser perfectamente independiente y, por tanto, definitivamente acabada. Pero este estar acabado no hay que concebir sólo de una manera negativa en el sentido de que ninguna cualidad se agrega ya a la naturaleza, sino que se trata de una perfección que afirma, puesto que este perfeccionamiento delimita a la naturaleza de manera que ella es

866* El subrayado es mío.

867* Ibid., II, pp. 114 y s.

868* Ibid., II, pp. 115 y s.

capaz de recibir en cuanto soporte los accidentes y la existencia, sin que éstos llegaran a fundirse con la naturaleza⁸⁶⁹.

Nosotros agregamos que el todo así acabado —la "naturaleza" dependiente de sí misma o colocada en sí misma— está en la posibilidad, por esta razón, de soportar las propiedades que vienen a agregarse a la esencia, puesto que en este todo el soporte de la naturaleza o de la esencia debe distinguirse de la esencia o de la naturaleza. Por eso, a nuestro parecer, conviene designar la subsistencia como *objetivamente distinta* de la "naturaleza que posee la subsistencia", como "límite interno determinante de la naturaleza"⁸⁷⁰.

Igual que hemos apoyado la posibilidad de separar la naturaleza y el soporte de la naturaleza, gracias a la doctrina de la fe (de *una sola* esencia y de *tres* personas en la divinidad), así sucede aquí en atención a la recepción de la naturaleza humana por la persona divina de Cristo (que ya hemos mencionado en este contexto). [100] Y si se dice que esta diferencia es *modalmemente* objetiva en diferencia a una simplemente objetiva, así corresponde manifestamente en razón de la diferencia que hemos establecido entre *contenido* y *forma vacía* del ente que pueden ser considerados como pertenecientes los dos a la "cosa", es decir, al ente mismo.

4. Subsistencia, subsistente (sustancia) y esencia individual

Es necesario examinar ahora la cuestión de la relación de la subsistencia con la cosa individual y con la diferencia individual. Por esta razón hemos insertado esta exposición sobre la subsistencia. Gredt declara: "La subsistencia es una perfección que viene a agregarse a la sustancia individual⁸⁷¹. Aquí "sustancia" equivale a "esencia", como resulta de su argumentación:

"El elemento subsistente, que es la esencia existente para sí, es el soporte de los accidentes; pues lo subsistente es en sí y por sí mismo, se soporta a sí mismo y a todo lo que es en él. Sin embargo, a la esencia considerada en cuanto tal, no podemos concebirla como el soporte de los accidentes. Pues la esencia en cuanto tal, y también la esencia particular, por ejemplo, la humanidad, se comporta en cuanto parte, en cuanto parte que confiere la especie, que no subsiste por sí misma: se encuentra en un todo independiente que existe para sí mismo: la huma-

869* Ibid., II, p. 117.

870* Ibid., II, p. 118.

871* Ibid., II, p. 116.

nidad está en el hombre. De donde la esencia en cuanto tal no es independiente; no es de ninguna manera soporte de sí misma y, por consiguiente, no podría recibir en cuanto soporte a los accidentes. Si ella [la esencia] los recibiese, los aceptaría en cuanto pertenecientes a ella misma: los accidentes se fundirían con la esencia sustancial. Así, por el color recibido, la humanidad se haría blanca. Pero esto es falso, puesto que los accidentes siguen siendo exteriores y son distintos objetivamente de la esencia. Lo subsistente, la esencia que existe para sí misma, agrega entonces por su ser para sí, por la subsistencia, una perfección a la sustancia particular, de manera que la hace capaz de recibir los accidentes en cuanto soporte”.

Hemos tratado anteriormente de establecer el sentido propio de la sustancia = *πρότῃ οὐσία*: como lo que es dependiente de sí, lo que está fundado en sí o es independiente. Pero en este caso se trata de la cosa individual, que ya está delimitada por la subsistencia, la esencia soportada por su propio soporte. Por eso no podemos considerar la subsistencia como algo que se agrega a la sustancia particular, sino sólo como algo que le pertenece interiormente, como una cosa separable de su plenitud esencial en cuanto forma vacía objetiva que delimita dicha plenitud.

Además, es importante lo que aquí se ha considerado como “esencia particular”: “la parte determinante de la especie” de la cosa individual, por ejemplo, la humanidad de este hombre. Según esto, cada cosa individual tiene su esencia, pero la *misma* que todas las otras de su especie. Evidentemente ha quedado ya claro que no podemos admitir tal interpretación: vemos la esencia de Sócrates en el ser Sócrates (en el cual está incluido es ser hombre) y la consideramos como diferente no sólo numéricamente, sino por una propiedad particular de la esencia de todo hombre. Pero examinaremos este problema ulteriormente, porque ahora se trata de encontrar en qué consiste el ser individual cuando consideramos muchas cosas individuales idénticas de la misma especie. En efecto, [101] no rechazamos de una manera general la posibilidad de una pluralidad de cosas individuales idénticas. Por eso preferimos tomar un ejemplo de otra área: de la de las simples cosas materiales. Podemos fácilmente representarnos diez piedrecillas totalmente idénticas. Cada una de ellas es una cosa individual independiente. Para nosotros no son distinguibles más que por su posición diferente en el espacio, debida a su naturaleza material. Pues lo que es material⁸⁷² es extenso, llena el espacio de tal suerte que

872* Tomamos aquí “materia” en el sentido de “lo que llena un espacio”.

la misma posición espacial no puede ser tomada por diferentes cosas y que la misma parte de materia no puede llenar al mismo tiempo muchas porciones de espacio (de un tamaño correspondiente).

5. *La materia en cuanto fundamento del ser individual. Objeciones contra esta concepción*

Según la concepción tomista, la materia no es solamente un medio de separar las cosas individuales, es decir, el fundamento del conocimiento de su ser individual, sino su fundamento de ser:

[...] En la materia encontramos las condiciones que llevan a la individuación de la sustancia. No es específicamente determinante (como la forma), puesto que constituye un fundamento subyacente común enteramente indeterminado. No presupone tampoco la sustancia ya individualizada (como la subsistencia y la existencia), porque ella es un constitutivo esencial de esta sustancia misma. Pero multiplica la forma y toda la sustancia de una manera puramente numérica, sin producir ningún cambio específico, puesto que hace distintas entre sí a las formas específicamente determinantes, no en cuanto tales, sino pura y simplemente de acuerdo con su fundamento subyacente: la forma es tal o cual, únicamente porque se encuentra en tal o cual materia. *Cada forma posee, con respecto a la materia caracterizada por la extensión, una relación trascendental que le es interior*⁸⁷³ y que conserva, aun cuando está separada de la materia, como el alma humana. Al mismo tiempo la materia, en cuanto fundamento subyacente e incommunicable, impide cualquier multiplicación posterior: hace de la sustancia algo incommunicable, es decir, hace de ella una cosa individual. En efecto, la cosa individual es lo que es incommunicable a elementos subordinados. No es tampoco posible que la sustancia obtenida por la unión de materia y forma participe a su vez de un sustrato más extenso y que sea ella así multiplicada como es participada y multiplicada la forma. Pero la materia que diferencia e individualiza la sustancia corporal no es la materia en sí y para sí. La materia como tal es indeterminada y común a todas las cosas corporales. No podría ser el fundamento de la individualidad, *el fundamento de la diferencia numérica*. Se trata más bien aquí de la *materia determinada y dividida por su disposición a ser extensa*⁸⁷⁴. Entre todos los demás accidentes sólo la extensión se distingue numéricamente por su esencia de toda otra extensión de la misma especie: por la posición, el orden, lo que le está

873* El subrayado es mío.

874* El subrayado es mío.

yuxtapuesto. En razón de su esencia la extensión se traduce en partes, que por su simple posición son ya distintas numéricamente las unas de las otras. [...] La extensión posee entonces por sí misma una manera de individualizarse⁸⁷⁵. Por esto ella es una condición de la individuación de la sustancia en cuanto extensión trascendental fomentada (ut contenta), que caracteriza a las partes materiales y que, en cuanto [102] a extensión dividida, separa estas partes las unas de las otras. Una vez admitidas estas condiciones, la materia sirve como fundamento de la individualidad. Pues por su esencia (como último sustrato) es incommunicable a toda otra materia separada de ella. Es entonces también individualizada por sí misma y apropiada para individualizar la forma y la sustancia⁸⁷⁶.

A esta demostración están ligadas, según nosotros, las preguntas siguientes:

- 1) ¿La materia puede efectivamente realizar por sí misma lo que le es atribuido aquí?⁸⁷⁷
- 2) ¿A la forma le corresponde únicamente la determinación específica y nada más?⁸⁷⁸
- 3) El ser individual ¿es necesario para la subsistencia y la existencia, como Gredt trata de demostrarlo?⁸⁷⁹

Para responder a la primera pregunta no tenemos necesidad de examinar nuevamente la cuestión de la materia prima, puesto que, según Gredt, no es la materia prima informe la que constituye el fundamento de la individuación (sólo desempeña un papel en las exposiciones precedentes más que como "último suppositum") sino la "materia designada por la extensión indeterminada" o "la materia dividida y determinada por la orientación a la extensión". Pero ¿qué es esta "designación" o esta "orientación" sino una primera formación? El "estar separadamente", el ser espacial extenso, el ser divisible es la forma de la materia en cuanto tal, es lo que distingue genéricamente a las cosas materiales (= que llenan un espacio) de los espíritus (si se quiere caracterizarlos por lo que ellos son y de ninguna manera por lo que *no* son, por ejemplo, como no vivientes, no cons-

875* En la nota (Gredt, op. cit., I, p. 246) esta individuación de la "extensión *exi-gida*" se encuentra distinguida de la extensión adherida fundada en la individualidad de la sustancia.

876* Op. cit., II, pp. 244-246.

877* Respuesta, el § 2, 5 de este capítulo.

878* Respuesta, el § 2, 5 de este capítulo.

879* Respuesta, el § 2, 6 de este capítulo.

cientes, etc.). Cada cosa material posee su *propia* materia, y ésta está prefigurada en su forma. Por eso hemos subrayado en Gredt las palabras siguientes: cada forma "tiene una relación trascendental interna con la materia designada por la extensión"⁸⁸⁰. Pero no concluimos lo siguiente: "la forma es tal o cual, únicamente porque está en tal o cual materia", sino que decimos: la materia es tal o cual porque pertenece a tal o cual forma.

Ciertamente debemos considerar aquí la relación entre las "materias" en cuanto determinadas específicamente, pero no en cuanto unidades formales (conclusas en sí) de partes del mundo o de la "naturaleza" espacial-corporal (en el sentido dado a esta palabra cuando se contraponen uno a otro, "naturaleza" y "espíritu") y a las cosas materiales en cuanto unidades formales en las que están divididas y en las que se "presentan". *Cada materia* -el oro, el hierro, etc.- *es un todo*, pero no es indivisible y, por tanto, *no* es una *cosa singular* ni un "individuo". A la cosa singular pertenece ser determinada específicamente y ser conclusa en cuanto unidad formal. Ambos aspectos están prefigurados en su forma. Se ha dicho ya precedentemente⁸⁸¹ que la delimitación espacial exterior está determinada en gran parte por acciones exteriores: un "pedazo de materia" puede ser roto, cortado o "dividido" de otra manera. Entonces surgen muchas cosas singulares de la misma determinación material y es del mismo o diferente tamaño o figura. Pero la delimitación espacial no está fundada sola y simplemente en los sucesos exteriores. Toda cosa material contiene una fuerza directriz y configuradora particular, correspondiente a su propia determinación material. Si la teoría mencionada con anterioridad, según la cual toda [103] materia está "propiamente" destinada a una configuración cristalina, fuera atinada, entonces cada materia, en la ausencia de influencias distorsionadoras, se "formaría" según la forma propia de cristal y se dividiría de manera correspondiente. Un cristal es una cosa individual (individuo) en el pleno sentido de la palabra; una hechura que se compone de una cantidad de cristales ligados los unos a los otros, es un todo constituido por muchas cosas particulares; un cristal que se rompe en pedazos, ya no sigue siendo la misma cosa, sino que es reemplazado por cierto número de cosas nuevas que provienen "de él". El cristal individual, no dividido, es "entendiblemente formado" desde dentro en una cosa individual. Los fragmentos en los cuales está roto, -igual que las partes no cristalizadas sepa-

880* Véase el § 2, 5 de este capítulo.

881* Véase el capítulo IV, § 4, 6.

radas en el espacio— deben su delimitación espacial y su ser individual, en parte, a una influencia exterior: en parte solamente, porque (así como ya quedó anotado) no es indiferente respecto a cómo están constituidos en sí mismos, sino hay en ellos la posibilidad de realizarse en fragmentos y, además, el género y el modo de cómo puede suceder están prefigurados en su naturaleza material particular.

Con lo dicho hasta aquí debemos responder negativamente a la cuestión de si la materia informe es capaz de fundamentar al ser individual⁸⁸². Sólo la materia formada puede hacerlo, puesto que el ser material (espacial) significa ya un ser formado, un ser puesto dentro de un género del ente de un contenido determinado: el género del ente extenso que llena el espacio y es divisible. Por esta su naturaleza genérica, las materias son la condición de la posibilidad de su división en cosas particulares. Pero la naturaleza genérica no es un fundamento suficiente para una verdadera división. La determinación específica que diferencia las materias unas de otras, constituye un paso más en el camino que conduce al ser singular. La determinación genérica no es aún una forma. A lo que sería solamente determinado por ella, le faltaría la medida de la determinación, necesaria para el ser real. La materia determinada específicamente (por ejemplo, oro) no posee solamente, por su determinación específica, la posibilidad de ser dividida de una manera cualquiera, sino que está orientada hacia caminos determinados de división y hacia una limitada selección de posibles configuraciones espaciales limitadas. Pero la determinación específica no coincide todavía con la forma esencial. Sólo podríamos ponerlas en el mismo plano si aceptáramos que: el todo de una materia específicamente determinada (por ejemplo, “todo oro”) estuviese originalmente colocado en el mundo como algo concluso en sí mismo: si imagináramos un orden en la creación, según el cual los “elementos” llegarán inmediatamente a la existencia en sí conclusos y separados los unos de los otros para penetrar en seguida, —por el “primer impulso del movimiento”— en el gran conjunto funcional, en el que estarían divididos y entrarían en mezclas y en compuestos y así constituirían la diversidad de las cosas corporales particulares conclusas a sí mismas. Entonces no sería necesario atribuir una forma propia a las cosas individuales, tal como se presentan en realidad. En todo el material originario, único en cuanto a la forma, sería el gran “individuo” que llevaría en sí mismo una forma específicamente determinante. Pero

882* Véase el § 2, 5 de este capítulo.

esta forma no sería solamente el fundamento de la determinación específica en cuanto diferenciación en relación con otras materias, [104] sino también la “formación” del todo en partes con una delimitación espacial y un contorno particular mediante su propia acción y su juego común con otras formas materiales. Sin embargo, tal interpretación suscita graves objeciones. Ante todo, cada parte de una materia conclusa en sí misma y que está separada espacialmente de las otras, posee su *ser propio*: despliega su esencia específica en rendimientos que realiza y sufre en su medio corporal inmediato, quizás también bajo la influencia configurante de una creación que es dirigida por el espíritu, independientemente de sus “semejantes”, y tiene ahí su propio “destino”. Pero lo que está puesto en sí mismo con su ser y sus acciones, es una “sustancia” auténtica o *πρώτη οὐσία*, que obra, padece y se manifiesta desde su propia forma esencial. A esto se añade que llegan cosas individuales a la existencia no sólo en cuanto partes de una materia existente, sino también en cuanto cantidades materiales nuevas según su determinación específica: observamos sin cesar el hecho de que surgen materias compuestas a partir de materias simples (elementos) por medio de combinación y disolución, mezcla y separación, y viceversa. No hay ninguna razón para admitir un *estado originario* en el cual todas las materias posibles simples y compuestas (o solamente los elementos) estuvieran ya presentes y separadas las unas de las otras.

Lo que dice la Sagrada Escritura sobre el *tohuwabohu*⁸⁸³ es más bien favorable a la interpretación según la cual la particularización de las materias y la secuencia ordenada de los seres que nacen y desaparecen ha seguido a un estado de mezcla o amalgama que todavía no podía tener la formación completa de las materias. Muchas propiedades atribuidas por el tomismo a la “prima materia” podrían igualmente convenir a este amalgama: tendría la “posibilidad de llegar a ser cualquier cosa”, es decir, de formarse en toda la diversidad del mundo corporal.

No sería todavía enteramente real, pero tampoco sería nada, sino un primer grado del mundo real. Y en cada cosa real estaría contenido una parte de lo que como “base”, debería ser formado más tarde. Pero no se podría afirmar que fuera algo totalmente indeterminado. Estarían contenidas allí las materias específicamente determinadas pero sólo en una unión por medio de sus influjos recíprocos, que

impedirían su libre desarrollo. Por otra parte, no se trata más que de un primer estado posible, cuya realidad efectiva no ha sido establecida y que puede dejar lugar a otros estados posibles. Se puede igualmente suponer como posibilidad esencial que la Creación haya salido de la mano de Dios en cuanto mundo enteramente estructurado por cosas configuradas, ciertamente con la posibilidad de transformación, no como definitivamente acabado e inmutable, ya que entonces el devenir y el pasar, el movimiento y el cambio serían incomprensibles: pero ellos determinan el rostro de nuestro mundo y en ellos consiste el "acontecer de la naturaleza". Que nos representemos esto como un desarrollo progresivo del caos al cosmos o como un cambio continuo de un cosmos originario, de cualquier manera nos encontramos en presencia, en uno y en otro caso, de una sucesión de formaciones; ya se piense como obras de la creación separadas temporalmente o reunidas en *un fiat creator*, esto debe quedar en tela de juicio. Las materias específicamente determinadas constituyen el grado más inferior del ente. Son distintas unas de las otras por sus formas específicas, [105] pero al mismo tiempo están dotadas de fuerzas directrices y configuradoras que las orientan a una división en hechuras particulares de una configuración espacial conclusa y propia de la especie. La división y la delimitación se efectúan, como ya se ha dicho, no simplemente como despliegue desde el interior, sino con la ayuda de influencias exteriores. Constituye una transformación en el sentido en que las configuraciones parciales toman el lugar del todo y el todo "desaparece" a fin de que puedan surgir a "partir de él"; y cada hechura nuevamente surgida tiene *su propia* forma, que encierra en sí misma el rasgo distintivo de la especie. El sentido del ser de la materia consiste en servir a la construcción de hechuras espaciales, en los cuales el espíritu se crea un medio de expresión. Las hechuras formadas constituyen su lenguaje. La meta de la formación es constituir "configuraciones expresivas". Las influencias exteriores pueden obrar en el sentido de este fin, pero pueden también obstaculizarlo. Las configuraciones finales a las que tiende la formación pueden exigir, para obtener su tamaño conforme a la esencia, una división, pero también una síntesis de cantidades materiales originariamente presentes; en efecto, el tamaño no es indiferente del sentido de una hechura, sino que es correspondientemente prefigurado, si no claramente, sí por lo menos por los límites que indican una medida mínima o máxima. En algunos casos las partes componentes se mantienen en el todo, consuetudino por ellas como unidades independientes con una forma propia (por ejemplo, bloques de rocas en un grupo); en otros casos, llegan a

ser partes dependientes del todo (como son las cantidades de agua que un río recibe de sus afluentes).

Creemos ahora poder responder a la cuestión sobre si a la forma le corresponde sólo la determinación específica y nada más⁸⁸⁴. Las formas esenciales de las cosas materiales no sólo dan a las cosas su determinación específica, sino que son fuerzas configuradoras que actúan en el sentido de su determinación específica y como tal cada una constituye un real particular. Tal forma obra ya en cada cantidad parcial de materia, conclusa en el espacio. Pero la cantidad parcial todavía no formada en el sentido de su determinación específica sólo es un grado de transición hacia las cosas individuales o hacia las hechuras compuestas de cosas individuales, en las cuales las figuras finales encuentran una realización más o menos perfecta. La naturaleza genérica de la materia como tal hace posible una yuxtaposición de cosas individuales idénticas (aquí la igualdad no puede ser sólo una simple igualdad específica que no suprime la diferencia de la figura particular o también una igualdad completa de la figura, de tal suerte que sólo la cantidad material diferenciada espacialmente permanece todavía como un elemento que diferencia su contenido)⁸⁸⁵. Sin embargo, la naturaleza genérica no es lo que funda al ser singular, sino lo que es exigido por la forma.

No es la forma esencial la que es "comunicable" a una pluralidad de cosas individuales, sino la forma pura o la esencialidad⁸⁸⁶, de la cual las cosas "participan" por su forma esencial. De ninguna manera se puede hablar en el mismo sentido de una "comunicación" de la forma esencial a la materia que le pertenece; de hecho, así como entendemos la relación de la forma con la materia en las cosas puramente materiales, así aquí el término de "comunicación" está totalmente fuera de lugar, puesto que forma y materia no pueden existir independientemente la una de la otra: el ser de la forma es la configuración material; el devenir de la materia coincide con la inserción configurante de la forma en el espacio. [106] Es cierto que la materia en cuanto tal no es de ninguna manera "comunicable"; no tiene en sí ni sentido ni eficiencia, ni algo *que* pueda comunicar, ni la fuerza para comunicarlo: es lo que recibe, lo que participa y lo que es divisible.

884* Véase el § 2, 5 de este capítulo.

885* Por "figura" no se entiende sólo la figura espacial, sino toda la "particularidad" de la hechura o formación, en la medida en que ha llegado a "expresarse".

886* Véase el capítulo III, § 2, 3 y 10.

Por consiguiente, es a la forma de la cosa a la que atribuimos el ser individual⁸⁸⁷. ¿Es algo que viene a agregarse a ella o que le pertenece interiormente, formando parte de su estructura? Al considerar la forma esencial como incommunicable, la consideramos ya "en sí" como un elemento singular. Pero el ser individual de una cosa no se distingue con respecto al contenido del de la otra cosa: pertenece a su "forma vacía". Si dos cosas individuales deben ser diferenciables en cuanto ésta o aquella, debemos encontrar una diferencia más allá de su ser individual. En las cosas materiales iguales tal diferencia consiste en su participación material distinta espacialmente de cualquier otra. Habrá que examinar si en las cosas individuales de otro género sea sustituable por otra cosa diferente. Pero antes conviene investigar la relación del ser individual con la subsistencia y la existencia.

6. Subsistencia, ser individual y existencia en cosas corpóreas materiales y en objetos ideales

Según Gredt⁸⁸⁸ el ser individual se presupone para la subsistencia. En nuestra concepción resulta evidente para las cosas corpóreas-materiales, ya que hemos atribuido el ser individual a la forma, pero la forma no podría existir sin la materia: su sentido es la configuración de la materia. Igualmente lo es para la relación del ser individual y la existencia, puesto que las formas esenciales de las cosas materiales sólo tienen existencia en la materia. Pero debemos todavía preguntar si la misma relación es también válida cuando los objetos subsistentes no son cosas materiales. ¿Existen cosas subsistentes que no sean cosas individuales? Y en las cosas individuales que no dan lugar a ninguna separación de la forma y de la materia, ¿conviene todavía distinguir el ser individual de la subsistencia?

Respecto a la primera pregunta pienso en aquello que se llama "objetos ideales". "El triángulo" está contenido en cada triángulo particular —es, pues, en todo caso un objeto comunicable y no una cosa individual—, aun el triángulo enteramente determinado cuyo tamaño de ángulos y cuya longitud de lados son fijos, parece todavía dar lugar

887* Si lo comprendo bien, es lo que hace también Duns Scotto: considera como principium individuationis cierta cualidad positiva del ente, que distingue la forma esencial individual de la forma esencial general. (Véase R. Messner, OFM, *Das Individualprinzip in skotistischer Schau*, en la revista *Wissenschaft und Weisheit*, I, 1934 pp. 8 y ss).

888* Op. cit., II, p. 116.

a una individuación: hablemos de triángulos *congruentes* y podemos imaginarnos arbitrariamente una infinidad de triángulos que no difieren más que por su posición en el espacio. ¿"El triángulo" es un objeto subsistente? Es una hechura sensible que es en sí una y distinta de toda otra, y tiene además una rigurosa legalidad de estructura que hace de ella el objeto de juicios verdaderos (y con una validez necesaria). Pero le falta la determinación completa que exige la subsistencia. Pertenecer al sentido de su ser participar de la estructura de objetos independientes. He aquí por qué no es un ente independiente ni un "objeto" en el sentido estricto del término. ¿Es independientemente el triángulo A B C con las longitudes a b y c y con los ángulos α , β y γ ? Parece perfectamente determinado, nada le falta a su estructura interna y, sin embargo, le falta todavía una terminación para poder "estar" o subsistir. Según su sentido es un objeto extenso y para esto es necesaria una posición determinada en el espacio. El triángulo determinado por su posición espacial es un triángulo particular: es enteramente determinado e incommunicable: [107] es decir, que hechuras distintas numéricamente no pueden participar de él como participan en la forma triangular A B C que es "individualizada" allí⁸⁸⁹.

¿El triángulo particular es algo independiente? O bien, ¿es de nuevo algo que está determinado según su sentido, para contribuir a la estructura de una realidad independiente? Así somos llevados a examinar la relación entre los objetos geométricos y el mundo real. Seguramente pertenece al sentido de ser de las hechuras o formaciones geométricas que tengan un significado para la estructura del mundo corpóreo, de las cosas materiales. Pero esos objetos geométricos no forman de ninguna manera parte de las cosas como partes constitutivas: no propiedades ni índices de las cosas, es decir, no coinciden con las formas espaciales de las cosas, sino que tienen con las cosas una relación parecida que el arquetipo con la imagen. Ya hemos establecido antes que no se encuentran en absoluto en la naturaleza hechuras geométricas puras, sino ellas representan "límites", a los que se acercan más o menos con sus superficies y sus líneas de delimitación. Esas hechuras geométricas constituyen la "medida" según la cual se hace el mundo corporal⁸⁹⁰. Con esto queda dicho que son indepen-

889* Sin embargo, es posible que varios triángulos particulares ocupen la misma posición y lleguen así a ser no distinguibles para nosotros (véase el § 2, 5 de este capítulo).

890* Véase Sab 11, 20: "[...] Tú lo has regulado todo, con peso, número y medida".

dientes en relación con las cosas, no poseen ningún soporte material. ¿Son ellas su propio soporte o tienen como soporte otra cosa material? Se tiene la costumbre de considerarlas como algo "de pensamiento" y de decir que se encuentran "en el espíritu". Esto es exacto si no se considera lo de pensamiento como engendrado por el espíritu humano, sino como "inteligible", como lo que el espíritu puede comprender y que, por consiguiente, puede penetrar en él. Por eso no tienen espíritu humano por soporte personal como el pensar y lo pensado en el sentido de algo producido por el pensamiento. ¿Tienen al espíritu de Dios como su soporte personal? Lo tienen en el sentido de que todo ser tiene su origen en Dios y se encuentra mantenido en la existencia por Él, y en que particularmente todo "sentido" encuentra en el Logos su hogar. Pero lo mismo que las cosas reales son creadas y conservadas por Dios, y sin embargo por *medio* de la creación han sido expuestas y "colocadas en sí" a partir del espíritu divino e, igualmente las hechuras de sentido, los arquetipos de las cosas reales, en cierta manera han sido puestas como conclusas en sí a partir del espíritu divino, —aunque comprendidas en él— como una "creación antes de la creación". El espíritu humano las encuentra ya antes y debe conformarse con su pensamiento según su legalidad, las cosas están configuradas según ellas y medidas según ellas. Por eso esas hechuras de sentido son consideradas por Hering como el "ente primero"⁸⁹¹. Se encuentran la una con la otra en un orden, de manera que las unas, —"las comunicables"— contribuyen a la estructura de los otros, lo que, para ellos, es la realización de su propio sentido; pero los hechuras individuales, enteramente determinadas desde el punto de vista de contenido, "no están necesitadas", no dependen de ninguna otra hechura de su especie, son independientes de su realización y así mismo son independientes de que sean o no pensados por los hombres. Pero no se puede afirmar que en sí sean independientes de todo el espíritu personal; y esto no únicamente por la relación que todo ente finito tiene con el espíritu del creador: además a las hechuras o formaciones particulares de la geometría les corresponden todavía una [108] dependencia particular del espíritu. No son "reales" y no están en el espacio como están en el espacio las cosas reales. "No están ahí" como algo que cae bajo los sentidos o que se manifiesta por sus rendimientos; no obran ni llenan tampoco el espacio, aunque sean extensos espacialmente y posean una posición en el espacio. Delimitan una porción de espacio,

891* Véase el capítulo III, § 2.

pero no la ocupan hasta el punto que ésta sea inaccesible a otras hechuras.

Podemos también decir que no son más que "pensados" en el espacio: ningún lugar determinado les pertenece, sino "qualquier" porción de espacio correspondiente a su determinación de la extensión. Por eso podemos darles tal o cual posición y podemos concebirlos en movimiento, aunque no se mueven ellos mismos ni tampoco pueden ser movidos "realmente", es decir, en relación con el acontecimiento natural. Pero estas libertades nos son dadas por la esencia de las hechuras o formaciones geométricas, no podríamos "tomar" las si las hechuras geométricas no poseyesen esa índole.

La irrealidad de los objetos ideales hace igualmente de su independencia algo particular. No son "subsistentes" como las "sustancias": ellos no se "poseen" a sí mismos, no tienen ningún "poder" de ser para extender su esencia en un „estar ahí" (o existencia) temporal. Su ser no equivale de ninguna manera a un despliegue de sí mismo; al contrario, es un ser desplegado. Y las posibilidades que forman su fundamento en él, a saber, su posición en diferentes lugares espaciales, su división y su composición (tal como se nos presentan en las "construcciones" geométricas), no son las posibilidades para una acción propia, sino posibilidades para que el espíritu pueda ocuparse de ellos de una manera determinada sin que por eso sean "atacados".

Y las posibilidades no sólo significan algo para el espíritu, sino también para las hechuras con las que se ocupa. El triángulo ABC es un triángulo particular, tiene una extensión determinada y por su extensión se exige un lugar en el espacio. Pero no está de ninguna manera "por naturaleza" en un espacio ni tampoco puede "hacerse" con un lugar o "mantenerse" en él. Depende de que sea "puesto" en el lugar correspondiente y esto no puede suceder más que por mediación de un espíritu pensante. La posición que lo hace primeramente por entero determinado y distinto de otros [triángulos], debe serle "reservada". Puede ser transferido de una posición a otra y hasta la diversidad de su posición no es ineliminable: cuando llevamos la prueba de la congruencia de dos triángulos haciéndolos coincidir, así los colocamos en la misma posición; con esto resultan indistinguibles, pero no se puede afirmar que los dos triángulos hayan sido fundidos en uno sólo.

Vamos a tratar ahora de determinar la relación del ser individual, de la subsistencia y de la existencia. Existen objetos individuales que son independientes en el sentido de que están determinados por com-

pleto desde el punto de vista de su contenido y no se adhieren a un "soporte" (como las propiedades cósmicas a una cosa), y porque ellos mismos son soporte de una esencia y soporte de sus propiedades. Sin embargo, su independencia no es ilimitada, ya que la particularidad de su ser los hace depender en [109] cierta medida de un espíritu pensante. Este ser no es una existencia real. "Hay" triángulos, pero no en el mismo sentido en que hay piedras y hombres. De donde el ser individual y la existencia no coinciden necesariamente. Pero con la particularidad de su ser se relaciona también una particularidad de su existencia individual. Cada uno es él mismo, este uno y no otro; puede con otros semejantes a él hallarse en una pluralidad. Pero la pluralidad de todas las hechuras individuales iguales no puede ser un número finito: es posible un número infinito de estos triángulos —y no solamente en un espacio infinito, sino ya en una porción finita de espacio, puesto que no se "disputan" el espacio entre ellos— y ya que no hay diferencia para ellos entre posibilidad y realidad, así son tan numerosos como posibles (idealmente), es decir, son tan numerosos como "se quiera", se trata de una infinidad abierta.

¿Cómo se comportan la subsistencia y el ser individual en tales hechuras? Los llamamos "subsistentes", porque son conclusas en sí mismas, están enteramente determinadas y delimitan o "soportan" ellos mismos su propio quid; son "individuales", puesto que cada uno de ellos es esto únicamente y ninguna otra cosa. No es una porque tiene una posición correspondiente a su extensión, sino porque es esto es uno, tiene *su* extensión, y por tanto depende de una posición correspondiente. La individualidad y la subsistencia están ambas ancladas en la hechura misma, esto es, en que es "algo" o un "objeto" (en el sentido estricto): el soporte de un quid y de una esencia. La subsistencia es atribuida al todo, —al soporte con que es soportado— pero el ser individual corresponde ya al soporte en sí mismo y a todo lo que soporta o que encierra en sí: a la esencia así como a todas sus partes y a todas las ídoles que se le agregan. Así, subsistencia y ser individual tienen un fundamento común en la estructura formal del ente. Se reclaman recíprocamente el uno al otro, y así ninguno de ellos puede ser designado "anterior" al otro; un ser individual no tiene por qué ser necesariamente subsistente o independiente; pero si no es subsistente, entonces tiene que ser una parte constituyente de una realidad subsistente.

En lo que concierne a la relación con la existencia, hemos visto que hay un ser individual y subsistente (sin embargo en un sentido

algo cambiado) al que no le corresponde ninguna existencia (ser real). Pero lo que es real es lo individual y subsistente o bien una parte constitutiva de tal realidad, o bien un todo que está constituido de cosas individuales independientes. Individualidad e independencia pueden ser designadas como lo que es objetivamente anterior con respecto a la existencia.

Además hemos aprendido que es necesario distinguir el ser diferente y la posibilidad de diferenciación (= posibilidad de reconocer el ser diferente) de los objetos individuales. La diferenciación reposa sobre su soporte; la posibilidad de diferenciación descansa en las cosas materiales sobre su participación de la materia, en las hechuras geométricas sobre su posición; en ambos casos, está fundada sobre la naturaleza espacial de los objetos.

7. *El ser individual de los espíritus puros creados*

Al considerar el ser-soporte como fundamento del ser individual, lo reducimos a la [110] estructura formal del ente. Por consiguiente está liberado de la naturaleza espacial de los géneros determinados del ente. También lo que no es espacial puede ser individual. Esto no es nuevo para nosotros ni tampoco es extraño al tomismo: éste considera los espíritus puros como "sustancias", es decir, como individual, independiente y real. Pero el tomismo debe buscar un fundamento del ser individual de ellos, diferente del de las cosas materiales corporales y espaciales, porque en este último caso él consideraba la materia como fundamento de la diferenciación: los ángeles son considerados como "formas puras"⁸⁹² que "son individualizadas por ellas mismas, y no pueden ser multiplicadas en el seno de la misma especie. En el orden de estas formas espirituales puras el número de las especies es idéntico al de las esencias individuales"⁸⁹³. Según nuestra concepción, que hace una distinción aun en el caso de los espíritus puros, entre la determinación específica y su soporte —es decir, en este caso, la persona— es precisamente este soporte personal el fundamento del ser individual. Y puesto que en la "comunicación", o mejor, en la confi-

^{892*} Mientras la palabra "materia" no designa más que "lo que llena un espacio", podemos suscribir esto. Pero hemos encontrado en los ángeles algo que debe ser tomado como *materia* en el sentido de indeterminación determinable. Por eso no hemos llamado a los ángeles formas puras, sino más bien espíritus puros (véase el capítulo VII, § 5, 6.

^{893*} GREYR, op. cit., I, p. 250.

guración de la forma en una materia que llena el espacio, no vemos el fundamento del ser individual, sino el despliegue conforme a la esencia de un género determinado de formas, por eso para nosotros con la "incomunicabilidad" de las formas espirituales en una materia tal no está demostrada la incomunicabilidad de la determinación específica en una pluralidad de esencias individuales. Por otra parte, no es necesario considerar la "materia espiritual" que reconocemos en los espíritus puros como lo que fundamenta la individuación de la especie, puesto que forma y materia son algo individual y aquí es inseparablemente uno.

Si es exacto que no hay ángeles idénticos de la misma especie, que cada uno es diferente de otro no solo numéricamente, sino también por un "modo de ser" irrepetible, así esto debe tener un fundamento diferente. Gredt atribuye a los espíritus puros "una cierta infinidad". Son infinitos no simple sino relativamente dentro de su especie. De ahí que *una sola* esencia individual llene, por decirlo así, el ámbito entero de su especie [...] ⁸⁹⁴. En esta "infinidad" podemos encontrar un fundamento al hecho de que no existen ángeles idénticos de la misma especie: no es "necesario" para llevar a la especie en la configuración. Santo Tomás se apoya igualmente, en este contexto, en la idea de la *conservación de la especie*: puesto que los espíritus puros son inmortales, sólo se necesita *una* esencia individual para la preservación de la especie, en las hechuras o formaciones materiales a causa de su carácter transitorio se necesita de una pluralidad ⁸⁹⁵. Pero la imposibilidad de una pluralidad de espíritus de la misma especie no estaría demostrada por este hecho. Volvemos una vez más sobre esta relación de la especie y de particularidad ⁸⁹⁶. Por el momento queremos seguir más en detalle la cuestión del ser individual considerando su diferenciación.

Dos espíritus puros son distintos el uno del otro, porque son personas y en cuanto tales constituyen algo individual e independiente. Pero, ¿qué es lo que los hace diferenciables? El espacio aquí no puede ser considerado como medio de diferenciación. Se podría pensar en el tiempo. Existen hechuras o formaciones temporales que sólo se dejan diferenciar por su posición en el tiempo, al igual que las hechuras espaciales que sólo se dejan diferenciar por su posición espacial.

⁸⁹⁴* Ibid.

⁸⁹⁵* *Summa theologica*, I, q. 47, a. 2, corp. [Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, pp. 469-470].

⁸⁹⁶* Véase también el capítulo IV, § 3, 2.

Cuando "la misma" melodía es tocada dos veces (suponiendo que ésta se produce en el mismo lugar y de una manera absolutamente semejante), nos encontramos en presencia de dos hechuras o formaciones temporales que se [111] separan por el hecho sucesivo de la una después de la otra. Si esto se produjera al mismo tiempo (lo que no se puede realizar de manera perfecta, pero sí por lo menos aproximadamente), entonces serían indistinguibles. Igualmente dos espíritus absolutamente semejantes (suponiendo que esto fuera posible) serían distinguibles si viniesen a la existencia en momentos diferentes. Con todo, aquí se podría considerar otra posibilidad que no existe en las hechuras temporales originarias: un retorno del mismo espíritu después de una interrupción de la existencia. Cuando "la misma melodía" es tocada de nuevo, entonces lo que es considerado como lo mismo —la melodía en cuanto "figura temporal"— no como un individual sino un "comunicable". Los procesos, en los que se realiza, están numéricamente separados, y no tendría ningún sentido decir que retorna "la misma" secuencia de notas. A la melodía corresponde en una persona espiritual "el curso de su vida" en cuanto que se desarrolla en el tiempo. Consideramos el curso de la vida de un hombre como algo único que no puede repetirse. Pero esta concepción del mundo que ve en su historia un proceso cíclico que se repite perpetuamente, y que admite también un retorno de las almas —aun cuando se puedan hacer muchas objeciones por razones de la fe y de la razón natural— nos pone, sin embargo, atentos a una posibilidad que se funda en la esencia de la persona en cuanto tal. La persona es un "soporte" en otro sentido que cada algo impersonal. Su vida brota de ella (persona) y es posible concebir que esta vida pudiera tener un fin sin que la persona misma fuera reducida a la nada y que pudiera así comenzar una vida nueva ⁸⁹⁷.

Si se trata de la misma persona, en iguales cursos de vida separados temporalmente, o bien de personas diferentes, para esto habría la posibilidad de una distinción en la persona misma ⁸⁹⁸: ella podría encontrarse en la "vida nueva" como el mismo yo que hubiera ya vivido una vez, igual que nosotros nos "encontramos" después de una interrupción de nuestra vida consciente. Ahora bien, la misma posibilidad se encuentra generalmente en la distinción de las personas; en la particularidad de la autoconciencia, que pertenece al ser-yo personal,

⁸⁹⁷* Sin duda le debería atribuirse cierto modo de ser para la duración de la interrupción de la vida personal.

⁸⁹⁸* Hacemos aquí abstracción de la omnisciencia divina, para la cual es naturalmente siempre discernible lo que no es discernible para nosotros.

está fundamentado: que cada persona puede ella misma diferenciarse de todas las demás, ya vivan en la misma época o en una época diferente; o ya esté constituido de la misma manera o diferente. Pero para poder reconocer personas extrañas en cuanto distintas numéricamente, se necesita de otro medio de diferenciación. En efecto, además de la diversidad de la determinación temporal, es de considerar la *diversidad de contenido* como el más importante medio de diferenciación para las personas así como para las cosas particulares.

Cosas iguales o de un "parecido sorprendente", que sólo las podemos reconocer como distintas numéricamente por su posición en el espacio y en el tiempo, se dan de manera más rara en nuestra experiencia que las cosas que por su *particularidad* son suficientemente distintas de todas las demás. La efectiva diversidad de las cosas no es negada por nadie. A veces hasta es afirmada bajo esta forma muy neta: que "en realidad" no hay cosas totalmente idénticas, sino solamente cosas semejantes que no son distinguibles. Por eso se entiende por "individuo" en general no sólo una cosa que es numéricamente una y diferente de todas las otras, [112] sino también y principalmente una cosa distinta de todas las demás por su contenido. Pero ambas clases de distinción hay que distinguir las claramente. Si una plena igualdad no se encontrara en realidad, es, sin embargo, concebible y ningún obstáculo se opondría a la diferencia numérica. Ahora bien, puesto que la diferenciación numérica y la diversidad según el contenido tienen un sentido diverso y son también para concebirlas como separadas en la realidad, entonces su fundamento existencial podría ser también diferente.

También santo Tomás distingue claramente la diferenciación numérica y la de semejanza (= la diversidad según el contenido). Designa a ésta como una diversidad según la forma (*formalis*), y a aquélla como diversidad según la materia (*materialis*). Naturalmente en él hay que entender por "forma" la forma esencial y no la forma vacía. Por esto la diversidad formal equivale a la diversidad específica. "Como quiera que la materia se debe a la forma, la diversificación material se debe a la forma"⁸⁹⁹. Por consiguiente, está fundamentado el que una pluralidad de hechuras o formaciones similares (para la conservación de la especie) sólo se encuentra en las cosas materiales transitorias. La existencia efectiva de una pluralidad de cosas específicamente idénticas es así concebible para su fin, pero no se muestra

⁸⁹⁹* Véase *Summa theologica*, I, q.47, a.2, corp. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p. 469].

la diferenciación numérica en cuanto tal en su anclaje en la estructura de las cosas.

Hemos intentado una tal demostración y hemos encontrado el punto de origen del ser singular en la estructura formal de los objetos como tales: en el hecho de que el soporte que encierra su esencia en cuanto forma vacía es incommunicable. Esto es independiente de la diversidad del contenido de los géneros del ente y por consiguiente vale a todos en la misma manera. Al contrario, la diversidad de contenido de las cosas singulares no se fundamenta en su estructura formal. Por eso puede estar fundamentada de manera diferente en los diversos géneros.

8. El fundamento de la diversidad de contenido en las cosas espaciales-materiales

La variedad de las índoles de las cosas singulares materiales de igual determinación específica idéntica la relacionamos desde el punto de vista causal con la diversidad de las influencias externas que actúan, —con la ayuda de la determinación específica— sobre el "destino" de las cosas singulares y sobre cada configuración real de ellas. Cuando santo Tomás afirma: "individuum est de ratione materiae", no sólo quiere decir que el ser individual de las cosas reposa sobre su participación de la materia, sino también su índole de contenido en cuanto que ésta no está fundada sobre la determinación específica que comparten con todas las otras cosas individuales de su especie. No es necesario hablar otra vez aquí del ser individual. En lo que concierne a la índole debemos pensar que no podemos considerar una materia que no esté específicamente determinada. Podemos decir de la cosa material singular que ésta debe la determinación específica a su forma; pero podemos decir también que posee *esta* determinación específica, porque es "una parte de *esta* materia". Lo que diferencia a las partes particulares de esta materia desde el punto de vista del contenido —dimensiones, contornos, colores diferentes—, es que la materia en cuanto tal (según su determinación genérica) es divisible, que puede experimentar múltiples influencias, diferentes de otras materias según su [113] determinación específica (pero también de parte de espíritus), y que las partes separadas espacialmente están bajo diversos influjos. No olvidemos tampoco que a toda materia son propias fuerzas formadoras correspondientes a su determinación específica, fuerzas que orientan la materia hacia una configuración particular que

le es propia y le capacitan para expresar un *sentido* que, gracias a las configuraciones de los hechuras materiales que caen bajo los sentidos, habla al espíritu capaz de comprensión. Las influencias exteriores pueden liberar estas fuerzas de formas internas, pero también pueden oponerse a ellas obstaculizándolas (en la naturaleza "caída"). Desde el punto de vista del "lenguaje", al cual están destinadas las hechuras o formaciones materiales, la variedad del contenido de las hechuras específicamente idénticas está prefigurada de sentido y en la determinación específica como posible. No hay que considerar, pues, toda semejanza dentro de una especie como la alteración "accidental" debida a influencias exteriores. Las posibilidades de una configuración variada están diseñadas en la determinación formal de las materias individuales y en el orden total del mundo material.

9. *Relación entre esencia específica y esencia individual en los seres vivos inferiores al hombre*

La posibilidad de distinguir en *el interior* de la cosa individual entre forma y materia en cuanto fundamentos respectivos de la índole específica y de la índole particular de la cosa individual, comienza para nosotros cuando tenemos formas "supramateriales", esto es, tales que comienzan su existencia en una materia previa y una materia determinada y configurando con esta materia y otras materias sobreadañadas una hechura individual: así es en los *seres vivos*. La particularidad específica recibe aquí una marca diferente, según las materias constitutivas que "encuentra" la forma individual. (Con esto no se quiere decir que la configuración múltiple de la particularidad específica dependa exclusivamente de la diversidad de las materias constitutivas). Ya antes se ha hablado de que está fundamentada otra clase de génesis y de configuración en la particularidad genética de los seres vivos diversamente de las cosas inanimadas: No encontramos aquí una "descomposición" ni un "amontonamiento" de cantidades materiales, sino una configuración a partir de un centro vital, ésta considerada como una autoconfiguración y además una procreación de esencias individuales por medio de esencias individuales. La totalidad específica no es aquí un todo material (relacionado parcialmente o hechos pedazos), sino una relación de origen. Con relación a las hechuras materiales inanimadas, se debe conceder una importancia mayor a la hechura individual que a la totalidad específica. Toda hechura individual constituye una unidad articulada provista de un sentido propio y de un valor expresivo: no solamente un grado de tran-

sición para las configuraciones finales propiamente dichas, que hemos conocido en las cantidades materiales con relación a las hechuras configuradas.

El ser es una autoconfiguración en cuanto configuración de una hechura individual a partir de su centro vital, no simple despliegue de la particularidad específica bajo la acción de fuerzas impactantes del exterior. A esto corresponde una fuerza conclusa y una eficiencia propia que surge de ella y una actividad propia. Mas cada esencia individual tiene también un significado importante *para* toda la totalidad específica. Las esencias individuales *incorporan* la especie y la *conservan* por medio de un [114] proceso generador; pero en ellas la especie experimenta una *transformación* progresiva. Se divide en "variedades específicas", en las que es más evidente para las hechuras materiales, que desde el punto de vista de la particularidad específica no constituyen simplemente "coincidencias", realizaciones más o menos perfectas según que las circunstancias exteriores sean favorables o desfavorables (esto también se da); expresan la particularidad específica desde muchos puntos de vista diferentes y pueden ser considerados como "figuras finales" previstas en ella y por ella. Aquí subsiste todavía la doble posibilidad de que la especie ya según el surgir originario se "presenta" en "tribus" diferentes que no pueden ser reducidos los unos a los otros, o que es necesario admitir una única relación de derivación o descendencia que progresivamente se separa y se ramifica. Una decisión no es posible por principios puramente racionales ni por la experiencia. Pero no se trata aquí de una simple alteración; aun si tuviéramos que admitir originalmente variedades específicas particularizadas, no se podría, sin embargo, negar una particularización y una transformación progresivas. Esta transformación se realiza *en* las esencias particulares y *por* ellas: por los "destinos" que sufren y que son muy importantes para su configuración, y por el lazo de "disposiciones hereditarias" en las esencias particulares, que llegan a la existencia por el camino de la generación sexual.

Aunque cada esencia particular sea una realidad independiente ($\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ οὐσία o sustancia), debemos, sin embargo, considerar la totalidad de todas las esencias singulares que se encuentran en una relación de procedencia como un todo real sometido a leyes vitales propias (ciertamente no como un todo independiente, puesto que sólo es real *en* las esencias individuales y por eso no como "sustancia"). Según esto, la esencia individual es el soporte de la particularidad específica y de su desarrollo. Su ser singular y su configuración par-

ticular son miembros de una cadena. Por eso no podemos admitir sin reserva el "de ratione materiae", es decir, la justificación de la diversidad de contenido dentro de una especie por la materia. Las formas esenciales de los seres vivos son formas vivas, capaces de desarrollarse y de transformarse. Así siguen ellas leyes de confirmación propias; las materias constitutivas colaboran al resultado final pero están al servicio de formas esenciales. No vamos tan lejos como para admitir en este grado para cada esencia individual una forma diferente de todas las demás por su contenido. La propiedad específica imprime aquí necesariamente su marca o su señal en diferentes variedades *específicas* cuyos soportes son las esencias individuales; no necesita de las esencias individuales *únicas*: más bien, la conservación de las variedades específicas, una vez expresadas, constituyen igualmente una tarea. Puesto que la esencia individual está sometida al nacimiento y a la muerte, debe necesariamente producir esencias individuales "semejantes a ella misma" para que no se pierda la "figura". La conservación y el perfeccionamiento deben caminar juntos en el desarrollo de la propiedad específica, si su sentido de ser debe realizarse. En cuanto a la cuestión de saber si las circunstancias y las condiciones exteriores conducen a la afirmación de que no hay dos esencias individuales absolutamente idénticas la una a la otra, según su índole efectiva, podemos dejarla en suspenso. La riqueza de la vida puede manifestarse no sólo en la diversidad de las diferentes configuraciones, sino también en la plenitud creciente de hechuras idénticas.

[115]

10. *Propiedad específica, peculiaridad y ser individual del hombre*

El tomismo considera al hombre como una especie del género de "seres vivos" y no hace ninguna diferencia entre plantas, animales y hombres, en lo que concierne al fundamento del ser individual. De hecho, la mayor parte de las proposiciones precedentes se aplican también directamente a los hombres: el ser hombre en cuanto tal, es la esencia común de todos los hombres individuales, esencia que permanece siempre y donde quiera idéntica; pero al lado de esta esencia, todo hombre posee algo que lo diferencia por su contenido de todos los demás; en esto conviene establecer de nuevo una ramificación de la humanidad en especies particulares (razas, pueblos, tribus, estirpes, familias), en grupos de esencias individuales que por su relación genológica y su común peculiaridad, están unidos en sí mismos y separa-

dos de otros; las esencias individuales son los soportes de la peculiaridad específica y de su configuración en especie particular bajo el concurso de las circunstancias exteriores; la índole material de la esencia individual misma y del ambiente, en que está injertada, tiene igualmente aquí un papel determinante. Pero, ¿ser individual y configuración particularizada tienen también aquí sólo el significado de un miembro en una cadena?

Si pensamos en el doble sentido de la vida humana: que por una parte es una vida configurante de la materia semejante a la vida animal y a la vida vegetal, y por otra parte, una vida espiritual-personal, interior, conclusa en sí misma y que, sin embargo, se eleva a su vez por encima de ella misma, que abraza a un mundo y que está abierta a aquellos que viven con ella y que se renueva desde sus propias fuentes, en fin, determinada libremente por el yo, entonces debemos preguntarnos si este profundo corte que atraviesa al ser humano no tiene también un gran significado para el ser individual y la peculiaridad del hombre?

Ya ha quedado claro que el hecho de que el ser individual del hombre —como el de toda persona espiritual— se distingue del ser individual de todas las cosas impersonales: a esto pertenece el que la vida brote desde el yo y que se encomiende al yo personal de dos maneras: para ser consciente de sí misma en cuanto vida particularizada en relación a toda otra vida y para configurarla libremente. Pero hemos visto también que el yo no debe ser concebido como un simple "yo puro"; que este último sólo es, por así decirlo, la puerta de entrada por la cual la vida de la persona humana se eleva desde la profundidad del alma a la luz de la conciencia. Lo más interior del alma, su ser más propio y más espiritual, no es un ser sin color y sin configuración, sino un ser constituido singularmente: el alma lo siente cuando está "conigo misma", "concentrada en sí misma". No se deja captar en el sentido de que se pueda designarlo por un nombre general, tampoco es comparable a otro. No se deja tampoco dividir en propiedades y en características, puesto que descansa más profundamente que ellas: es el "cómo" (πῶς) de la esencia misma, que a su vez imprime su sello sobre cada característica y cada actitud del hombre, y constituye la clave de la estructura de su carácter. Por medio de estas "expresiones exteriores", la interioridad más profunda del alma es también comprensible desde el exterior. "Sentimos" lo inefable de su esencia también en otros. Es lo que en la intimidad más profunda nos "atrae" o nos "produce rechazo". Podemos sentirnos aquí tocados por algo

conocido. Pero mi "especie" y la de los otros [116] no se dejan separar en algo común y en algo diferenciante. En este sentido, debemos confesar que la diferencia esencial de individuo no es aprehensible.

¿Puede haber entre los hombres una perfecta igualdad? En la ficción el fenómeno del "doble" tiene su papel, pero como algo que rompe los límites de la naturaleza: como quimera de una imaginación enferma o como una visión infernal. Ciertamente, no es una prueba, indica que el hombre mismo se siente, como algo irreplicable. Es posible traer aquí justificaciones que, sin hacer este hecho necesariamente irrecusable, permiten, sin embargo, comprender por qué puede ser así. Naturalmente los hombres pueden parecer externamente tan iguales que se pueda constantemente confundirlos (por ejemplo, a los gemelos). Pero los que viven en su intimidad saben distinguir muy bien. Y ellos mismos se encuentran tan diferentes —aun teniendo el sentimiento de estar unidos el uno al otro más fuertemente que a ninguna otra persona en el mundo— que apenas pueden concebir que se pueda confundirlos. Lo que importa aquí no es que en realidad la forma de la nariz sea un poco diferente o que el color de los ojos no sea completamente el mismo —el testigo exterior puede así encontrar algo y retenerlo como medio de distinción—, ni tampoco que una capacidad determinada se manifieste más fuertemente en el uno que en el otro: cada uno se siente en su esencia más interior como algo "propio" y será igualmente considerado como tal por quienes sí lo han "captado" realmente. ¿Es posible atribuir esta diferencia de la esencia más interior al hecho de que las almas habitan en cuerpos, compuestos de una materia espacialmente diferenciada? Ciertamente no. Pero en fin, ¿qué es lo que nos autoriza a admitir como real tal diferencia esencial, a qué argumento racional podemos referirnos, para confiarnos a nuestro "sentimiento"? Sobre este punto es necesario decir primero que no se trata de un "sentimiento" en el sentido de un simple estado animico que no tiene significación ulterior. El "sentir", del que hablamos tiene en sí un valor de conocimiento, nos descubre algo: algo hacia el que constituye una vía de acceso. Es un "acto" espiritual, una "percepción espiritual". Lo llamamos "sentir", porque es una captación "oscura", porque este acto no tiene la claridad ni la precisión de la intuición intelectual perceptible conceptualmente, y porque es una "percepción con el corazón": lo que es sentido de esa manera se dirige al interior del alma y quiere ser admitido allí. Hablamos de "percepción", porque este percibir tiene algo en común con la percepción sensible: el que en ella sea captado un elemento único y real. Pero es algo espiritual que es captado y no es accesible a los sentidos, aunque

se manifiesta por signos que caen bajo los sentidos (la "expresión" corporal de lo animico). Esta percepción está, como la percepción sensible, sometida al engaño. Pero rehusarlo sistemáticamente por esta razón sería igualmente irracional como la renuncia completa al uso de los sentidos como medio de conocimiento bajo el pretexto de que son "enganosos"⁹⁰⁰. De donde, si sentimos nuestra propia esencia y la de los otros como así constituidos y su "así" como un [117] sentir "único" entonces este sentimiento lleva en sí mismo su propia justificación, como una manera particular de experiencia originaria. Parece que con la afirmación de que el "así" sea un único, sea traspasar el marco de una experiencia individual y que sea una proposición universal arriesgada. De hecho, el sentido de esta afirmación es: que ningún "así" es idéntico a otro. Esto está fundamentado en la estructura formal de la persona: en la unicidad del yo consciente de sí mismo, en cuanto tal comprende o abarca su especificación esencial como su "más propio" y atribuye a otro cualquier yo una unicidad y una "particularidad" idénticas. Pero el contenido del "así" no es concebible de manera general.

§ 3. REFLEXIONES SOBRE EL SENTIDO DEL SER INDIVIDUAL HUMANO FUNDADO EN BASE A SU RELACIÓN CON EL SER DIVINO

Así, fundándonos en la más íntima conciencia de sí mismo y en la teoría que se deriva de ella, la de la forma universal del ser personal, creemos poder admitir la unicidad de lo más interior de toda el alma humana y con esto la persona humana entera en la medida en que es formada por esta interioridad. Vamos a tratar ahora de comprender el sentido de este hecho. La posibilidad para ello se da a partir de la relación del alma con Dios.

1. La vocación del alma a la vida eterna

Hemos conocido la interioridad más profunda del alma como la "morada de Dios". Por su espiritualidad pura es capaz de acoger en sí al espíritu de Dios; por su libre personalidad puede entregarse de

⁹⁰⁰ Véase "el principio de todos los principios" de Husserl: "que toda intuición que da originariamente es una fuente de derecho de conocimiento..." (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1913, p. 43).

manera como es necesario para esta recepción. La vocación a la unión con Dios es una vocación a la vida eterna. Ya *naturalmente* el alma humana en cuanto hechura puramente espiritual, no es mortal⁹⁰¹. En cuanto espiritual y personal, es capaz, por otra parte, de un crecimiento de vida sobrenatural, y la fe nos enseña que Dios *quiere* ofrecerle la vida eterna, es decir, la participación eterna de su propia vida. Así el alma individual con su singularidad "única" no es efímera, que estuviera solamente determinada a impregnar en sí misma la particularidad específica por una duración pasajera, y en el transcurso de esta duración a transmitir la a los "descendientes" a fin de que ella sea salvaguardada más allá de la vida individual: el alma individual se encuentra determinada a una vida eterna, y esto hace que aparezca comprensible que debe reproducir la imagen de Dios de una "manera completamente personal". La Sagrada Escritura nos ofrece algunos puntos de apoyo para tal interpretación. Así podemos entender el versículo del salmo: "Qui finxit sigillatim corda eorum" ("el modelo de sus corazones")⁹⁰², que cada alma individual ha salido de las manos de Dios y lleva una impronta particular. Y cuando se dice en la revelación de Juan⁹⁰³: "Al vencedor le daré [...] una piedra blanca, en la que hay escrito un nombre nuevo que sólo conoce quien lo recibe", ¿este nombre no debía ser un nombre *propio* en el sentido pleno del término, que expresa la esencia más íntima de aquel que lo recibe y le revela el misterio de su ser escondido en Dios? Esto es un nombre "nuevo", no para Dios, sino para el hombre: en la tierra ha llevado otro nombre; a decir verdad, la lengua humana [118] no posee verdaderos nombres propios; designa a las cosas y también a las personas según ciertos caracteres concebibles de una manera universal. Los hombres "señalan" reuniendo el mayor número posible de estos caracteres. Su más íntimo y propio la mayoría de las veces les queda oculto, se les oculta por el carácter que recibe en ellos la naturaleza humana en el curso de su vida bajo la influencia del mundo que lo rodea y en especial por las relaciones recíprocas en la "sociedad". Lo que los hombres pueden sentir en sí y en los otros queda oscuro y lleno de misterio, y es para ellos algo "inefable". Pero cuando la vida terrena llegue a su fin y todo lo que era perecedero se cae, entonces cada alma humana se conoce "tal como es conocida"⁹⁰⁴, es decir, tal como es delante

901* Ella podría, como todo lo que ha sido creado, ser aniquilada por Dios, pero no se trataría de un "fin natural".

902* Sal 32, 15. [33, 15].

903* Ap 2, 17.

904 1Cor 13, 12.

de Dios: como lo que y para lo que Dios la ha hecho al crearla, de manera enteramente personal, y lo que ella ha llegado a ser en el orden de la naturaleza y de la gracia, y a esto hay que agregar principalmente: en virtud de sus libres decisiones.

Debemos reflexionar también en lo que significa el recibir a Dios en la interioridad más profunda del alma. Ciertamente el Dios omnipresente está presente dondequiera y siempre: en las criaturas inanimadas y en las criaturas privadas de razón que no pueden acogerlo de la misma manera que el alma. Está presente en las *moradas exteriores* del alma, donde ella misma no nota nada de la presencia de Dios y está presente en su interioridad, aun cuando ella no está dentro de sí. Así, pues, no se puede decir que Dios viene a un lugar en el que no estaba antes. El hecho de que Dios sea acogido por el alma significa más bien que ésta se abre libremente a El y que se entrega a esta unión, de manera que sólo es posible entre personas espirituales. Se trata de una unión de *amor*: Dios es el amor y la participación en el ser divino, que garantiza la unión, debe ser una participación en el amor. Dios es la plenitud del amor. Pero los espíritus creados no son capaces para recibir en sí toda la plenitud del amor divino y contribuir a su realización. Su participación está proporcionada en la medida de su ser y esto no significa solamente una "cantidad", sino también una "calidad": el amor lleva el sello de la singularidad personal. Y esto permite de nuevo entender que Dios puede haberse creado en cada alma humana una morada "propia" a fin de que la plenitud del amor divino encuentre en la variedad de las almas, constituidas de diversas maneras, un espacio más amplio para su participación.

2. Comparación entre la "singularidad" de los hombres y de los ángeles

¿Por la aceptación de una singularidad irrepetible en cada alma humana se equipara el hombre a los ángeles? ¿Cada hombre debe ser definido para una "especie propia" y cuál sería la relación de esta especie con la humanidad?

A la esencia del hombre en cuanto tal pertenece la doble naturaleza siguiente: ser una persona espiritual y ser configurado corporalmente. En cuanto espíritu pertenece al mismo género de ente como los demás espíritus creados. En cuanto configurada orgánica-corporal-anímicamente, forma parte del género de los seres vivos. Pero puesto que el ser espiritual y el ser orgánico-material-anímico no se present-

tan en él separados y yuxtapuestos sino que son *uno*, es por consiguiente más justo —me parece— hablar de un género propio. La vida espiritual del hombre está constituida de manera diferente de la de los ángeles, puesto que [119] brota de la profundidad escondida del alma, de donde se produce igualmente la formación del cuerpo vivo. Los ángeles no tienen alma en el sentido de un centro del ser que se despliega en el curso de un desarrollo temporal configurándose en el cuerpo vivo material y en su vida espiritual. Su ser no tiene otro sentido más que el despliegue de lo que son ellos (y no tiene necesidad de devenir) en una vida de la entrega pura a Dios: en conocimiento, amor y servicio. Son éstas las cualidades que les son comunes genéricamente. La manera *cómo* ellos (los ángeles) conocen, aman y sirven, es lo que los distingue a los unos de los otros: es aquello en lo que despliega su "singularidad". Además, el conocimiento y el amor no están separados, puesto que en la visión de Dios, que es otra cosa que es la unión amorosa, la esencia de Dios, que es amor, es conocida en el amor participado. Pero el hecho de servir es el efecto del amor. Y puesto que el amor es diferente, según el modo personal, la vida espiritual entera es igualmente diferente.

Hemos dicho antes que en sí la "comunicación" de dicha singularidad a una pluralidad de soportes personales no es enteramente inconcebible⁹⁰⁵ (igual que entre los hombres también es posible concebir los "dobles"). Pero si ya en lo que concierne a los hombres, argumentos de valor nos han hecho rechazar tal "individuación", en lo que concierne a los ángeles, un argumento suplementario viene todavía a reforzar los precedentes. Este argumento ya ha sido mencionado antes: que un ángel único basta para realizar el despliegue de toda la riqueza de su especie. Lo que esto significa puede ser explicado por la contraposición de la humanidad. Ya el hombre singular no está en condiciones de desplegar todas las posibilidades en su vida, que están fundadas en su esencia (entendida como esencia singular). Su fuerza es de tal manera limitada que debe compensar los rendimientos importantes obtenidos en una esfera con lagunas en otra. Por eso podemos suponer que para cada uno la plenitud del ser en la gloria no llevará solamente a la liberación de todas las impurezas de la naturaleza corrompida, sino también al despliegue de todas sus posibilidades no-realizadas. Pero ni siquiera entonces llevará a la completa perfección de la "esencia del hombre". Pertenece a la esencia del hombre ser un *miembro* particular y realizarse en la "*humanidad*" como un

905* Véase el § 2, 6 de este capítulo.

todo, con todas las posibilidades fundamentadas en ello; en la humanidad en la que los particulares son "miembro a miembro". Cada uno debe encarnar la "naturaleza humana universal" para poder ser miembro de este todo. Pero esta naturaleza no es más que un marco que debe ser llenado por la variedad de las esencias individuales que son miembros del todo. Esto nos recuerda, en cierta medida, la relación entre el color y las especies de colores, porque pertenece también a la esencia de los colores específicos ser *color* y a la esencia del color ser *en color*. Y sin embargo, la relación es de nuevo una relación completamente diferente, puesto que la esencia singular no es simplemente una particularización de otra más universal relativa al contenido sino un miembro de un todo que se realiza en cuanto *unidad de vida* y que sólo puede desplegarse en relación con el todo, en su lugar y con el concurso de los otros miembros. Aquí no solamente juegan su papel las leyes vitales de la reproducción, de la conservación, cuidado y de la distribución del trabajo para procurarse lo necesario para la vida [120] que es común al hombre y a los otros seres vivos inferiores, sino también las leyes de la vida espiritual, según las cuales, todas las producciones del espíritu humano se convierten en bienes comunes de la humanidad para servir de "alimento" a las almas de las generaciones contemporáneas y siguientes, o de reglas de vida que poseen una potencia de orientación y una fuerza configurante: por su naturaleza espiritual la humanidad está llamada a una vida en común que levanta los límites del tiempo y del espacio, después de haber crecido en un suelo ligado al tiempo, al espacio y a la tierra.

Ahora bien, puesto que el alma individual florece en el lugar preparado para ella —preparado por la evolución histórica de su pueblo, de su pequeña patria, de su familia— y porque el alma después de su desarrollo puro y completo debe ser entregada a una corona eterna e impercedera en el lugar establecido, no es adecuado concebir su esencia como una "especie", que se podría "individualizar" en una pluralidad de hechuras iguales. Ciertamente es posible que en una corona una flor rara y escogida esté rodeada por florecillas insignificantes casi del todo semejantes las unas a las otras y de las que una podría ser fácilmente substituida por otra. Ciertamente, en la historia de la humanidad y también en el pequeño círculo de nuestra propia experiencia de la vida, distinguimos a las personalidades "grandes", "fuertes", "netamente marcadas", de los hombres "ordinarios" en los que podemos apenas descubrir diferencias esenciales. Pero ya sabemos que tal punto de vista no puede ser adoptado más que en una perspectiva superficial. Cuando las tropas que marchaban en fila por

Las calles se dispersaban, entonces cada hombre que estaba antes unido a los demás en el mismo paso y tal vez apenas consciente de sí, vuelve a ser un pequeño mundo concluso en sí. Y si los curiosos, al borde del camino sólo distinguían una masa indiferenciada, sin embargo, para la madre o para la novia, aquel que ella espera es el ser único al que ningún otro es semejante: el misterio de su esencia del cual el amor de la madre o de la novia advina algo, sólo la mirada de Dios que penetra todo, ante lo cual las medidas humanas de "grande" y de "pequeño", de "importante" y de "sin valor", pierden todo su significado. Con esto no se quiere negar que también haya en el reino celestial "grandes" y "pequeños". Las diferencias se han preparado durante la vida terrena por medio de los talentos dados a cada uno y por la manera en que él ha administrado su "talento"⁹⁰⁶. Hay más o menos la posibilidad de "llegar hasta sí mismo"⁹⁰⁷. Y el peligro de perderse también existe. Pues, todo el que no llega hasta sí mismo tampoco encuentra a Dios y no alcanza la vida eterna. O más exactamente: aquel que no encuentra a Dios no llega tampoco hasta sí mismo (aunque esté muy ocupado consigo mismo) ni a la fuente de la vida eterna que lo espera en su interioridad más profunda.

Al doble sentido del término "humanidad", -empleado ya para designar la naturaleza humana universal, ya para designar el todo vivo- corresponde una doble relación de cada hombre con la "humanidad": es la encarnación de lo "universal" y un miembro del todo. Cada ángel es también la encarnación de una "naturaleza [121] angélica" universal, pero no lo es en el mismo sentido que el hombre es miembro de un todo. Ciertamente, podemos hablar de un "mundo de ángeles", en el que cada ángel representa un grado particular del ser espiritual-personal y constituye con todos los demás, por así decirlo, una armonía de múltiples sonidos; es también el punto de vista de los Doctores de la Iglesia (lo hemos ya anotado anteriormente), que los ángeles tienen los unos con los otros relaciones recíprocas y tienen un significado los unos para los otros en la medida en que uno ilumina a otro. Pero ningún ángel debe a otro su naturaleza⁹⁰⁸, ninguno tiene necesidad de los

906 Cf. Mt. 25, 14-30.

907 Esto queda ilustrado en el apéndice I sobre "El castillo interior".

908* El hecho de que los ángeles no proceden el uno del otro ha sido establecido por una afirmación dogmática (Dz. 533 [1007]). Por lo demás, en lo que concierne a la concepción de los ángeles la doctrina de la fe permite una gran libertad: la doctrina de la Iglesia, expresada en las profesiones de fe, únicamente afirma que es necesario tomar a los ángeles como espíritus puros creados por Dios (op. cit., 428, 1783).

demás para desarrollarla, forman una unidad en cuanto que constituyen la "corte celestial" que rodea el trono del Altísimo.

El ser-miembro humano es algo de lo que hacemos la experiencia en cuanto realidad. Con todo, el individuo debe estar muy avanzado en su desarrollo para captar la humanidad en cuanto todo y conocer las obligaciones que tiene en relación con ella. Primeramente, al des- pertar de la razón, se reconoce solamente como miembro de una comunidad restringida (de la familia o de otra comunidad de adopción o de educación), y no podrá abarcar las comunidades más importantes (esto es, respecto a una mayor comunidad urbana, mucho menos una tribu, pueblo, raza, o incluso la humanidad entera), pero existen, sin embargo, caminos que le permiten hacer la experiencia de su realidad. En lo que concierne a las comunidades más estrechas a las cuales pertenecemos, es particularmente importante, para comprender su unidad conclusa y la situación de nuestro ser en cuanto miembro de esas comunidades el contraste a otras con las cuales trabajamos conocimiento y que nos llaman la atención por su *extrañeza*. Por otra parte, si se trata de comprender a la humanidad en cuanto totalidad que nos rodea y nos sostiene, es importante la experiencia de lo común que, a pesar de toda diversidad, nos une a los hombres de todos los tiempos y de todos los horizontes, así como el enriquecimiento y el complemento que podemos experimentar por este contacto con la humanidad diferente a la nuestra.

3. *Unidad del género humano. Cabeza y cuerpo un solo Cristo*

Esta experiencia siempre fragmentaria, a menudo mal interpretada⁹⁰⁹ o enteramente incomprendida recibe un fundamento sólido y una clarificación de sentido por la doctrina de la creación y de la redención, que se remonta al origen de todos los hombres en un antepasado y sitúa el fin del desarrollo entero de la humanidad en la comunión bajo *la sola* cabeza divina y humana, en *un solo* "cuerpo místico"⁹¹⁰ de Jesucristo. El hecho de la *caída*, -a saber, que todos los hijos

909* De aquí los puntos de vista limitados del nacionalismo, del internacionalismo, etc.

910 Esta expresión de "cuerpo místico de Cristo" se fortaleció en el ámbito católico entre las dos guerras mundiales, época en que Edith escribe este gran trabajo filosófico, expresión que llegó a su momento culmen y oficial en la encíclica de Pío XII, "Mystici Corporis Christi" (AAS 35 [1943] 193-248) de 29 de junio de 1943, expresión que recibía un contenido teológico-ecclesiológico importante.

de Adán se separaron y vienen al mundo con un corazón "cuyo sentido y pensamientos [...] están inclinados al mal desde su juventud"⁹¹¹. Sería totalmente inconcebible sin la suposición de que en "un solo hombre" "todos han pecado"⁹¹². Conviene aquí hacer varias distinciones. Según la doctrina sobre los orígenes, la gracia santificante fue concedida como un don libre de Dios a los primeros hombres por encima de su naturaleza y estaba igualmente reservada a sus descendientes. La privación de la gracia como castigo a la desobediencia para los culpables se comprende sin otro comentario. El hecho de que, este castigo debía igualmente aplicarse a los descendientes puede dar lugar a vanas especulaciones sobre la justicia y la bondad de Dios, pero esto puede todavía comprenderse en una interpretación que podría considerar el hombre singular como [122] enteramente dependiente de sí mismo: si se considera la gracia como un libre don que Dios hizo a Adán y que quiso ofrecer también a sus descendientes, en cierta manera por amor a él, se podría pensar que la pérdida del bien supremo debía ser tanto más sensible a Adán, ya que por su falta este bien era igualmente quitado a sus descendientes. Es diferente ya con la muerte corporal que "por el pecado se introdujo en el mundo" y "se extendió a todos los hombres". Pues con esto, sin embargo parece estar expresada una alteración de la naturaleza. Con todo, el don de la inmortalidad y de la ausencia de sufrimiento del cuerpo vivo no se considera como perteneciente a la estructura del estado original, sino como algo que, con el estado de gloria debía ser primero merecido por la confirmación en la colaboración con la gracia. Cuando se habla de una "inmortalidad de Adán" no es necesario, según santo Tomás, interpretarla como "si Adán estuviera protegido desde su interior contra toda influencia exterior mortal, como contra una herida por una espada, sino porque él está preservado de ello, gracias a la Providencia Divina"⁹¹³. Pero si, por su propia constitución, Adán no estaba al abrigo de toda herida, sin embargo, no llevaba en sí mismo el germen de la corrupción: no hubiera muerto de una "muerte natural" y sin la caída no se encontraría en su descendencia ninguna "enfermedad hereditaria", ninguna "degeneración". Es por lo tanto considerado como castigo, no es simplemente una supresión de dones y una condenación a la muerte, -ambos como algo que viene de fuera y tiene que padecerlo- sino también un cambio de la naturaleza y una

911 Gn. 8, 21.

912 Rom 5, 12.

913* *De veritate*, q. 24, a. 9, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit II*, p. 308).

reproducción de esta naturaleza modificada. Esto supone, por otra parte, que la naturaleza original intacta debía ser transmitida también por la vía de la reproducción. Y aquí es donde comienza el enigma tan inquietante que ya nos ocupó antes: que por la vía de la generación nuevas esencias particulares toman nacimiento a partir del ser generador y que, sin embargo, cada una depende enteramente de sí misma y constituye, por así decirlo, un primer comienzo. Si tal hecho permanece ya misterioso en los seres vivos inferiores, con mayor razón cuando se trata del hombre, a cuya naturaleza pertenece tener un alma espiritual y que no recibe esta alma de sus antepasados sino directamente de Dios. Como hecho de experiencia se impone que existen semejanzas entre antepasados y descendientes, que son el signo de una disposición hereditaria. Igualmente es evidente que la semejanza no se refiere sólo a las particularidades corporales, sino que se extiende también a las particularidades anímicas. El hecho de que el cuerpo deba su marca al alma (en la medida en que se trata de la especie esencial y no de una derivación accidental de ésta) se encuentra igualmente justificada en la concepción del alma en cuanto forma del cuerpo animado. Santo Tomás hasta atribuye la caducidad del cuerpo a la alterada relación entre el cuerpo y el alma, como consecuencia de la caída del hombre:

"Precisamente por esta razón nuestro cuerpo es perecedero (*corruptibile*), porque no está enteramente sometido al alma; en efecto, si estuviese totalmente sometido al alma, entonces de la inmortalidad del alma se derramaría la inmortalidad sobre el cuerpo, como sucederá después de la resurrección [...]"⁹¹⁴.

Por lo tanto parece, [123] según esta concepción teológica e igualmente según el dogma de la fe (si recordamos la posición de Pablo que ya hemos mencionado, que es admitida como prueba para explicar el pecado original en el catecismo) que es una naturaleza corporal anímica que nos ha sido transmitida por nuestros primeros padres: una naturaleza en la cual "la carne" se encuentra en lucha contra el espíritu, el entendimiento oscurecido (en comparación con la naturaleza pura original), la voluntad debilitada, el corazón inclinado al mal. Pero a pesar de las consecuencias del pecado que se manifiestan en el alma de los descendientes, la raíz del mal parece estar, sin embargo, en el lado del cuerpo. Es en los primeros hombres donde se realizó el cambio de la naturaleza. La voluntad humana en un acto libre perso-

914* *De veritate*, q. 13, a. 3 ad 2. (Ibd. I, p. 381).

nal se separó de la voluntad divina y como consecuencia se introdujo la alteración en la naturaleza humana.

Sin embargo, "en nosotros la corrupción se realiza como en Adán, pero en un orden inverso; en efecto, en Adán es el alma la que lleva al cuerpo la corrupción y es la persona la que comunica esta corrupción a la naturaleza; pero en nosotros es lo contrario"⁹¹⁵.

¿Este texto significativo puede sermos de alguna ayuda para resolver la dificultad? La naturaleza humana, que debía llegar a ser el bien común de todo el género humano, había sido confiada a Adán en cierta manera para que la conservara. Y en cuanto "alma viviente" llevaba en sí la fuerza no sólo para animar y dominar⁹¹⁶ el propio cuerpo, sino además para constituir el semen del cual deberían nacer nuevos individuos de su especie.

Encontramos un preludio y, en cierta medida, un arquetipo de la reproducción en lo cuenta la narración de la creación sobre la creación de la mujer: Dios saca la "materia" para ella del cuerpo del hombre, pero es Él mismo quien sopla en el alma. ¿Qué hay que decir sino que los dos deben ser *uno* — dos en *una sola carne*⁹¹⁷, y sin embargo son dos, cada uno con un alma particular dependiente de sí mismo y concluso en sí? ¿Y no es ésta la ley que rige también a la reproducción? Ésta forma y nutre la hechura "de carne", que está determinada a recibir en sí el alma espiritual y en hacerse uno con ella. Así el hombre nuevo está ligado a sus antepasados y, sin embargo, está separado de ellos. Pero en lo que concierne a estas dos relaciones — la relación del hombre y de la mujer y la relación de los descendientes y de sus antepasados — es necesario examinar a fondo hasta qué punto juega su papel el elemento anímico; y en el segundo caso, además, cómo se reparte esta participación entre el alma de la criatura recién nacida y los progenitores. Independientemente de que, según nuestra concepción de la unidad completa del alma y del cuerpo, todos los procesos corporales (si son verdaderamente procesos *corporales* y no puramente materiales) son al mismo tiempo procesos anímicos, la relación de la mujer con el hombre no debe en realidad ser concebida como una relación simplemente o casi preferentemente corporal. Debía darse

915* *Ibid.*, q. 2, a. 6 ad 5 (*ibid.* II, p. 358).

916* No se puede hablar aquí de *configuración* del cuerpo animado por el alma más que en un sentido restringido, puesto que conviene pensar que los primeros hombres desde el principio de su existencia, están totalmente desarrollados y no tienen necesidad de ningún desarrollo.

917* Gn 2, 24.

una "ayuda"⁹¹⁸ a Adán para que "no estuviere solo", se trata de dos expresiones, en las que primeramente se debe pensar en una relación anímica: "Dios creó al hombre a su imagen [...] Él creó varón y hembra"⁹¹⁹ y les dio la bendición de la fecundidad⁹²⁰. Los creó a su imagen en cuanto esencia espiritual-personal. Y, justamente por esta razón era "no bueno" que Adán se encontrase solo, puesto que el sentido más elevado del ser espiritual-personal es el amor recíproco [124] y ser uno de una pluralidad de personas en el amor? El Señor dio a Adán "una ayuda correspondiente a él"⁹²¹: una compañera que le correspondía como una mano corresponde a la otra, que era casi totalmente igual a él, y sin embargo, era a su vez un poco diferente y capaz así de una actividad propia y complementaria, también tanto desde el punto de vista de su ser corporal como desde el punto de vista de su ser anímico. Si podemos ahora concebir el hecho de "estar en una sola carne" no solamente como una comunidad esencial de la naturaleza corporal, sino al mismo tiempo como un entrelazamiento de procesos vitales que permite a una unidad de ser crecer a partir de los dos, entonces es posible una unidad aún más íntima para las almas, puesto que hay en la vida espiritual una unión que no tiene su semejante en el ámbito del ser corporal: la imagen creada del amor entre el Padre eterno y el Hijo divino. Sin duda, las criaturas tienen cada una su esencia propia, no una simple esencia común única como las personas divinas; pero las almas humanas pueden, en virtud de su espiritualidad libre, abrirse las unas a las otras y en entrega de amor una puede acoger en sí misma a la otra: jamás tan completamente como las almas pueden estar en Dios, pero sí de una manera más o menos profunda. Y este recibir no es simplemente una captación por el conocimiento, que deja el *objeto* a distancia y que tiene un poco de significación para la interioridad del alma: se trata de un recibir en la interioridad que nutre al alma y la ayuda en su configuración. Así podemos interpretar la narración de la creación en el sentido de que la mujer ha sido colocada al lado del hombre a fin de que el uno ayude al ser del otro a realizarse. Pero la fuerza de la entrega no es solamente la medida de ayuda que se da, sino también de lo que se puede recibir en su alma y, por consiguiente de la elevación existencial que se puede experimentar

918* Gn 2, 18.

919* Gn 1, 27.

920* Gn 1, 28.

921* Esto corresponde literalmente a la expresión hebrea "*eser kenegdo*", mientras que el "*adutorium simile sibi*" (una ayuda semejante a él) de la Vulgata es una expresión más débil.

tar. Si a la esencia de la mujer corresponde una mayor fuerza de entrega, así en la unión de amor no solamente ella dará más, sino que ella también recibirá más.

La fecundidad de los seres vivientes, la fuerza de engendrar a partir de sí mismos individuos semejantes, debe ser concebida como una parte de su semejanza divina: como una imagen del "bonum effusivum sui", de bondad de Dios que emana de sí. Si el privilegio del hombre con relación a las criaturas inferiores es imitar a Dios en cuanto *espiritu*, es necesario también que su fuerza generadora tenga un origen en el espíritu: se puede considerar como formando parte del sentido del orden originario de la creación el hecho de que la unión corporal debería realizarse como una expresión y un efecto de la unión anímica y como la realización de una común voluntad de generación unida a la voluntad divina del Creador; por el contrario aparece una vida instintiva, separada de este conjunto de sentido y hecha independiente, como una consecuencia de la caída y por ello de la condicionada supresión del orden originario⁹²². El niño debe ser considerado como el fruto del don recíproco, aunque mejor como *don* encarnado mismo. Cada uno de los dos esposos allí recibe "en imagen" su propia esencia y la esencia del otro en cuanto don de este último. El don es una tercera persona, una criatura independiente y, en cuanto "criatura" en el sentido pleno del término, un don de Dios. ¿Se puede profundizar todavía más sobre lo que esta criatura recibe inmediatamente de Dios en el momento del nacimiento y lo que recibe por medio de sus padres? [125] Recibe la hechura que debe su existencia corporal a común voluntad procreadora, ¿recibe también de allí un sello anímico que corresponde a la vital singularidad de los padres en su actividad y a la peculiaridad de su ser-uno, o bien Dios les *da*, en el alma del niño, el don correspondiente, como ha dado al hombre la compañera correspondiente? No queremos pronunciarnos sobre esta cuestión. Cualquiera que sea, la segunda posibilidad parece convenir mucho mejor con la doctrina de la Iglesia sobre la creación directa de cada alma. El hecho de que la nueva criatura, desde el primer instante de su existencia en el seno de la madre, tenga una singularidad corporal-anímica que se parece a la de los padres y que, sin embargo, constituye a su vez algo totalmente particular puede comprenderse en las dos perspectivas.

⁹²²* Véase a este respecto lo que dice el libro de Tobías (6, 17-21 y 8, 4 y ss.) acerca del matrimonio.

Ahora bien, conviene considerar además que desde el principio de su existencia el nuevo ser humano mismo es soporte de su ser, -aunque no sea todavía un soporte libre-consciente- y que comienza su desarrollo. Toma el alimento, crece y se configura. ¿El alma tampoco debería ya desde este momento recibir impresiones y comenzar su configuración? Los expertos no están de acuerdo sobre este punto; el buen sentido popular producido por la experiencia considera como un hecho establecido que el estado de ánimo de la madre entre la concepción y el nacimiento es de una importancia determinante para el destino del niño. No se podría sin embargo expresar como necesidad esencial ni esta proposición ni la contraria. El dogma no aborda directamente esta cuestión, pero contiene proposiciones que nos permiten sacar conclusiones a este respecto: si la Santísima Virgen, en el momento de su concepción, pudo ser exenta de la mancha del pecado original, entonces es en este momento cuando fue necesario situar la unión del alma con el cuerpo y el principio de la existencia humana.

Y si el ser del alma es un ser doble, configuración del cuerpo y "vida interior", podemos admitir, desde el principio de la concepción, una vida interior y una receptividad para impresiones. Este hecho está confirmado por la doctrina de la santificación de san Juan Bautista en el seno de su madre después del encuentro de su madre con la Santísima Virgen y por la narración de su estremecimiento de alegría en este evento⁹²³. Pero si existe una receptividad anímica -aunque se trate de su receptividad apática y todavía no de una recepción claramente consciente - así las más fuertes influencias naturales llegan cada vez del alma de la madre y por su mediación. Así como la entrega recíproca de los padres y su común voluntad de engendrar prepara la existencia del niño y sus "herramientas" para la existencia, de igual manera su crecimiento y su configuración corporal-anímica pide una entrega de amor de la madre frente al niño y la tarea de la maternidad. Encontramos el arquetipo de esto en el "fiat" de la Madre de Dios⁹²⁴. Es en este arquetipo donde está expresada la entrega de amor a Dios y a la voluntad divina, la voluntad propia de engendrar y la disposición de consagrar el cuerpo y el alma al servicio de la maternidad. ¿No es imposible concebir la relación de la Madre de Dios con su niño de otra manera más que a la manera de un amor que se une a él con toda la fuerza del alma? Ciertamente aquí esta relación podría presentarse de una manera diferente de aquella que se encuentra en las cor-

⁹²³* Lc 1, 41 y 44.

⁹²⁴* Lc 1, 38.

diciones habituales, puesto que esta alma del niño desde el [126] principio de su existencia estaba esclarecida por la luz de la razón y, por consiguiente, era capaz por su parte de una entrega y de una acogida libre y personal.

Pero el Hijo del hombre, que ha querido ser en todo hombre excepto en el pecado ¿no debía haber recibido del amor de su madre no solamente la carne y la sangre para la configuración de su cuerpo, sino también la nutrición del alma? Más todavía, ¿esto no debía constituir el sentido más profundo de la Inmaculada Concepción, el que la madre tuviera que ser totalmente limpia, a la que el más puro en cuerpo y alma quería en cuanto hijo suyo parecerse?

La maternidad de María es el arquetipo de toda maternidad; como ella, toda madre humana debería ser madre con toda su alma, para hacer penetrar toda la riqueza de su alma en la de su hijo. Mientras más ha recibido ella en sí de la esencia de su esposo en una entrega amorosa, tanto más también, por su mediación, la singularidad del Hijo será codeterminada por la del padre.

Un papel mediador entre el padre y el hijo subsiste igualmente en la madre frecuentemente hasta una época avanzada de la vida. El significado dominante de la maternidad con respecto a la paternidad humana, me parece ya expresada por el hecho de que Jesús nació de una madre humana, pero no quiso ser engendrado por ningún padre humano: todos los acontecimientos de su vida terrena tienen un significado simbólico, puesto que esta vida sólo ha sido vivida a causa de nosotros. Tenía que nacer como hombre para ser hombre de cuerpo y de alma. Pero si el cumplimiento de la voluntad del Padre Celestial debía constituir su alimento⁹²⁵, era necesario que su madre, cuya esencia debía ser su primer alimento, estuviese entregada con la fuerza entera de su alma a la voluntad del Padre Celestial.

Ahora creemos entender un poco mejor que el origen del hombre a partir de sus progenitores humanos lo haga semejante a ellos en su cuerpo y en su alma y que, sin embargo, pueda gloriarse de ser directamente un hijo de Dios y de llevar en su alma un sello divino propio irreplicable. Así se llega igualmente a entender hasta un cierto punto que la ruptura por la naturaleza humana debido a la culpa de nuestros primeros padres haya podido manifestarse de nuevo en los hijos. ¿Pero cómo entender que “todos los hombres pecaron” en *un solo* hombre?⁹²⁶ Sin embargo, se quiere manifestar más que el que todos

925 Jn 4, 34.

926 Rom 5, 12.

nosotros, que descendemos de la primera pareja humana llevamos en el mundo las consecuencias de su caída como mal hereditario innato. Pero el hecho de que la acción del primer padre sea atribuida a toda la humanidad, puesto que es su “cabeza”, sin que haya una participación personal en la culpa, no se deja admitir sin perjuicio para la libertad y la responsabilidad del hombre individual o para la justicia coercitiva de Dios. La solución, me parece, podría hallarse en el sentido de que Dios previó en el primer pecado todos los pecados futuros y en los primeros hombres nos vio a todos, a nosotros que “estamos bajo el pecado”⁹²⁷. Aquel de entre nosotros que quisiera acusar a nuestros primeros padres porque habrían atraído sobre nosotros el peso del pecado original, el Señor podría responder, como respondió a los acusadores de la mujer adúltera: “aquel de vosotros que no tenga pecado, puede tirarle la primera piedra”⁹²⁸. No podemos disculparnos so pretexto de que nos es más difícil a causa del pecado original, conservar la inocencia frente a la falta personal que a los hombres [127] en el estado original: si esto es más difícil, no es sin embargo imposible: tampoco hay después de la caída necesidad de pecado. Y por otra parte: ¿quién podría atreverse a afirmar de sí mismo que hubiera permanecido firme en donde los primeros hombres sucumbieron? Así tenemos que afirmar que hemos sido todos condenados en Adán y Eva, porque lo hemos merecido. Ellos han sido juzgados para todos nosotros, puesto que cada pecado personal es una adhesión a las solitudes de la serpiente, ya que la caída se renueva de generación en generación.

Pero la mirada del juez divino percibía al lado de la primera pareja humana y de todos aquellos que ella “representaba” una segunda pareja que no fue tocada por su sentencia: el *nuevo Adán* y la *nueva Eva*, Cristo y María. Él escuchó su “*Fiat voluntas tua!*”. *Fiat mihi secundum verbum tuum!*⁹²⁹ Cristo y María son los verdaderos primeros padres, los verdaderos arquetipos de la humanidad unida a Dios. Es Cristo —y no Adán— quien es el “primer nacido” de Dios y la cabeza de la humanidad. Es el primogénito no sólo como es el Hijo eterno de Dios, sino también —según lo veo— en cuanto Padre de los elegidos, en cuanto Verbo hecho hombre, cuyo camino sobre la tierra y la gloria se encontraban desde toda la eternidad en el plan de Dios. Cristo, el resucitado, el Rey de la gloria, es el arquetipo y la cabeza de la humanidad; la configuración final, a la que está orientado todo ser

927 Rom 3, 9.

928 Jn 8, 7.

929 Lc 1, 38.

humano y que le da su sentido. Si toda la creación estaba prefigurada en el Logos, entonces la humanidad estaba figurada allí en un sentido particular. Ahí está, en efecto el sentido del ser humano: en el hecho de que el cielo y la tierra, Dios y la creación se desposan en él: El cuerpo humano está constituido de las materias de la tierra; está unificado y configurado por el alma que en cuanto esencia espiritual-personal se encuentra más cerca de Dios que todos las hechuras o formaciones impersonales y es capaz de unirse a Él. No se podría concebir una unión más estrecha ni más fuerte de naturalezas separadas como la que se realizó en una persona por la encarnación del Verbo. Por ella la naturaleza humana —en primer lugar en Cristo mismo— está llena de vida divina, de una manera correspondiente a la voluntad divina: en virtud de su libertad personal, por la que Dios-hombre dispone de dos naturalezas, puede dejarse desbordar de la vida divina a la vida humana, pero puede también de temer este flujo. Por este flujo Cristo se hace desde el primer instante de su existencia humana un “espíritu dispensador de vida”. El “alma viva” del hombre natural tiene la fuerza de dar una configuración a las materias que están puestas a su disposición para la estructura de su cuerpo y de mantener y de animar esta unidad en su configuración durante cierto tiempo: tiene además su “ser interior” y la capacidad de recibir vida nueva de fuentes extrañas y experimentar por ello un crecimiento, un reforzamiento y una elevación de su propia vida. No tiene la fuerza desde sí misma, —sin el socorro de materias existentes— para configurar un cuerpo (un “cuerpo espiritual”) como el Espíritu Santo asumiendo las figuras sensibles en las que apareció a los hombres (la paloma y las lenguas de fuego), o como los ángeles asumiendo un cuerpo humano que les permite manifestarse sobre la tierra; no puede tampoco procurar al cuerpo terreno la [128] inviolabilidad y la inmortalidad que le son prometidas en la vida de gloria o engendrar por sí misma una nueva vida y comunicarla a otros.

Para todo esto es necesaria una fuerza divina creadora. Y es propia al alma de Cristo, porque sobreabunda en ella en razón de la divinidad con la que está unida. Por eso corrientes de agua viva brotan del alma de Cristo sobre su propio cuerpo vivo (que por eso no manifestó las propiedades de su cuerpo glorificado, porque la voluntad del Señor detuvo de una manera admirable el efecto natural de la unión de las dos naturalezas, para hacer posible la pasión y la muerte)⁹³⁰ y

930* Véase TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q.45, a.2, corp. (Ed. de la Asociación Académica Católica, t. 27, p. 243).

sobre cuerpo y alma de los que experimentaron en sí la maravillosa fuerza divina. La unión de las dos naturalezas en Cristo es el fundamento para la unión de los otros hombres con Dios. Por esta unión es Él el mediador entre Dios y los hombres, el “camino” fuera del cual nadie puede ir al Padre⁹³¹. ¿Se debe entender esto sólo respecto a la justificación que ha sido realizado por el Salvador y que ha llevado a los hombres caídos a Dios, o bien tiene ya una significación, independientemente de esto, para los hombres antes de la caída? La corriente principal de la tradición teológica se limita a la caída para justificar la Encarnación. Lo que se dice en el Credo —...qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis— permitiría una interpretación más amplia.

La *doctrina de la Iglesia sobre la justificación*, tal como está resumida por el Concilio de Trento, como resultado de las controversias con las herejías del siglo XVI⁹³², funda la *necesidad de la justificación* sobre el hecho de que

“habiendo perdido todos los hombres la inocencia en la prevaricación de Adán [cf. Rom 5,12; 1Cor 15, 22], [...] hasta tal punto eran esclavos del pecado [cf. Rom 6, 20] y estaban bajo el poder del diablo y de la muerte, que no sólo las naciones por la fuerza de la naturaleza [can.], mas ni siquiera los judíos por la letra misma de la ley de Moisés podían librarse o levantarse de ella, aun cuando en ellos de ningún modo estuviera extinguido el libre albedrío [can. 5], aunque sí atenuado en sus fuerzas e inclinado”⁹³³.

Por eso “no hubieran sido jamás justificados” si no hubieran sido regenerados en Cristo, puesto que esta regeneración les es concedida por el *mérito* de su *pasión* en virtud de la gracia que los hace justos⁹³⁴.

Por lo tanto, la justificación consiste *no solamente* en la *remisión de los pecados*, sino es “la santificación y la *renovación* del hombre interior por la libre aceptación de la gracia y de los dones que forman al hombre de injusto en justo y al enemigo en amigo, *aunque se hace en esperanza heredero de la vida eterna*” (Tito, III, 7)⁹³⁵.

931* Jn 14, 6.

932* Dz., 793 y ss. [1521 y ss.]

933* Op. cit., 793. [H. DENZINGER — P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum...*, Barcelona, 1999, n. 1521, pp. 487-488].

934* Op. cit., 795.

935* Op. cit., 799.

“La única causa formal es la justicia de Dios, no aquélla con que él es justo, sino aquélla con que nos hace a nosotros justos [can. 10 y 11], es decir, aquélla por la que, dotados por Él, somos renovados en el espíritu de nuestra mente [cf. Ef 4, 23] y no sólo somos reputados, sino que verdaderamente nos llamamos y somos justos [cf. 1Jn 3, 1], al recibir en nosotros cada uno su propia justicia [129], según la medida en que el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere [cf. 1Cor 12, 11] y según la propia disposición y cooperación de cada uno”⁹³⁶.

“Porque, si bien nadie puede ser justo sino aquél a quien se comunican los méritos de la pasión de nuestro Señor Jesucristo; esto, sin embargo, en esta justificación del impío, se hace al tiempo que, por el mérito de la misma santísima pasión, la caridad de Dios se derrama por medio del Espíritu Santo en los corazones [cf. Rom 5, 5] de aquéllos que son justificados y queda en ellos inherente [can. 11]. De ahí que, en la justificación misma, juntamente con la remisión de los pecados, reciba el hombre las siguientes cosas que a la vez se le infunden, por Jesucristo, en quien es injertado: la fe, la esperanza y la caridad”⁹³⁷.

De estos textos retendremos lo que concierne a nuestro contexto: Jesucristo, por su pasión y su muerte, ha expiado los pecados de todos los hombres y ha satisfecho la justicia divina. La naturaleza humana es el instrumento de esta reparación, puesto que ella hace posible la pasión y la muerte. Si la expiación tiene un valor suficiente —más bien un valor sobreabundante— es porque es la obra de una persona divina: así la expiación es infinita, y así como era infinita la ofensa hecha a Dios; y no puede ser remplazada por ninguna acción humana, incluso ni por todas las buenas obras de la humanidad entera.

Pero, ¿cómo entender que esta acción puede justificar a los hombres, liberarlos de su culpa? ¿Es un libre don de la misericordia divina? Ciertamente sí. Dios no está obligado a perdonar los pecados en nombre de los méritos de Cristo. Sin embargo, no se trata *solamente* de un don: es necesario que los hombres “que por el pecado se habrían apartado de Dios” y que, por la gracia de Cristo que se presenta *previniendo*, incitando y ayudando, están consagrados a la conversión y a la justificación:

“[...] se dispongan a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente [can. 4 y 5] a la misma gracia, de suerte que, al tocar

936* Op. cit., 799. [H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum...*, Barcelona, 1999, n. 1529, pp. 491].

937* Op. cit., 800. [H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum...*, Barcelona, 1999, n. 1530, pp. 491].

Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, ni puede decirse que el hombre mismo no hace nada en absoluto al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla; ni tampoco, sin la gracia de Dios, puede moverse, por su libre voluntad, a ser justo delante de Él”⁹³⁸...

“Ahora bien, se disponen para la justicia misma [can. 7 y 9] al mismo tiempo que, excitados y ayudados de la divina gracia, concibiendo la fe por el oído [cf. Rom 10, 17], se mueven libremente hacia Dios, creyendo que es verdad lo que ha sido divinamente revelado y prometido [can. 12-14] y, en primer lugar, que Dios, por medio de su gracia, justifica al impío, ‘por medio de la redención, que está en Cristo Jesús’ [Rom 3, 24]; al tiempo que entendiendo que son pecadores, del temor de la divina justicia, del que son provechosamente sacudidos [can. 8], pasan a la consideración de la divina misericordia, renacen a la esperanza, confiando que Dios ha de serles propicio por causa de Cristo, y empiezan a amarle como fuente [130] de toda justicia y, por ende, se mueven contra los pecados por algún odio y detestación [can. 9], esto es, por aquel arrepentimiento que es necesario tener antes del bautismo [cf. Act 2, 38]; al tiempo, en fin, que se proponen recibir el bautismo, empezar nueva vida y guardar los divinos mandamientos”⁹³⁹.

Por consiguiente, si el pecador penetra las intenciones de Dios y hace suyos los sentimientos divinos (hablando humanamente), entonces Dios puede percibir en Cristo a cada pecador arrepentido y aceptar la expiación de Cristo por todos los pecados. Pero conviene señalar que nuestra relación con Cristo es diferente de aquella que nos une a Adán: podríamos pecar sin la culpa de Adán, y cada uno de nosotros hubiera podido sucumbir en su lugar, pero sin Cristo no habríamos podido volver a Dios, y ninguno de nosotros sería capaz de obtener reparación en lugar de Cristo. Es un impulso de la gracia, —es decir, un acto divino del cual ningún hombre es capaz (sólo como instrumento de la gracia puede servir el hombre)—, que en el camino hacia Dios nos llama al arrepentimiento, a la penitencia, a la expiación y la unión fiel con el Salvador. Debemos esta gracia preparatoria a los méritos de Cristo. Y puesto que estos méritos son sobreabundantes, también lo es la misericordia de Dios para con los pecadores: Cristo no puede solamente, por una llamada de la gracia, despertarnos y

938* Op. cit., 797. [H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum...*, Barcelona, 1999, n. 1525, pp. 489].

939* Op. cit., 798. [H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum...*, Barcelona, 1999, n. 1529, pp. 491].

librarnos del peso del pecado, sino que puede hacernos *justos*, es decir, *santos*: llenarnos de vida divina y conducirnos al Padre celestial como hijos suyos. Por la justificación somos de nuevo hijos de Dios, tal como los hombres lo eran antes de la caída.

Ahora seguimos preguntando: ¿a quién debían los primeros hombres su cualidad de hijos de Dios? Esta cualidad era un don de Dios y, como todo don de Dios—era un don de la Trinidad, y por tanto también del Hijo. ¿Pero les fue dada a los hombres independientemente de la naturaleza humana de Cristo? Me parece que no se podría conciliar esta suposición con la idea de “un Cristo, cabeza y cuerpo” que en la teología de san Pablo ocupa un lugar tan dominante y precisamente ejerce en nuestra época una tan profunda influencia. Si Cristo es la “cabeza” de la humanidad redimida y si la vida de la gracia derrama de Él sobre todos los redimidos, entonces también los primeros padres pertenecen a los miembros del cuerpo místico. Y si fueron “redimidos”, librados del pecado *por* la pasión de Cristo, pero *antes de su* realización temporal, —según la doctrina de la Iglesia murieron en la gracia, aunque hayan sido admitidos a la bienaventuranza solamente después de la muerte de Cristo en la Cruz—, estaban ya también en posesión de la gracia del estado originario, en cuanto miembros del cuerpo místico de Cristo antes de la Encarnación. Más todavía, tal vez no sea demasiado aventurado decir que en cierto sentido la creación del primer hombre debe ser considerada ya como un comienzo de la encarnación de Cristo. Ciertamente que en Dios hecho hombre habita no solamente toda la plenitud de la divinidad, sino también toda la plenitud de la humanidad. Me parece que tal es el sentido del cuerpo místico de Cristo: no hay nada humano —fuera del pecado— que no haya pertenecido a la unidad de vida de este cuerpo: aun el pecado se realiza en los miembros de este cuerpo, aunque como algo que no viene de la cabeza y hace de ellos miembros muertos. La vida de la gracia se derrama en los miembros, porque están [131] ya *por naturaleza* unidos a la cabeza y son capaces —en cuanto esencias espirituales y en virtud de su libre abrirse— de acoger en sí su vida divina.

La unión de la cabeza y los miembros posee un triple fundamento: está fundada en la *naturaleza*, en la *libertad* y en la *gracia*. Toda la humanidad es la humanidad de Cristo —aunque esté ligada también a la persona del Verbo divino de una manera diferente como la naturaleza individual que ha recibido al nacer de la Virgen— y la humanidad inicia su existencia en el primer hombre. Vamos a tratar de entender la relación entre Adán y Cristo. El primer hombre, como toda cri-

tura, tiene su arquetipo en el Verbo divino. Es —como todo hombre— en cuanto persona espiritual, una imagen de Dios más perfecta que todas las criaturas impersonales y es capaz de una unión personal con Dios. Está, además —así como cada hombre— en una relación particular con Cristo hecho *hombre*; pero su relación *particular* con Cristo lo distingue de todos los demás hombres: debería ser el *representante de Cristo* en cuanto cabeza de la humanidad. Debemos admitir que ningún hombre posterior se ha asemejado tanto como Adán, por naturaleza, al hombre Jesús (no podemos incluir a la Madre de Dios en esta comparación, porque ella está ligada a su Hijo de una manera diferente y única).

Lo que distingue al hombre-Cristo de todos los demás y hace de él la “cabeza” de la humanidad, no es solamente que Él haya sido exento de todo pecado, sino lo que hemos querido expresar en la frase siguiente: “toda la plenitud de la humanidad” estaba en él. Toda la esencia específica de la humanidad se encontraba en Él plenamente realizada, y no sólo en parte como en los otros hombres. De su plenitud hemos recibido todos: no solamente “gracia por gracia”⁹⁴⁰, sino también ya nuestra naturaleza a fin de que imitemos, cada uno en su singularidad, al arquetipo, de la misma manera que cada miembro de una misma viva unidad configurada encarna a su manera la esencia del todo y que todos los miembros reunidos constituyen este todo. Esto hace la figura del Salvador tal como los Evangelios la han trazado en una fidelidad simple, tan llena de misterios e inagotable. Cristo es “enteramente hombre” y por esta razón precisamente no es idéntico a ningún otro hombre. No es comprensible en cuanto “carácter” como Pedro o Pablo. Por eso toda tentativa de “acercarnos” al Señor por un retrato de su vida y por su carácter a la manera de una biografía moderna, se traduce en un empobrecimiento, la fijación de un punto de vista parcial, si no además una desfiguración y falsificación. Así la plenitud de la humanidad es real de una doble manera: en la persona de Cristo y en el género humano; en la persona de Cristo está velada durante su vida terrena, pero está descubierta y radiante en la gloria del Cristo resucitado, sentado a la derecha del Padre.

En él toda la especie humana estaba realizada, no solamente según una parte como en los demás hombres. Creó al hombre según la imagen que quiso él mismo realizar en algún momento en su propia persona. Adán poseía en su naturaleza intacta la imagen más pura de este

arquetipo y, además, estaba dotado de la fuerza generadora necesaria para generar una descendencia que en su totalidad debía realizar una imagen más completa. En él la divinidad y la humanidad no estaban unidas en [132] una sola persona como en Cristo. Pero estaba unido a Cristo por la gracia (como una persona puede estar unida a otra) y elevado hasta la participación de la vida divina. En este vínculo se encuentran la libre descendencia de Dios y la libre entrega del hombre que se eleva libremente: puesto que Adán poseía un conocimiento de Dios y de las criaturas más perfecto que los hombres después de la caída y una voluntad todavía no debilitada, podemos, pues, representarnos la primera aceptación de la gracia en él como una aceptación enteramente consciente y libremente consentida (no como ahora la aceptación de la gracia santificante en el bautismo de los niños; debemos más bien compararla con la santificación de los espíritus puros creados); podemos también admitir en Adán un conocimiento de Cristo en cuanto cabeza futura, a la vez divina y humana, del género humano y en cuanto Hijo de Dios hecho carne, y por eso podemos igualmente suponer su adhesión a la llamada de la gracia en cuanto unión con el hombre-Dios y su consentimiento voluntario a su propia misión en cuanto padre originario que debe generar la humanidad para Cristo y en el nombre de Cristo. Por el contrario, el conocimiento del *Redentor* no hay que colocarlo antes del "conocimiento del bien y del mal"⁹⁴¹, que en primer lugar se relacionaba con la caída, y es debido a la revelación que está unida al castigo después de la caída⁹⁴².

Si podemos reconocer en Adán una riqueza más grande en dones naturales y en dones de gracia que en todos sus descendientes (excepción hecha del "Hijo del hombre" y de su Madre), sin embargo, no podemos atribuirle toda la plenitud como a Cristo: puesto que sólo el hombre-Dios iba a traer lo que en Adán no había hecho más que comenzar.

El hecho de que Adán tuvo necesidad de una compañera para completarlo y de que los dos estaban destinados a generar una raza de hombres, ahí está el signo, me parece, de que Adán el sólo no encarnaba en sí mismo la plenitud de la humanidad, sino que debía encontrar su realización en la raza entera. Cristo no engendra según la carne, porque es el Creador anterior a todo tiempo, y el que da plenitud en el tiempo. Si nació en el tiempo y como un descendiente de Adán, a la

941 Gn 3, 5.

942* [Cf.] Gn 3, 15.

manera de todo hombre, sin embargo su ser hombre no es recibido como el de todos los hijos del hombre: no ha sido "arrojado en la existencia" como todos los demás, sino que vino al mundo porque lo quiso y cuando lo quiso, igual que murió porque lo quiso y cuando lo quiso. Y todo ser humano antes y después de su vida terrena está subordinado a su ser y es llamado por su ser como causa final. Pero por que Dios, que nos "creó sin nosotros, no ha querido salvarnos sin nosotros"⁹⁴³, hizo depender de nuestro libre consentimiento y de nuestra libre cooperación no solamente la aceptación de la gracia santificante en nosotros, sino también la encarnación del Salvador, del que fluye la gracia a nosotros. Esta cooperación consistió en el Antiguo Testamento en la espera llena de fe del Mesías prometido, en el cuidado de la descendencia en razón de esta promesa y en la preparación de los caminos del Señor por la observación fiel de sus mandamientos y el fervor desplegado en su servicio: todo esto encuentra su coronomamiento y su expresión más perfecta en el *fiat!* de la Virgen, y su continuación en toda acción destinada a extender el reino de Dios [133] trabajando por su propia salvación así como por la salvación de los demás. Es, pues, por la acción combinada de la naturaleza, de la libertad y de la gracia como se edificó el cuerpo vivo de Cristo. Cada hombre particular es creado para ser un miembro de este cuerpo vivo: por eso, ya por naturaleza, ninguno es idéntico a otro —estas reflexiones sobre el cuerpo místico han sido introducidas aquí para comprender el sentido del ser singular del hombre—, sino cada uno es una variación de la esencia común a todos, una unidad propia de configuración y al mismo tiempo una parte de una configuración total. Pero depende de la esencia humana que cada individuo y la raza entera primeramente pueden desarrollarse en un tiempo en aquello que por su naturaleza está determinado; y que este desarrollo está ligado a la libre colaboración de cada individuo y a la acción combinada de todos. La corrupción de la naturaleza después del pecado original es el fundamento de que un desarrollo puro y un actuar puro de la voluntad conforme a su sentido sólo son posibles por la gracia de la redención. Esta gracia abre además el camino a la realización a la cual tiende originalmente el ser humano natural: a la participación de la vida divina en la libre entrega personal. La humanidad redimida y unida en Cristo y por Cristo es el templo en el cual mora la Divinidad Trinitaria.

943 SAN AGUSTÍN, Sermo 169, 11, 13: "Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te" (PL, Migne, 38, col. 923).

Se ha tratado aquí del cuerpo místico de Cristo en el sentido restringido. Es posible concebir este cuerpo místico en su sentido más amplio. Santo Tomás llama a Cristo -esto es, no solamente según su divinidad, sino también según su humanidad- la "cabeza de los ángeles", porque los ángeles y los hombres están orientados hacia un mismo fin, a saber, al disfrute de la gloria divina, y constituyen así un solo cuerpo vivo. Dice que Cristo es la cabeza de este cuerpo vivo, colocado por Dios Padre (según Ef 1, 20) no solamente por encima de todos los hombres, sino por encima de las potencias, de los principios, de las virtudes y de las dominaciones⁹⁴⁴. Podemos ir más allá todavía y entender bajo el cuerpo místico la creación entera: según el orden natural, puesto que todo ha sido creado a imagen del Hijo de Dios y puesto que ha entrado por su encarnación en el conjunto de la creación: según el orden de la gracia, ya que la gracia de la cabeza fluye con profusión en todos los miembros: no sólo en los hombres, sino también en todas las criaturas. Igual que en la caída del hombre toda la naturaleza inferior al hombre ha sido también comprometida, igualmente debe ser también renovada con el hombre por la redención. En lo que concierne a los ángeles, no se podría hablar de *redención*, puesto que no hay para ellos ningún retorno después de la caída, sin embargo, se puede decir que los ángeles que pudieran permanecer fieles por la gracia que Cristo les mereció y a Él le deben su gloria.

Sin menoscar este justificado sentido amplio, se puede y se debe, sin embargo, hablar de la humanidad en cuanto cuerpo místico de Cristo en el sentido estricto. Pues, la humanidad es la puerta por la que el Verbo de Dios entró en la creación, la naturaleza humana lo recibió y únicamente con los hombres, no con la naturaleza inferior ni con los ángeles, fue como se unió a la unidad de una relación de pro-cedencia. En cuanto cabeza de la humanidad, que une en sí lo superior y lo inferior, [134] Cristo es la cabeza de toda la creación.

APÉNDICE I

EL CASTILLO INTERIOR

[I. ANÁLISIS DE LA OBRA DE SANTA TERESA]*

[134]

Ya que he usado¹ el término "*Castillo interior*"² refiriéndome a la principal obra mística de nuestra madre Santa Teresa de Jesús, ahora quisiera decir cómo mis explicaciones sobre la estructura del alma humana conectan con esa obra de la Santa. El objetivo fundamental es netamente diverso. En nuestro contexto tenemos que afrontar el intento puramente teórico de indagar en la constitución graduada de los seres las notas específicas del ser humano, en el cual entra la definición del alma como centro de todo ese edificio físico-psíquico-espiritual que llamamos "hombre". Pero no es posible ofrecer un cuadro preciso del alma -ni tan siquiera de forma somera y deficiente- sin llegar a hablar de lo que compone su vida íntima. Para ello, las experiencias fundamentales sobre las que hemos de basarnos son los testimo-

* Ya advertimos en la nota introductoria a "Ser finito y ser eterno" que este apéndice "El castillo interior" (en traducción de Francisco Javier Sancho) ya quedó publicado en el tomo V; aquí volvemos a publicarlo, pues éste es el lugar correspondiente, pero lo presentamos en un cuerpo de letra más pequeño. Respecto a otros detalles véase la mencionada nota introductoria.

1* Cf. [*Ser finito y ser eterno*,] capítulo 7, § 3. [Edith cita en este apéndice los textos teresianos según el cuarto tomo edición alemana del editor Pustet; nosotros reproducimos las citas de Teresa según las ediciones españolas actuales].

2 En las ediciones alemanas el *Castillo interior* de santa Teresa ha sido traducido por *Seelenburg* (literalmente *Castillo del alma*). Es la expresión que usa Edith como título de este escrito. Lo transcribimos según el título español de la obra teresiana.

nios de los grandes místicos de la vida de oración. Y en tal calidad, el "Castillo interior" es insuperable: ya sea por la riqueza de la experiencia interior de la Autora, que cuando escribe ha llegado al más alto grado de vida mística; ya sea por su extraordinaria capacidad de expresar en términos inteligibles sus vivencias interiores, hasta hacer claro y evidente lo inefable, y dejarlo marcado con el sello de la más alta veracidad; ya sea por la fuerza que hace comprender su conexión interior y presenta el conjunto en una acabada obra de arte.

El objetivo de la Santa es religioso-práctico. Ella recibió de sus confesores el encargo de escribir sus experiencias de oración. Lo cumple pensando que el escrito serviría únicamente a sus hijas las carmelitas. Escribe, por tanto, con el deseo de ayudarlas en la oración y animarlas en el camino de la perfección. También con la esperanza de hacerles comprensible lo que muchas de ellas, quizás, ya habían experimentado —pues la Santa sabía que en sus conventos no eran raras las gracias místicas—, y de ese modo quiere librarlas de las ansias y confusiones que ella misma había tenido que combatir por falta de un buen guía espiritual.

Habla con plena libertad, como una madre a sus hijas. Intercala exhortaciones. Las incita a alabar a Dios por las maravillas que El obra en las almas. Con frecuencia introduce reflexiones ocasionales, para prevenir las contra ciertos peligros. Todo eso corresponde a su principal objetivo. Pero al lector que se acerca a la obra con la intención de estudiar lo profundo del alma le parecerán florituras. Y, sin embargo, también él se aprovechará de ello.

Para la Santa, no era posible dar a entender los sucesos que acaecen en el interior del hombre, sin antes aclararse a sí misma en qué consiste exactamente ese mundo interior. Para ello se le ocurrió la feliz imagen de un castillo con muchas moradas y aposentos. Al *cuervo* lo describe como el *muro que cerca el castillo*. A los sentidos y potencias espirituales (memoria, entendimiento y voluntad), a veces como vasallos, a veces como [135] centinelas, o bien simplemente como moradores del castillo. El alma, con sus numerosos aposentos, se asemeja al cielo, en el cual "hay muchas moradas"³. Y "que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice El tiene sus deleites"⁴. Las moradas no hay que imaginarlas en fila, una detrás de otra, ... sino poned lo ojos en el centro, que es la pieza adonde está el rey, y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es adonde está el rey, y considerad como todo lo sabroso cercan. Así acá, en rededor de esta pieza están muchas, y encima, lo mismo. Porque las cosas del alma siempre se han de considerar con plenitud y anchura y grandeza, pues no le levantan nada, que capaz es de mucho más que podremos considerar..."⁵.

³ Cf. Jn 14, 2. La Santa no lo expresa, pero ciertamente es posible que este texto bíblico haya llevado a la Santa a tomar esta imagen del castillo.

⁴* 1M 1, 1.

⁵* 1M 2, 8.

Fuera del mundo de las murallas que rodean el castillo, se extiende el mundo exterior; en la estancia más interior habita Dios. Entre estos dos (que, como es obvio, no han de entenderse espacialmente), se hallan las seis moradas que circundan la más interior (la séptima). Pero los moradores que andan por fuera o que se quedan junto al muro de cerca, no saben nada del interior del castillo. Cosa ésta realmente extraña; es una situación patológica, que uno no conozca su propia casa. Pero, de hecho, hay muchas almas así, "...tan enfermas y mostradas a estarse en cosas exteriores, que no ha remedio ni parece que pueden entrar dentro de sí; porque ya la costumbre la tiene tal de haber siempre tratado con las sabandijas y bestias que están en el cerco del castillo, que ya casi está hecha como ellas..."⁶. Así estas almas han desaparecido a rezar. Y, sin embargo, "la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración"⁷. Pues para que la oración merezca tal nombre, uno ha de advertir "con quién había y lo que pide y quién es quien pide y a quién"⁸.

Por eso la *primera morada*, a la que se entra a través de la puerta, es el *conocimiento de sí mismo*. No se pueden levantar los ojos a Dios sin ser conscientes de la propia baja. El conocimiento de Dios y el conocimiento propio se sostienen mutuamente. Mediante el propio conocimiento nos acercamos a Dios. Por eso nunca es superfluo, ni siquiera cuando se ha llegado a las moradas internas.

Por otro lado, "...jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios; mirando su grandeza, acudamos a nuestra baja; y mirando su limpieza, veremos nuestra suciedad; considerando su humildad, veremos cuán lejos estamos de ser humildes"⁹. Y como en esta primera estancia el alma está todavía muy lejos de Dios, ocurre que "en estas moradas primeras aún no llega casi nada la luz que sale del palacio donde está el Rey"¹⁰. O más bien: el alma no puede ver la luz por "tantas cosas malas de culebras y víboras y cosas emponzoñosas que entraron con él"¹¹. El alma está aún tan entredada en las cosas de este mundo que no puede reflexionar sobre sí misma, sin pensar a la vez en las cosas que la tienen sujeta. Por eso la luz se oscurece para ella. [136] No nota la presencia de Dios, ni siquiera cuando habla con El, y rápidamente es empujada hacia afuera.

⁶* 1M 1, 6. El editor [alemán] entiende por estos animales las pasiones y malas costumbres del alma; ya que se hallan fuera del castillo y desde allí penetran en las moradas exteriores, podría tratarse más bien de tentaciones que proceden del trato con el mundo.

⁷ 1M 1, 7.

⁸ 1M 1, 7.

⁹* 1M 2, 9.

¹⁰* 1M 2, 14.

¹¹ 1M 2, 14.

A diferencia de la primera, la *segunda morada* se caracteriza porque aquí el alma ya percibe ciertas "*llamadas de Dios*". No se trata de voces interiores, que se hagan sentir en el alma misma, sino de reclamos que le vienen desde fuera y que ella percibe como un mensaje de Dios: como las palabras de un sermón, o pasajes de un libro que parecerían dichos o escritos precisamente para ella, enfermedades y otros "casos providenciales". El alma vive todavía en y con el mundo; pero estas llamadas penetran en su interior y la invitan a entrar dentro de sí. (Surge la pregunta: ¿qué cosa puede mover a ese hombre totalmente "exteriorizado", a entrar por la puerta de la oración, cuando aún no percibe tales llamadas? La Santa no nos lo explica. Sospecho que ella lo encuentra obvio para el hombre que, por su educación religiosa, está ya habituado a orar en ciertos momentos, y por otro lado está suficientemente instruido en las verdades de la fe para pensar en Dios cuando reza).

En las *terceras moradas* se encuentran las almas que han acogido de corazón las llamadas de Dios, y se esfuerzan *constantemente*, por *ordenar su propia vida conforme a la voluntad divina*: se guardan con cuidado de todo pecado incluso de los veniales; se dedican con regularidad a la oración, a las prácticas de penitencia, y a las obras buenas. Cuando son probadas con duras pruebas, éstas sirven para demostrarles que todavía están fuertemente apegadas a los bienes de la tierra. Y si por su buena voluntad son frecuentemente agraciadas con *consolaciones*, éstas consisten todavía en sentimientos totalmente naturales: como *lágrimas* de arrepentimiento, devociones sensibles en la oración, satisfacción por las obras buenas realizadas.

Lo expuesto hasta aquí indica el camino "natural" y "normal" del alma hacia sí misma y hacia Dios. Con ello no se quiere decir que hasta este punto no entre en juego lo sobrenatural. Al contrario, cualquier impulso que mueva al hombre a entrar en sí mismo y lo encamine hacia Dios, debe ser visto como efecto de la gracia, aun cuando proceda de hechos y motivos naturales. Pero lo que hasta este punto el alma conoce de Dios y de las propias relaciones con El, proceden de la fe, y la fe viene "del oído". Hasta aquí el alma no ha experimentado nada de la presencia de Dios en su interior. Sólo cuando suceda esto se podrá hablar de gracia "extraordinaria" o "mística". Esto comienza en las *cuartas moradas*.

En vez de los "*contentos*" que "comienzan de nuestro natural mismo y acaban en Dios"¹² —sentimientos que sustancialmente no se diferencian de los que nos deparan las cosas terrenas—, sobrevienen "gustos" que "comienzan de Dios y siéntelos el natural y goza tanto de ellos como goza los que tengo dichos y mucho más"¹³. La Santa los llama también *oración de quietud*, porque brotan sin ningún esfuerzo propio.

12* 4M 1, 4.
13 4M 1, 4.

Los contentos los procuramos "con los [137] pensamientos, ayudándonos de las criaturas en la meditación y cansando el entendimiento"¹⁴. Se los ilustra con el símil del agua que "por muchos arcauces y artificio" y con gran ruido es llevado hasta un pilón. Hay otra fuente (el alma en la oración de quietud) a la que "viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios, y así cuando Su Majestad quiere hacer al alma alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos, yo no sé hacia donde ni cómo ... ni aquel contento y deleite se siente como los terrenos en el corazón —digo en su principio, que después todo lo hinche—, vase revertiendo esta agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo; que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros; que cierto, como verá quien lo hubiere probado, todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad"¹⁵. Es agua que brota de una arcana profundidad, "del centro del alma"¹⁶. El alma siente "una fragancia ... como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes: ni se ve la lumbre, ni adonde está; mas el calor y humo oloroso penetra toda el alma..."¹⁷.

"Calor" y "fragancia" son sólo imágenes para reflejar una "más delicada cosa". "No es esto cosa que se pueda antojar, porque por diligencias que hagamos no lo podemos adquirir, y en ello mismo se ve no ser de nuestro metal, sino de aquel purísimo oro de la sabiduría divina. Aquí no están las potencias unidas (con Dios), a mi parecer, sino embebidas (en El) y mirando como espantadas qué es aquello"¹⁸.

La preparación para la oración de quietud, es "un *recogimiento* que también me parece sobrenatural, porque no es estar en oscuro ni cerrar los ojos, ni consiste en cosa exterior, puesto que, sin quererlo, se hace esto de cerrar los ojos y desear soledad; y sin artificio"¹⁹. "...los sentidos y cosas exteriores parece que van perdiendo cada vez más de su derecho, porque el alma vaya cobrando el suyo, que tenía perdido. Dicen que 'el alma se entra dentro de sí' y otras veces que 'sube sobre sí' ..."²⁰. Los sentidos y potencias del alma "que son la gente de este castillo..." se habían ido fuera pasándose a un pueblo extraño, enemigo del bien de este castillo"²¹.

Transcurren días y años, hasta que por fin, viendo su perdición, se han ido acercando al castillo sin lograr entrar dentro; ya no son traidores, y mero-vagar fuera de casa.

14* 4M 2, 3.
15* 4M 2, 4.
16* 4M 2, 5.
17* 4M 2, 6.
18* 4M 2, 6.
19 4M 3, 1.
20* 4M 3, 1-2.
21 4M 3, 2.

"Visto ya el gran Rey, que está en la morada de este castillo, su buena voluntad, por su gran misericordia quiérellos tomar a El y como buen pastor, con un silbo tan suave que aún casi ellos mismos no lo entienden, hace que conozcan su voz y que no anden tan perdidos, sino que se tornen a su morada, y tiene tanta fuerza este [138] silbo del pastor, que desamparan las cosas exteriores en que estaban enajenados, y métense en el castillo ... Porque para buscar a Dios en lo interior (que se halla mejor y más a nuestro provecho que en las criaturas...), es gran ayuda cuando Dios hace esta merced"²².

No se piense que este interiorizarse se adquiere con el entendimiento "procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación, imaginándole en sí ...; lo que digo es en diferente manera, y ... algunas veces, antes que se comience a pensar en Dios, ya esta gente está en el castillo, que no sé por dónde ni cómo oyó el silbo del pastor, que no fue por los oídos —que no se oye nada—; mas siéntese notablemente un encogimiento suave a lo interior, como verá quien pasa por ello..."²³.

Como depende solamente de Dios el poner a un alma en esta quietud cuando él quiere y como quiere, la Santa avisa insistentemente que no se ataje arbitrariamente la actividad del entendimiento y de la imaginación. Las potencias deben emplearse en Dios, con su propio esfuerzo, mientras puedan actuar libremente. Lo contrario serviría sólo para procurar sequedad al alma, que se dañaría a sí misma con sus propios forcejeos, sumergiéndola en la agitación a la imaginación y entendimiento, descuidando "lo más sustancial y agradable a Dios", es decir, "que nos acordemos de su honra y gloria y nos olvidemos de nosotros mismos y de nuestro provecho y regalo y gusto. Pues ¿cómo está olvidado de sí el que con mucho gusto y cuidado está, que no se osa bullir, ni aun deja a su entendimiento y deseos que se bullan a desear la mayor gloria de Dios, ni que se huelguen de la que tiene?"²⁴.

"Cuando Su Majestad quiere que el entendimiento cese, ocúpale por otra manera y da una luz en el conocimiento tan sobre la que podemos alcanzar (con nuestro conocimiento natural), que le hace quedar absorto, y entonces, sin saber cómo, queda muy mejor enseñado que no con todas nuestras diligencias para echarle más a perder..."²⁵ "Lo que entiendo que más conviene que ha de hacer el alma que ha querido el Señor meter a esta morada es ... que sin ninguna fuerza ni ruido procure atajar el discurrir del entendimiento, mas no el suspenderle ni el pensamiento..."²⁶.

El efecto de esta oración es "un dilatamiento o ensanchamiento del alma a manera de como si el agua que mana de una fuente no tuviese corriente,

22* 4M 3, 2-3.
23* 4M 3, 3.
24 4M 3, 6.
25* 4M 3, 6.
26* 4M 3, 7.

sino que la misma fuente estuviese labrada de una cosa que mientras más agua manase más grande se hiciese el edificio"²⁷.

Mientras que el alma en la oración de quietud está "como en sueños", "porque así parece está el alma como adormecida, que ni bien parece está dormida ni se siente despierta"²⁸, no sucede lo mismo en las *moradas quintas* al entrar en la "oración de unión": [139] está "aquí, con estar todas dormidas, y bien dormidas, a las cosas del mundo y a nosotras mismas (porque en hecho de verdad se queda como sin sentido aquello poco que dura"²⁹, que no hay poder pensar, aunque quieran), aquí no es menester con artificio suspender el pensamiento hasta el amar —si lo hace— no entiende cómo, ni qué es lo que ama ni qué querría; en fin, como quien de todo punto ha muerto al mundo para vivir más en Dios"³⁰. El cuerpo está como sin vida; las potencias del alma en reposo. "Todo su entendimiento se querría emplear en entender algo de lo que siente y, como no llegan sus fuerzas a esto, quédase espantado de manera que, si no se pierde del todo, no inenea pie ni mano, como acá decimos de una persona que está tan desmayada que nos parece está muerta"³¹. "Aquí ... ni hay imaginación ni memoria ni entendimiento que pueda impedir este bien"³².

Ni siquiera el demonio puede entrar para hacer daño. "Porque está Su Majestad tan junto y unido con la esencia del alma, que no osará llegar ni aun debe de entender este secreto. Y está claro: pues dicen que no entiende nuestro pensamiento, menos entenderá cosa tan secreta que aún no la fia Dios de nuestro pensamiento Así queda el alma con tan grandes ganancias, por obrar Dios en ella sin que nadie le estorbe, ni nosotros mismos"³³.

Durante el breve espacio de la unión, el alma no comprende lo que le ocurre, pero "fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que cuando torna en sí en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella. Con tanta firmeza le queda esta verdad, que aunque pase años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida ni puede dudar que estuvo"³⁴. El alma jamás ve este secreto misterio mientras se realiza en ella, pero "lo ve después claro; y no porque es visión, sino una certidumbre que queda en el alma, que sólo Dios la puede poner"³⁵. La Santa llegó así, por el camino de la propia experiencia interior, a descubrir una verdad de fe que ignora-

27* 4M 3, 9.

28 5M 1, 3.

29* Cf. 5M 2, 7, dice la Santa que nunca dura media hora.

30* 5M 1, 3-4.

31* 5M 1, 4.

32 5M 1, 5.

33* 5M 1, 5.

34* 5M 1, 9.

35* 5M 1, 10.

ba hasta ese momento: "que Dios está en todas las cosas por presencia y potencia y esencia"³⁶, y que esto es algo bien diverso de la inhabitación divina por medio de la gracia.

Imposible querer entrar en esta "bodega"³⁷ por el propio esfuerzo. "Su Majestad nos ha de meter y entrar El en el centro de nuestra alma"³⁸. Pero el alma es capaz de realizar, con sus propias fuerzas, un trabajo preparativo.

Esto será explicado mediante la graciosa imagen del gusano de seda: como el óvulo pequeño y yerto, con el calor adquiere vida y comienza a alimentarse con las hojas de la morera, y lo mismo que el gusano se hace mayor y fuerte, y de sí va sacando la seda y construyendo la casa en que muere para transformarse en una linda [140] y blanca mariposa, así se realiza la vida del alma, "cuando con la calor del Espíritu Santo se comienza a aprovechar del auxilio general que a todos nos da Dios, y cuando comienza a aprovecharse de los remedios que dejó en su Iglesia"³⁹.

Esos medios son tanto "las confesiones como ... las buenas lecciones y sermones, que es el remedio que un alma que está muerta en su descuido y pecados y metida en ocasiones puede tener. Entonces comienza a vivir y vase sustentando en esto y en buenas meditaciones, hasta que está crecida"⁴⁰. Después comienza el alma a construir la casa en que debe morir. "Esta casa querrá dar a entender aquí que es Cristo"⁴¹, según la palabra del Apóstol: "vosotros estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando Cristo, vuestra vida, aparezca, apareceréis también vosotros con él en la Gloria"⁴².

Parecerá extraño que Dios mismo sea nuestra morada, y que nosotros seamos capaces de edificarla. Pero esto no debemos entenderlo como si pudiéramos nosotros "quitar de Dios ni poner"⁴³. Nosotros "podemos, no quitar de Dios ni poner, sino quitar de nosotros y poner, como hacen estos gusanitos"⁴⁴. "quitando nuestro amor propio y nuestra voluntad, el estar así-das a ninguna cosa de la tierra, poniendo obras de penitencia, oración, mortificación, obediencia, todo lo demás que sabéis"⁴⁵; "que no habremos acabado de hacer en esto todo lo que podemos, cuando este trabajillo, que no es nada, junto Dios con su grandeza y le dé tan gran valor que el mismo Señor sea el premio de esta obra. Y así como ha sido el que ha puesto la mayor

36 Cf. Relación 54.

37* Cf. Cant 2, 4.

38 5M 1, 13.

39 5M 2, 3.

40* 5M 2, 3.

41* 5M 2, 4.

42* Col 3, 3-4.

43 5M 2, 5.

44 5M 2, 5.

45* 5M 2, 6.

costa, así quiere juntar nuestros trabajillos con los grandes que padeció Su Majestad y que todo sea una cosa"⁴⁶.

Y como del capullo del gusano de seda sale la pequeña mariposa, así ocurre con nuestra alma: "cuando está en esta oración bien muerto está al mundo ... y cuál sale de aquí, de haber estado un poquito metida en la grandeza de Dios y tan junta con El ... Yo os digo de verdad que la misma alma no se conoce a sí"⁴⁷. Se despierta en ella un irresistible deseo de alabar a Dios y de sufrir por El. Tiene ansias de penitencias y soledad. Le brotan "deseos grandísimos ... de que todos conociésen a Dios; y de aquí le viene una pena grande de ver que es ofendido"⁴⁸. Y si bien "con no haber estado más quieta y sossegada en (toda) su vida", vive ahora un extraño desasosiego. Porque una vez que ha gustado de tal paz, —especialmente si esta gracia se le concede con frecuencia—, todo lo que ve en la tierra le descontenta. "Todo se le hace poco cuanto puede hacer por Dios, según son sus deseos ...; el atamamiento con deudos, u amigos, u hacienda (que ni le bastaban actos ni determinaciones ni querer apartar ...) ya se ve de manera que le pesa estar obligada ...: Todo le cansa, porque ha probado ya que el verdadero descanso no le pueden dar las criaturas"⁴⁹.

En la unión, Dios la ha marcado con su sello. Y "para que esta alma ya [141] se conozca por suya, Dios le da lo que tiene, que es lo que tuvo su Hijo en esta vida"⁵⁰. Esto es, el deseo de partir de esta vida, por nadie sentido tan intensamente como por el Hijo de Dios. Y a la vez, el amor a las almas, y el deseo de salvarlas, que a El le ocasionaron sufrimientos tan insoportables que en su comparación la muerte y las penas que la precedieron le parecieron cosa de nada.

Este deseo de hacer la voluntad de Dios y trabajar por la salvación de las almas, incluso por la propia, es el mejor fruto de la unión. Y esta es también asequeble a aquellos "a los que el Señor no da cosas tan sobrenaturales"⁵¹; la Santa lo asegura para consuelo de los mismos: "pues la verdadera unión se puede muy bien alcanzar, con el favor de nuestro Señor, si nosotros nos esforzamos a procurarla, con no tener voluntad sino atada con lo que puede la voluntad de Dios"⁵². Lo más valioso de "la otra unión regalada" es "por proceder de esta que ahora digo y por no poder llegar a ella, si no es muy cierta la unión de estar resignada nuestra voluntad en la de Dios"⁵³.

46 5M 2, 5.

47* 5M 2, 7.

48* 5M 2, 7.

49* 5M 2, 8.

50* 5M 2, 12-13.

51 5M 3, 3.

52* 5M 3, 3.

53* 5M 3, 3.

Para esta unión de la voluntad con la de Dios, no es necesario "la suspensión de las potencias". Pero también aquí "os es necesario que muera el gusano, y más a nuestra costa. Porque acullá ayuda mucho para morir el verse en vida tan nueva; acá es menester que viviendo en esta, le matemos nosotras"⁵⁴. Estar del todo unidos con la voluntad de Dios, significa "ser perfectos", y para esto "solas estas dos cosas nos pide el Señor: amor de Su Majestad y del prójimo: es en lo que debemos trabajar. Guardándolas con perfección, hacemos su voluntad, y así estaremos unidos con El"⁵⁵. La más cierta señal que hay de que amamos a Dios es el amor del prójimo; "porque es tan grande el que Su Majestad nos tiene, que en pago del que tenemos al prójimo hará que crezca el que tenemos a Su Majestad por mil maneras"⁵⁶. Además, "según es malo nuestro natural, si no es naciendo de raíz del amor de Dios, no llegaremos a tener con perfección el del prójimo"⁵⁷.

Así, existen claramente dos caminos para la unión con Dios, y a la vez para la perfección del amor: una vida fatigosa con el propio esfuerzo, cierto no sin la ayuda de la gracia; y el ser llevados hacia lo alto, con gran ahorro de trabajo personal, pero en cuya preparación y realización se le exige muchísimo a la voluntad. Para las almas que Dios conduce por el camino de las gracias místicas, la oración de unión es sólo preparación para un grado más alto: el *desposorio espiritual*, que tiene lugar en las *sextas* moradas. Hasta aquí, "la unión aún no llega a desposorio espiritual, sino como por acá cuando se han de desposar dos"⁵⁸. Ambos buscan el modo de conocerse y mostrarse el amor que se tienen. "Así acá, (en la oración de unión), puesto que el concierto [142] está ya hecho y que esta alma está muy bien informada cuán bien le está y determinada a hacer en todo la voluntad de su esposo de todas cuantas maneras ella viere que le ha de dar contento, y Su Majestad, como quien bien entenderá si es así, lo está de ella, y así hace esta misericordia, que quiere que le entienda más y que —como dicen— vengan a vistas y juntarla consigo ... Más como es tal el este Esposo, de sola aquella vista la deja más digna de que se vengan a dar las manos, como dicen; por que queda el alma tan enamorada, que hace de su parte lo que puede para que no se desconcierte ese divino desposorio"⁵⁹.

Pero tampoco la sexta morada es lugar de reposo para el alma. Su anhelo mira a la unión estable y duradera que se le concederá sólo en la morada séptima, y todavía el alma es probada con los más intensos sufrimientos, externos e internos. Sobrevienen pues violentas tormentas interiores, que podrían compararse únicamente con las pruebas de los condenados y a los

54* 5M 3, 5.
55* 5M 4, 7.
56* 5M 4, 8.
57 5M 4, 9.
58* 5M 4, 4.
59* 5M 4, 4.

que sólo Dios puede poner fin. Esto ocurre ciertamente: porque "a deshora, con una palabra sola suya o una ocasión que acaso sucedió, lo quita todo tan de presto, que parece no hubo nublado en aquel alma ... Y como quien se ha escapado de una batalla peligrosa con haber ganado la victoria queda alabando a nuestro Señor, que fue el que peleó ... y así conoce claramente su miseria y lo poquísimo que podemos de nosotros si nos desamparase el Señor"⁶⁰.

Verdaderamente el alma "parece que ya no ha menester consideración para entender esto, porque la experiencia de pasar por ello, habiéndose visto del todo inhabilitada, le hacía entender nuestra nonada, y cuán miserable cosa somos"⁶¹. Entre los sufrimientos de esta etapa se halla también la incapacidad de hacer oración. El alma no encuentra consuelo ni en Dios ni en las criaturas. Lo único que hace soportable esta situación, "es entender en obras de caridad exteriores, y esperar en la misericordia de Dios, que nunca falta a los que en El esperan"⁶².

En medio de todos estos sufrimientos al alma no se le oculta cuán cerca na está del Señor. El se hace sentir mediante "unos impulsos tan delicados y sutiles que proceden de lo muy interior del alma ... Va bien diferente de todo lo que acá podemos procurar y aun de los gustos que quedan dichos, que muchas veces estando la misma persona descuidada y sin tener la memoria en Dios, Su Majestad la despierta, a manera de una cometa que pasa de pres-to, o un trueno, aunque no se oye ruido; mas entiende muy bien el alma que fue llamada de Dios, y tan entendido, que algunas veces, en especial a los principios, la hace estremecer y aun quejar, sin ser cosa que le duela. Siente ser herida sabrosísimamente, mas no atina cómo ni quién le hirió; mas bien conoce ser [143] cosa preciosa y jamás querría ser sana de aquella herida"⁶³. Aunque entiende que "su Esposo está presente", él "no quiere manifestarse de manera que deje gozarse, y es de harta pena, aunque sabrosa y dulce". Pena de la que no querría verse libre jamás: "mucho más le satisface que el embebecimiento sabroso, que carece de pena, de la oración de quietud"⁶⁴. Dios le da a entender su presencia "con una señal tan cierta que no se puede dudar, y un silbo tan penetrativo para entenderle el alma que no le puede dejar de oír ... Porque en hablando el Esposo, que está en la séptima morada, por esta manera (que no es habla formada), toda la gente que está en las otras no se osan bullir, ni sentidos, ni imaginación, ni potencias"⁶⁵. "Aquí están todos los sentidos y potencias sin ningún embebecimiento" —libres— "mirando qué podrá ser, sin estorbar nada ni poder acrecentar aquella pena deleitosa ni quitarla, a mi parecer"⁶⁶.

60* 6M 1, 10.
61* 6M 1, 11.
62* 6M 1, 13.
63* 6M 2, 2.
64 6M 2, 2.
65* 6M 2, 3.
66* 6M 2, 5.

“También suele nuestro Señor tener otras maneras de despertar el alma: que a deshora, estando rezando vocalmente y con descuido de cosa interior, parece viene una inflamación deleitosa, como si de presto viniese un olor tan grande que se comunicase por todos los sentidos”⁶⁷. “Olor” es una simple imagen. Sirve “sólo para dar a sentir que está allí el Esposo”⁶⁸.

Un tercer modo “que tiene Dios de despertar el alma” son ciertas hablas “de muchas maneras: unas parece que vienen de fuera, otras de lo muy interior del alma otras de lo superior de ella”⁶⁹. En todas estas hablas es posible engañarse, porque “pueden ser de Dios, y también del demonio, y de la propia imaginación”⁷⁰. La primera y más verdadera señal de que son de Dios “es el poderío y señorío que traen consigo, que es hablando y obrando”⁷¹. Así por ejemplo, “está un alma en toda la tribulación y alboroto interior ... y oscuridad del entendimiento y sequedad”, y “con una palabra de estas que diga solamente ‘no tengas pena’, queda sosegada y sin ninguna, y con gran luz”⁷².

La segunda señal para discernir el origen divino de estas palabras es “una gran quietud que queda en el alma, y recogimiento devoto y pacífico, y dispuesta para alabanzas de Dios”⁷³. La tercera, “es no pasarse estas palabras de la memoria en muy mucho tiempo y algunas jamás”⁷⁴. De ahí que si esas hablas se refieren a cosas futuras, deriva de ellas una “certidumbre grandísima” de que se cumplirán aun cuando su cumplimiento tarde años o llegue a parecer imposible.

El alma tiene plena seguridad de que provienen de Dios las hablas no percibidas con los sentidos o con la imaginación, sino con solo [144] el entendimiento. Estas vienen acompañadas de una claridad tal “que una síflaba que falte de lo que entendió, se acuerda...”⁷⁵. Y en segundo lugar, porque “no pensaba muchas veces en lo que se entendió —digo que es a deshora y aun algunas estando en conversación—”⁷⁶. En tercer lugar, “porque lo uno es como quien oye, y lo de la imaginación es como quien va componiendo lo que él mismo quiere que le digan, poco a poco”⁷⁷. En cuarto lugar, “porque las palabras son muy diferentes, y con una se comprende mucho, lo que nuestro entendimiento no podría componer tan de

67* 6M 2, 8.
68* 6M 2, 8.
69* 6M 3, 1.
70* 6M 3, 4.
71* 6M 3, 5.
72* 6M 3, 5.
73* 6M 3, 6.
74 6M 3, 7.
75 6M 3, 12.
76* 6M 3, 13.
77 6M 3, 14.
78 6M 3, 15.

presto”⁷⁸. En quinto lugar, “porque junto con las palabras muchas veces, por un modo que yo no sabré decir, se da a entender mucho más de lo que ellas suenan sin palabras”⁷⁹. Todas estas palabras interiores, de que aquí se trata, no pueden menos de ser escuchadas por el alma, “porque el mismo Espíritu que habla hace parar todos los otros pensamientos y advertir a lo que se dice”⁸⁰.

A veces el alma es “tocada” en forma tal por una palabra de Dios, que cae en éxtasis: “parece que Su Majestad desde lo interior del alma hace crecer la centella que dijimos ya, movido de piedad de haberla visto padecer tanto tiempo por su deseo, que abrasada toda ella como una ave fénix queda renovada y, piadosamente se puede creer, perdonadas sus culpas; y así limpia, la junta consigo, sin entender aún aquí nadie sino ellos dos, ni aun la misma alma entiende de manera que lo pueda después decir, aunque no está sin sentido interior”⁸¹.

A esto se suma una especialísima iluminación, tal “que el alma nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios ni con tan gran luz y conocimiento de Su Majestad”⁸². Y eso, pese a que “las potencias están tan absortas que podemos decir que están muertas, y los sentidos lo mismo. ¿Cómo se puede entender que entiende este secreto? Yo no lo sé, ni quizá ninguna criatura, sino el mismo Creador”⁸³. A pesar de que, después, no se sepa decir nada de estas gracias, “de tal manera queda imprimido en la memoria que nunca jamás se olvidan”⁸⁴, y “quedan unas verdades en esta alma tan fijas de la grandeza de Dios, que cuando no tuviera fe que le dice quién es y que está obligada a creerle por Dios, le adorara desde aquel punto por tal, como hizo Jacob cuando vio la escala”⁸⁵.

Al mismo tiempo, en el éxtasis ve el alma algo de las maravillas de esa especie de “aposesto de cielo empíreo que debemos tener en lo interior de nuestra alma”⁸⁶. [145] Esto, sin embargo, pasa sólo en una asomada fugaz, porque el alma “está tan embebida en gozar de Dios, que le basta tan gran bien”, y le ocurre que cuando “torna en sí, con aquel representarse las grandezas que vio ..., no puede decir ninguna”⁸⁷. Y ya que puede ella, absolutamente imperturbada, engolfarse en la meditación del Señor y del Reino que ha ganado como esposa suya, sin que El consienta “esforbo de nadie, ni de potencias ni sentidos, sino de presto manda cerrar las puertas de las mora-

79* 6M 3, 16.
80* 6M 3, 18.
81* 6M 4, 3.
82 6M 4, 3.
83* 6M 4, 4.
84 6M 4, 5.
85* 6M 4, 6.
86* 6M 4, 8.
87* 6M 4, 8.

das⁸⁸ “y aun las del castillo y cerca⁸⁹, dejando abierta sólo la morada en que El está para introducir en ella el alma⁹⁰”.

De hecho, las dos últimas moradas no están rigurosamente separadas la una de la otra. Con todo “hay cosas en la postrera” que solo a los que entran en ella se les dan a conocer⁹¹. El gran éxtasis en que queda suspendida la actividad natural de los sentidos exteriores e interiores, al igual que la de las potencias, por lo general dura poco. Pero aún cuando ha pasado del todo, “queda la voluntad tan embebida y el entendimiento tan enajenado ..., que parece no es capaz para entender una cosa que no sea para despertar la voluntad a amar, y ella se está hartando para esto y dormida para arrostrar a asirse a ninguna criatura”. “Y durar así día y aun días⁹²”.

Sustancialmente es uno con el éxtasis, aunque “en el interior [del alma] se siente muy diferente”, es lo que la Santa llama “*vuelo del espíritu*”, en que “muy de presto algunas veces se siente un movimiento tan acelerado del alma, que parece es arrebatado el espíritu con una velocidad que pone harto temor, en especial a los principios⁹³. “Este apresurado arrebató el espíritu es de tal manera que verdaderamente parece sale del cuerpo, y por otra parte claro está que no queda esta persona muerta; al menos ella no puede decir si está en el cuerpo o si no, por algunos instantes. Parécete que toda junta ha estado en otra región muy diferente de en esta que vivimos⁹⁴. Y allí “acaeció que en un instante le enseñan tantas cosas juntas que en muchos años que trabajara en ordenarlas con su imaginación y pensamiento no pudiera de mil partes la una⁹⁵”.

La Santa intenta explicar lo que aquí ocurre al alma: “muchas veces he pensado si, como el sol estándose en el cielo, que sus rayos tienen tanta fuerza que no mudándose él de ahí, de presto llegan acá, si el alma y el espíritu, que son una misma cosa como lo es el sol y sus rayos, pueden, quedándose ella en su puesto, con la fuerza del calor que le viene del verdadero Sol de Justicia, alguna parte superior salir sobre sí misma⁹⁶. El vuelo del espíritu pasa rápidamente, pero al alma le queda una grande ganancia: “conocimiento de la grandeza de Dios ..., propio conocimiento y humildad de ver cómo cosa tan baja en comparación del Criador de tantas grandezas, la ha osado ofender ni osa mirarle ...; [146] tener en muy poco todas las cosas de la tierra, si no fueren las que puede aplicar para servicio de tan gran Dios⁹⁷”.

88* 6M 8, 9.
89* 6M 4, 13.
90* 6M 4, 9.
91* 6M 4, 4.
92* 6M 4, 14.
93* 6M 5, 1.
94* 6M 5, 7.
95 6M 5, 7.
96* 6M 5, 9.
97* 6M 5, 10.

Como efecto le nace un vivo anhelo de morir y el deseo de guardarse de la más pequeña imperfección.

De buena gana querrían estas almas evitar todo trato con los hombres. “Por otra parte se querría meter en mitad del mundo, por ver si pudiese ser parte para que una alma alabase más a Dios⁹⁸. Además le “da nuestro Señor unos júbilos y oración extraña, que no sabe entender qué es ... Es, a mi parecer, una unión grande de las potencias, sino que las deja nuestro Señor con libertad para que gocen de este gozo, y a los sentidos lo mismo, sin entender qué es lo que gozan y cómo lo gozan ... Es un gozo tan excesivo del alma que no querría gozarle a solas sino decirlo a todos para que la ayudasen a alabar a nuestro Señor, que aquí va todo su movimiento⁹⁹”.

A almas elevadas a tan alto grado de contemplación, se les hace después difícil discurrir normalmente sobre la vida y pasión de Cristo. Pero la Santa advierte insistentemente que este tipo de meditación no debe considerarse definitivamente superado, porque será necesaria la ayuda del entendimiento para encender la voluntad¹⁰⁰.

Todas las gracias que se reciben en la sexta morada, sirven sólo para avisar en el alma su deseo de sufrir, “porque como va conociendo más y más las grandezas de su Dios y se ve estar tan ausente y apartada de gozarle, crece mucho más el deseo; porque también crece el amar mientras más se le descubre lo que merece ser amado este gran Dios y Señor¹⁰¹. Con frecuencia, pensando en la tardanza de la muerte, se siente como traspasada por “una saeta de fuego ... en lo muy hondo e íntimo del alma, adonde este rayo que de presto pasa, todo cuanto haya de esta tierra de nuestro natural y lo deja hecho polvos¹⁰². La pena de este deseo lleva realmente al alma hasta el borde de la muerte. E igualmente incurre “en peligro de muerte ... del muy excesivo gozo y deleite que es en tan grandísimo extremo, que verdaderamente parece que desfallece el alma de suerte que no le falta tantito para acabar de salir del cuerpo¹⁰³. Es esta su preparación inmediata para llegar al más alto grado de la vida de gracia que puede alcanzarse en la tierra.

“Cuando nuestro Señor es servido haber piedad de lo que padece y ha padecido por su deseo esta alma que ya espiritualmente ha tomado por esposa, primero que se consuma el matrimonio espiritual métela en su *morada*, que es ésta séptima¹⁰⁴”.

98* 6M 6, 3.
99* 6M 6, 10.
100* 6M 7, 7.
101* 6M 11, 1.
102* 6M 11, 2.
103* 6M 11, 11.
104* 7M 1, 3.

Sucede esto en una visión intelectual, en la que “se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas, [con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas]¹⁰⁵, [147] y por una noticia admirable que se da al alma, entiendo con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos”¹⁰⁶.

Esta “divina Compañía” ya jamás abandona el alma; pero ella no siempre la ve con la misma claridad que la primera vez; solo Dios puede renovar esa claridad. El alma no debe estar constantemente sumergida en esta contemplación, sino que ha de atender a sus obligaciones. Sí, atiende a ellas “mucho más que antes, en todo lo que es servicio de Dios, y en faltando las ocupaciones, se queda con aquella agradable compañía”¹⁰⁷. Es como si lo esencial del alma “por trabajos y necesidades que tuviese, jamás se moviera de aquel aposento”¹⁰⁸, y como si el alma misma estuviese dividida en dos, como en Marta y María a la par. Y se hace patente que “hay diferencia en alguna manera —y muy conocida— del alma al espíritu, aunque más sea todo uno. Conócese una división tan delicada, que algunas veces parece obra de diferente manera lo uno de lo otro, como el sabor (o bien el conocimiento)¹⁰⁹ que les quiere dar el Señor. También me parece que el alma es diferente cosa de las potencias...”¹¹⁰.

En la Santa, *el matrimonio* estuvo precedido por una visión imaginaria: “se le representó el Señor acabando de comulgar, con forma de gran resplandor y hermosa y majestad, como después de resucitado, y le dijo que ya era tiempo que sus cosas tomase ellas por suyas, y El tendría cuidado de las suyas”¹¹¹. El matrimonio mismo tiene lugar “en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios ... en todo lo que se ha dicho hasta aquí, parece que va por medio de los sentidos y potencias, y este aparcimiento de la Humanidad del Señor así debía ser; mas lo que pasa en la unión del matrimonio espiritual es muy diferente: aparece el Señor en este

105 Lo puesto entre paréntesis cuadrados, que corresponde a la cita teresiana, pero en la traducción de Edith, existe en el manuscrito autógrafa, pero sin embargo no aparece en las pruebas de imprenta, revisadas por Edith misma ni en las dos ediciones publicadas. Nosotros conservamos más entera esta cita de santa Teresa.

106* 7M 1, 6. Jn 14, 23.

107* 7M 1, 9.

108* 7M 1, 10.

109* Saber o sabor (cf. nota 2, p. 271 [de la edición alemana]).

110 7M 1, 11.

111* 7M 2, 1.

centro del alma sin visión imaginaria, sino intelectual, aunque más delicada que las dichas, como se apareció a los Apóstoles sin entrar por la puerta, cuando les dijo: Pax vobis!¹¹². Es un secreto tan grande y una merced tan subida lo que comunica Dios allí al alma en un instante, y el grandísimo deleite que siente el alma, que no sé a qué comparar, sino a que quiere el Señor manifestarle por aquel momento la gloria que hay en el cielo, por más subida manera que por ninguna visión ni gusto espiritual. No se puede decir más de que —a cuanto se puede entender— queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios; que, como es también espíritu, [148] ha querido Su Majestad mostrar el amor que nos tiene, en dar a entender a algunas personas hasta dónde llega, para que alabemos su grandeza, porque de tal manera ha querido juntarse con la criatura, que así como los que ya no se pueden apartar, no se quiere apartar El de ella”¹¹³.

La corriente que se comunica al alma, se desborda desde lo más íntimo de sí a las potencias. “Se entiende claro que hay en lo interior ... un sol de donde procede una gran luz que se envía a las potencias, de lo interior del alma. Ella ... no se muda de aquel centro ni se le pierde la paz”¹¹⁴.

Con todo, esta paz no ha de entenderse como si el alma estuviese ya “segura de su salvación y de [no]¹¹⁵ tornar a caer”¹¹⁶. Ella misma no se tiene por segura, sino que anda “con mucho más temor que antes” y se guarda “de cualquier pequeña ofensa de Dios”¹¹⁷.

El primer efecto del matrimonio es “un olvido de sí, que verdaderamente parece ya no es ...; porque toda está de tal manera que no se conoce ni se acuerda que para ella ha de haber cielo ni vida ni honra, porque toda está empleada en procurar la de Dios, que parece que las palabras que le dijo Su Majestad hicieron efecto de obra, que fue que mirase por sus cosas, que El miraría por las suyas”¹¹⁸.

El segundo efecto es “un deseo de padecer grande, mas no de manera que la inquiete como solía; porque es en tanto extremo el deseo que queda en estas almas de que se haga la voluntad de Dios en ellas, que todo lo que Su Majestad hace tienen por bueno”¹¹⁹. Y si antes deseaba la muerte, “ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle y que por ellas sea alabado, y de aprovechar algún alma si pudiesen, que no sólo no desean morirse, mas vivir muy muchos años padeciendo grandísimos trabajos, por si pudiesen que fuese el Señor alabado por ellos”¹²⁰.

112* Lc 24, 36.

113* 7M 2, 3.

114* 7M 2, 6.

115 Edith añadió entre paréntesis este *no* para más claridad del texto.

116* 7M 2, 9.

117 7M 2, 9.

118* 7M 3, 2.

119* 7M 3, 4.

120* 7M 3, 6.

Ya no tienen deseos "de regalos ni de gustos" espirituales. Viven en "un desasimiento grande en todo y deseo de estar siempre a solas u ocupadas en cosa que sea provecho de algún alma. No se quedades ni trabajos interiores, sino con una memoria y ternura con nuestro Señor, que nunca querrían estar sino dándoles alabanzas. Y cuando se descuidan, el mismo Señor las despierta ..., que se ve clarísimamente que procede de aquel impulso ... de lo interior del alma"¹²¹. Es algo que "ni procede del pensamiento, ni de la memoria, ni cosa que se pueda entender que el alma hizo nada de su parte"¹²². "Pasa con tanta quietud y tan sin ruido todo lo que el Señor aprovecha aquí al alma y la enseña, que me parece es como en la edificación del templo de Salomón, adonde no se había de oír ningún ruido"¹²³. "No hay para qué bullir ni buscar nada el entendimiento, que el Señor que le crió le quiere sosegar aquí, y que por una resquicia pequeña mire lo que pasa"¹²⁴.

En este punto los éxtasis cesan casi del todo. Esto es lo que se deja quizás entender, de lo que [149] la Santa ve como fin de todo ese camino de gracia: un fin que no consiste solo en la "divinización de las almas", sino que todas las gracias deben servir "para fortalecer nuestra flaqueza ... para poder imitar a Cristo en el mucho padecer"¹²⁵, y trabajar sin descanso por el Reino de Dios. "Para esto es la oración ...; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras"¹²⁶.

[II. "LAS MORADAS" A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA MODERNA]

El reino del alma y el camino por ella recorrido desde el "muro de cerca" hasta el *centro interior* ha sido descrito, en lo posible, con las mismas palabras de la Santa, porque difícilmente se podrían encontrar otras mejores.

Será necesario ahora poner de relieve qué es lo que *esta* imagen del alma tiene en común con la que antes nosotros mismos hemos descrito¹²⁷ (con crioterios filosóficos), y qué es lo que tiene de diverso. Ante todo, es común la concepción del alma como un amplísimo reino, a cuya posesión debe llegar el propietario, porque precisamente es propio de la naturaleza humana (mejor dicho, de la naturaleza *caída*) el perderse en el mundo exterior. Pero en este perderse debemos distinguir la entrega *objetiva*, como lo hace el niño o el

121* 7M 3, 8.

122* 7M 3, 8.

123* 7M3, 11.

124* 7M 3, 11.

125* 7M 4, 4.

126* 7M 4, 6.

127 Se está refiriéndose nuevamente a su escrito *Ser finito y ser eterno* para el cual preparó este artículo como apéndice.

artista en un gesto que llega hasta el "olvido de sí", pero que no excluye en un determinado momento un real retorno a la propia interioridad, y —por otro lado— el *enredarse* en las cosas del mundo, que hace brotar del deseo pecaminoso y que frena el "recogimiento", o puede convertirse en origen de una actividad errónea consigo mismo.

Esto nos lleva discretamente a la diferencia fundamental de las dos concepciones, que residen en la diversidad de los puntos de vista. Para la Santa es claro su objetivo: diseñar el "castillo interior", casa de Dios, y hacer comprensible lo que ella misma ha experimentado: cómo el Señor mismo llama al alma de su extravió en el mundo exterior, cómo le atrae más y más a sí misma, hasta que finalmente Él pueda unir la aquí en el centro interior de ella misma.

Quedaba absolutamente fuera del punto de mira de la Santa indagar si la estructura del alma tenía además sentido, prescindiendo de este ser habitación de Dios, y si quizás habría otra "puerta", diversa de la oración. A las dos preguntas nosotros tenemos que responder, evidentemente, en sentido afirmativo. El alma humana, en cuanto espíritu e imagen del Espíritu de Dios, tiene la misión de aprehender todas las cosas creadas conociéndolas y amándolas y así comprender la propia vocación y obrar en consecuencia. A los grados del mundo creado corresponden las "moradas" del alma: pero esto hay que entenderlo desde una profundidad diversa. Y si la morada más interior está reservada para el Señor de la Creación, también es cierto que sólo a partir de la última profundidad del alma, —punto céntrico del Creador—, puede recabarse una imagen realmente adecuada de la Creación: no será una imagen que abarque todo, como corresponde a Dios, pero sí una imagen sin deformaciones. Queda así absolutamente en firme lo que la Santa expresó tan netamente: que entrar en sí mismo significa acercarse gradualmente a Dios.

Pero a la vez significa la progresiva adquisición de una posición cada vez más nítida y objetiva frente al mundo. Si [150] para poder llegar a Dios, es necesario liberarse plenamente de las ataduras pecaminosas que nos ligan a las cosas del mundo, ese "sustraerse" no es meta sino camino. La conclusión viene a demostrar que, al fin, se restituyen al alma todas sus fuerzas naturales para que pueda trabajar en el servicio del Señor.

Como espíritu y como imagen del Espíritu divino, el alma no sólo tiene conocimiento del mundo externo sino también de sí misma: es "consciente" de toda su vida espiritual, y es capaz de reflexionar sobre sí misma, incluso sin entrar por la puerta de la oración. Ciertamente hay que pensar con qué tipo de "yo" viene a encontrarse el alma y, consecuentemente, por qué otra puerta puede entrar. Una posibilidad de entrada en su interior, se la ofrece el trato con otros hombres. La experiencia natural nos da una imagen de ello y nos dice que también ellos tienen una imagen de nosotros. Y así llegamos, en cierto modo, a vernos a nosotros *desde fuera*. Es posible en ello constatar algunas apreciaciones correctas, pero rara vez penetremos más en lo hondo

los más grandes cambios logrados en el campo científico durante las últimas décadas. Y no sólo han recuperado sus derechos la espiritualidad y el pleno sentido de la vida anímica, sino que también se ha descubierto su fundamento real, aun cuando haya todavía psicólogos —e incluso, extrañamente, psicólogos católicos—, que sostienen no poder hablarse del alma en términos científicos.

Si volvemos la mirada a los pioneros de la nueva ciencia del espíritu y del alma (me refiero ante todo a Dilthey¹²⁹, Brentano¹³⁰, Husserl¹³¹ y a sus escuelas) no tenemos ciertamente la impresión de que sus obras más importantes sean escritos religiosos y que sus autores hayan “entrado por la puerta de la oración”. Pero recordemos que Dilthey estaba familiarizado con los problemas de la teología protestante, como lo demuestra por ejemplo su “Jugendgeschichte Hegels”¹³², que Brentano era sacerdote católico, y que aun después de su rotura con la Iglesia, hasta los últimos días de su vida, se ocupó apasionadamente de los problemas de Dios y de la fe; que Husserl, en cuanto discípulo de Brentano, sin haber estudiado directamente la teología y filosofía medieval, conservaba una cierta vinculación viva con la gran tradición de la “philosophia perennis”; que él, además, en su lucha filosófica era consciente de tener una “misión”¹³³ y que en el círculo de personas cercanas, tanto en el plano científico como en el humano, promovió un fuerte movimiento hacia la Iglesia¹³⁴, entonces hemos de pensar que no se trata de una mera yuxtaposición de estos hombres, sino de una profunda e íntima conexión.

Especial mención merece en este punto la obra —tantas veces citada— del fenomenólogo de Munich, Pfänder¹³⁵. “El alma del hombre. Ensayo de una psicología inteligible”¹³⁶, cuya concepción del alma concuerda ampliamente

129 Wilhelm Dilthey (1833-1911), filósofo e historiador alemán; entre sus obras podrían citarse: *Einführung in die Geisteswissenschaften (Introducción a las ciencias humanísticas)*, del año 1883; *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (Conceptos sobre una psicología descriptiva y analítica)*, de 1894.

130 Franz Brentano (1838-1917), cf. nota

131 Edmund Husserl (1859-1938), cf. nota

132 “La historia de la juventud de Hegel”.

133 A este respecto es interesante el testimonio de Sor Adelgundis Jägerschmid, OSB, que asistió a Husserl en sus últimos días. Husserl le dijo: “La vida del hombre no es más que un caminar hacia Dios. Yo intento alcanzar este fin sin pruebas teológicas, métodos o ayudas, en otras palabras, alcanzar a Dios sin Dios. Como sea, yo tengo que eliminar a Dios de mi pensamiento científico para preparar el camino hacia Dios a aquellos que, a diferencia de usted, no tienen la seguridad de la fe a través de la Iglesia”. Citado en J. M. ÖSTERREICHER, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, Madrid 1961, p. 136.

134 Este fue el caso personal de Edith Stein.

135 Alexander Pfänder (1870-1941), cf. nota 11, p. 152.

136* [*Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*,] Halle a. S. 1933.

de nuestro interior; y a ese conocimiento van vinculadas muchas causas de error, que permanecen ocultas a nuestra mirada, hasta que Dios, con una neta sacudida interior —con una “llamada” interior— nos quita de los ojos la venda que a todo hombre le esconde en gran parte su propio mundo interior.

Otro impulso a reentrar en sí mismo se da, por pura experiencia, en el crecimiento de la persona durante el período de maduración que va desde la infancia a la juventud. Las sensibles transformaciones interiores impulsan por sí mismas a esta autoobservación. Pero con ese genuino y sano anhelo de conocerse, suscitado por el descubrimiento del “mundo interior”, se mezcla de ordinario un impulso excesivo a la “autoafirmación”. Y esto se convierte en una nueva fuente de ilusión que origina una falsa “imagen” del propio yo. A esto se añade el que en este período comienza la meditación de sí mismo basada en la imagen que los otros ven desde fuera, y por tanto una formación del alma desde lo exterior, que conlleva el encubrimiento del propio ser.

Finalmente pensemos en la investigación científica del “mundo interior”, que se ha interesado por este tema del ser como de cualquier otro: resulta sorprendente qué es lo que ha quedado del reino del alma, desde que la “psicología” de nuestro tiempo ha comenzado a seguir su camino independiente de toda consideración religiosa o teológica del alma: se llegó así, en el siglo XIX a una “psicología sin alma”¹²⁸. Tanto la “esencia” del alma como sus “potencias” fueron descartadas como “conceptos mitológicos”, y se quiso tomar en cuenta únicamente los “fenómenos psicológicos”. ¿Pero qué tipos de “fenómenos” eran esos?

No es posible reducir a un cuadro sencillo y único la psicología de las últimos tres siglos, pues se han simultaneado constantemente orientaciones diversas. Con todo, la corriente principal, que surge del empirismo inglés, se ha ido configurando cada vez más como ciencia natural, [151] llegando a hacer de todos los sentimientos del alma el producto de simples sensaciones, como una cosa espacial y material está hecha de átomos: no sólo se le ha negado toda realidad permanente y durable, fundamento de los “fenómenos” mudables, o sea de la vida que fluye, sino que se han desconectado del fluir de la vida anímica el espíritu, el sentido y la vida. Es como si del “castillo interior” se conservasen sólo restos de muralla que apenas nos revelan la forma original, a la manera que un cuerpo sin alma ya no es un verdadero cuerpo.

Ante este campo de ruinas, uno se siente tentado de preguntar si, a fin de cuentas, la puerta de la oración no será el único ingreso al interior del alma. Realmente, la psicología naturalista del siglo XIX, en sus concepciones de fondo, hoy está ya superada. El redescubrimiento del espíritu y el interés por una auténtica “ciencia del espíritu” se cuentan ciertamente entre

128 Conviene recordar aquí que Edith Stein abandonó los estudios de psicología movida por un cierto hastío que le provocó esta *psicología sin alma*.

con la nuestra. Partiendo de una descripción de los movimientos del alma, Pfänder trata de comprender la vida del alma misma, descubriendo los impulsos fundamentales que la dominan. Y esos impulsos fundamentales, intenta él reconducirlos a un impulso originario: a la tendencia del alma [152] al autodesarrollo, tendencia basada en la esencia misma del alma. El ve en el alma un núcleo de vida que partiendo de ese germen debe desarrollarse hasta tener forma plena. Pertenecer a la propia esencia del alma humana el que, para su propio desarrollo, sea necesaria la libre actividad de la persona. Sin embargo, el alma es "esencialmente creatura y no creadora de sí. No se genera a sí misma, sino que únicamente puede *desarrollarse*". En el punto más profundo de sí misma, (cara atrás), está ligada a su perenne principio creativo. A partir de él puede procrear en plenitud, únicamente manteniéndose estable en contacto con ese perenne principio creador¹³⁷. La esencia del alma se presenta a sí misma como la clave para entender su propia vida. Apenas cabe imaginar una negación más categórica de la "psicología sin alma".

La obra de Pfänder acerca del alma es evidentemente la conclusión de un continuado trabajo de su vida, y el resultado de un serio enfrentamiento con las últimas preguntas. Por eso resultan algunas cosas oscuras, precisamente en los puntos más decisivos. Queda en plena sombra la relación entre alma y cuerpo. A lo sumo se habla de ello como si se tratase de dos sustancias unidas entre sí; sólo en un pasaje se dice expresamente que permanece incierto si el "germen del cuerpo" y el "germen del alma" son, distintos, o si en el fondo son un germen solo¹³⁸. El concepto de espíritu se deja de lado por lo poco claro que resulta, y por ello no se hace intento alguno por indagar las relaciones entre alma y espíritu. Por eso mismo, resulta más extraño poder llegar a una completa comprensión del alma, de su esencia y su vida, del alma humana en cuanto tal, y en cuanto individual. Nos encontramos ante los residuos del viejo racionalismo, que no admitía ningún misterio, ni quiere saber nada de la fragmentación del saber humano y en cambio cree poder desvelar por completo el misterio de las relaciones del alma con Dios. Ignora cuanto debe a la doctrina y a la vida de la fe, precisamente en lo mismo que él cree resultado de su conocimiento natural.

No es posible, en este lugar, rebasar estos pocos apuntes e insinuaciones. Sería necesario un trabajo específico, para estudiar la historia de la psicología con esta perspectiva: descubrir en cada estudioso y en su época respectiva, cómo se correlacionan sus posturas en cuanto a vida de fe y en cuanto a la concepción del alma.

Cuando se observa una ceguera tan incomprensible respecto de la realidad del alma, como la que encontramos en la historia de la psicología naturalista del siglo XIX, cabe pensar que la causa de esa ceguera y de la inca-

137* *Ibd.*, p. 226.138* *Ibd.*, p. 340.

pacidad de llegar a lo profundo del alma no reside simplemente en una obsesión en relación a algunos prejuicios metafísicos, sino en un inconsciente miedo a encontrarse con Dios. Por otra parte, ahí está el hecho de que nadie ha penetrado tanto en lo hondo del alma como los hombres que con ardiente corazón han abarcado el mundo, y que por la fuerte mano de Dios han sido liberados de todas las ataduras e introducido dentro de sí en lo más íntimo de su interioridad. Al lado de nuestra [153] santa Madre *Teresa* encontramos aquí en primera línea a san *Agustín*, tan profundamente afín a ella, como ella misma lo sentía¹³⁹. Para estos maestros del propio conocimiento y de la descripción de sí mismos, las misteriosas profundidades del alma resultan claras: no sólo los fenómenos, la superficie movediza de la vida del alma, son para ellos innegables hechos de experiencia, sino también las potencias¹⁴⁰ que actúan sin mediaciones en la vida consiente del alma, e incluso la misma esencia del alma.

Pero también éste es un punto en el que hemos constatado una concordancia entre nuestra exposición y el testimonio de la Santa: precisamente porque el alma es una realidad espiritual-personal, su ser más íntimo y específico, su esencia de la que brotan sus potencias y el despliegue de su vida, no son sólo una desconocida X que nosotros admitamos para esclarecer los hechos espirituales que experimentamos, sino algo que puede iluminarnos y dejar sentir aun cuando permanezca siempre misterioso.

El extraño camino que, según la descripción de la Santa, recorre el alma en su interiorización —desde el muro de cerca hasta el centro más íntimo— puede, quizás, hacérsenos más comprensible mediante nuestra distinción entre el *alma* y el *yo*. El *Yo* aparece como un "punto" móvil dentro del "espacio" del alma; allá donde quiera que toma posición, allí se enciende la luz de la conciencia e ilumina un cierto entorno: tanto en el interior del alma, como en el mundo exterior objetivo hacia el cual el *Yo* está dirigido. A pesar de su movilidad, el *Yo* está siempre ligado a aquel inmóvil punto central del alma en el cual se siente en su propia casa. Hacia ese punto se sentirá llamado siempre (nuevamente se trata de un punto que hemos tenido que llevar más allá de cuanto nos dice al respecto el "Castillo interior"), no sólo es convocado ahí a las más altas gracias místicas del desposorio espiritual con Dios, sino que desde aquí puede tomar las decisiones últimas a que es llamado el hombre como persona libre.

¹³⁹ En este aspecto quizás podrían mencionarse: V 9, 7. Santa Teresa recuerda y cita a San Agustín especialmente en el tema de la búsqueda de Dios, al que le encontró dentro de sí mismo: cf. C 28, 2 (Valladolid); 4 M3, 3.

¹⁴⁰* Si sea correcto el admitir en la vida psíquica evolucionada dos potencias (entendimiento y voluntad), o bien tres (aceptando como tercera potencia la memoria o el sentimiento), son problemas que dejamos resolver a algún estudio sistemático sobre el alma hemos apuntado alguna idea sobre este problema en nuestra obra *Ser finito y ser eterno*, México, 1994, pp. 461 ss.

El centro del alma es el lugar desde donde se hace oír la voz de la conciencia, y el lugar de la libre decisión personal. Por eso y porque la libre decisión de la persona es condición requerida para la unión amorosa con Dios, ese lugar de las libres opciones debe ser también el lugar de la libre unión con Dios. Esto explica por qué Santa Teresa (al igual que otros maestros espirituales) veía la entrega a la voluntad de Dios como lo más esencial en la unión: la entrega de nuestra voluntad es lo que Dios nos pide a todos y todos podemos realizar. Ella es la medida de nuestra santidad, y a la vez la condición para la unión mística que no está en nuestro poder, sino que es libre regalo de Dios. Pero de aquí resulta también la posibilidad de vivir desde el centro del alma y de realizarse a sí mismo y la propia vida, sin ser agradados con gracias místicas.

· Todavía la Santa, como algo que rebasa su competencia, trata de explicar el hecho que ella cree ver con plena claridad: que *espíritu* [154] y *alma* son una sola cosa, y, sin embargo, se distinguen entre sí. Por nuestra parte, hemos intentado resolver este enigma distinguiendo: por un lado, la diferencia de *contenido* entre *espíritu* y *materia* (que llena el espacio), considerados como diferentes categorías del ser (donde el alma pertenece al lado del espíritu, pero en cuanto a la configuración espiritual, que a la manera de las formas materiales median entre espíritu y materia); y por otro lado, la *formal diferencia del ser* entre *cuerpo*, *alma* y *espíritu*: el alma es lo oculto e informe, y el espíritu es lo libre que fluye de dentro, la vida que se manifiesta⁴¹.

En correspondencia con esas diferencias hemos encontrado en el *alma humana* diversos modos de ser: como forma del cuerpo el alma toma forma en una materia que le es extraña y con ello sufre el oscurecimiento y el gravamen que consigo trae la vinculación a la materia pesada (la materia en el estado de caída)⁴². Pero el alma a la vez se realiza y se manifiesta como ser personal-espiritual en cuanto fluye en vida libre y consciente y se eleva al reino luminoso del espíritu, sin que cese de ser fuente secreta de la vida. Esta fuente secreta es una realidad espiritual, en el sentido de la distinción entre materia y espíritu, y cuanto más hondamente el alma se sumerge en el espíritu y más firmemente se instala en su centro, tanto más libremente puede elevarse sobre sí misma y liberarse de las ataduras materiales: hasta romper los lazos que unen el alma y el cuerpo terreno — como sucede en la muerte, y en cierto sentido también en el éxtasis — y hasta la transformación del “alma viviente” en el “espíritu que da la vida”, que es capaz desde sí mismo de formar un “cuerpo espiritual”.

141* *Ibd.*, pp. 234 ss. y 261 ss.; pp. 386 ss.

142* *Ibd.*, pp. 202 ss.

APÉNDICE II

LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL¹ DE MARTIN HEIDEGGER

SER Y TIEMPO

No es posible dar idea en pocas páginas de la riqueza y de la fuerza de las investigaciones, con frecuencia verdaderamente iluminadoras, que están contenidas en el gran torso de Heidegger “Ser y tiempo”. En los últimos diez años quizá ningún otro libro haya influido tanto como este en el pensamiento filosófico actual², aunque muchas veces tenemos la impresión de que sólo se ha recibido las *palabras* de nuevo cuño, sin que se haya reconocido su sentido radical y su incompatibilidad con el restante equipamiento conceptual que se emplea al mismo tiempo despreocupadamente³.

1 En cada una de las dos colecciones alemanas (ESW, VI, y ESGA 11/12) se da un título diferente (“Existentialphilosophie”: ESW, y “Existenzphilosophie”: ESGA). Respecto al título de la última edición (ESGA) resulta algo extraño que sin ninguna explicación dé esa lectura, pues el texto base de su publicación son las pruebas de imprenta (con correcciones de Edith, y por tanto texto original), y en esta impresión aparece claramente “Existentialphilosophie”. Edith en su manuscrito autógrafa había puesto “Existenzphilosophie”, que es expresión más usual; sin embargo también existe la otra expresión. No sabemos la razón del cambio, si se debe a ella o al copista; lo cierto es que ella no corrigió el texto impreso.

2* Maximilian Beck (*Philosophische Hefte* 1, Berlin 1928, p. 2) dice que en él “están pensados hasta el final, de la forma más consecuente, todos los problemas vivos de la filosofía actual”.

3* Georg FEUERER, *Ordnung zum Ewigen*, Regensburg, 1935, está determinado enteramente por pensamientos de Heidegger, pero nunca menciona su nombre, y atribuye indebidamente a sus expresiones un sentido que da la impresión de que todo se puede poner en consonancia sin más con las verdades cristianas fundamentales.

Aquí sólo podemos tratar de reproducir las líneas fundamentales, para después tomar postura en la medida en que ello sea posible.

A. REPRODUCCIÓN DE LA LÍNEA ARGUMENTATIVA

El objetivo de la obra es "plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser"⁴. La fijación de este objetivo se fundamenta, por un lado, con la *prioridad objetivo-científica* de la pregunta por el ser: "toda ontología... permanece en el fondo ciega y trastoca su propósito... *to más propio si no ha aclarado antes el sentido del ser suficientemente y no ha concebido esa aclaración como su tarea fundamental*"⁵ y, por otra parte, con la afirmación de que hasta ahora no sólo no se ha logrado una solución satisfactoria, sino que ni siquiera se ha planteado adecuadamente la pregunta. Los importantes inicios de Platón⁶ y Aristóteles⁷ [155] no han podido llegar a su objetivo, según Heidegger, porque toda la ontología antigua vio una *determinada forma de ser -el ser de lo que hay- como el ser por antonomasia*. En consecuencia siempre se ha presupuesto el ser como lo más general y obvio, ya no capaz ni necesitado de definición. Por lo demás, añade Heidegger, todos se han atendido a la ontología antigua, y, por cierto, no sólo a lo largo de toda la Edad Media, sino también en los intentos más influyentes de la Modernidad: Descartes y Kant.

Heidegger considera que para obtener respuesta a la pregunta por el sentido del ser hay que preguntar al ente, y no a un ente cualquiera, sino al ente a cuyo ser pertenece preguntar por el sentido del ser y una cierta comprensión provisional ("pre-ontológica") del ser. Ese ente "que lo somos cada uno de nosotros" recibe la denominación de "ser ahí"⁸, "porque la determinación de la esencia de ese ente no puede efectuarse mediante la indicación de un quid dotado de contenido, sino que su esencia reside más bien en que cada uno tiene que ser su ser como su propio ser"⁹. Porque su comprensión del ser se extiende no sólo a su propio ser (al que se denomina *existencia*), sino también al ente que no es al modo del ser ahí, "hay que buscar la *ontología fundamental*, de la cual han de surgir todas las demás, en la ana-

4* *Sein und Zeit*, [Halle a.d.S., 1927], prefacio, p. 1.

5* *Id.*, Introducción, p. 11.

6 Platón (428/427-347 a.d.C), cf. nota 14, p. 155.

7 Aristóteles (384-321 a.d.C), cf. nota 5, p. 168.

8* *Id.*, p. 17 ["*Dasein*"] en alemán. Traducimos este término por "ser ahí" siempre que lo emplea Heidegger en sus pasajes citados por Edith Stein, o ésta para referirse directamente a ellos, y por "existir" cuando lo utiliza la autora al exponer sus propias tesis (*nota del traductor*).

9* *Id.*, p. 12.

lítica existencial de ser ahí"¹⁰. Por ello la primera parte de la obra se dedica a la interpretación del ser ahí: la primera sección contiene un análisis preparatorio del ser ahí; la segunda se propone mostrar como "sentido del ente al que denominamos ser ahí... la temporalidad"¹¹. Y porque al ser de este ente le pertenece la comprensión del ser, es necesario "sacar a la luz y concebir genuinamente"¹² el "tiempo como horizonte de la comprensión del ser desde la temporalidad en calidad de ser del ser ahí que comprende el ser"¹³. En una tercera sección se debería tratar "tiempo y ser", concretamente en el sentido de que no sólo procede comprender el ser ahí como temporal, sino que el ser como tal se debe "concebir desde el tiempo"¹⁴. Parecía que esta sección fue elaborada junto con las dos precedentes (se remite con frecuencia a ella indicando los párrafos), pero no ha sido publicada. Igualmente, toda la segunda parte -una "destrucción de la historia de la ontología" (Kant - Descartes - Aristóteles) exigida como necesaria haciendo referencia a la historicidad del ser ahí y de su comprensión del ser- sólo ha sido anunciada¹⁵.

1. El análisis preparatorio del ser ahí

La *investigación preparatoria* designa como perteneciente al ser del ser ahí que sea siempre y en cada caso mío (es decir, absolutamente irreplicable, no general); que se las haya consigo mismo y que este ser o su existencia sea su esencia. Lo perteneciente a la constitución de este ser se designa como "existencial". Los existenciales corresponden a las categorías de "lo que hay". Pero el ser ahí no es algo que haya, no es un "qué", sino un "quién". No "tiene" posibilidades en calidad de "propiedades", sino que "es" sus posibilidades. Su [156] auténtico ser es su ser propio de sí mismo. Las expresiones

10* *Id.*, p. 13.

11* *Id.*, p. 17.

12 Los editores alemanes (ESW, VI, p. 70; y ESGA 11/12, p. 446), basándose en las primeras pruebas de imprenta o galeras (p. 155), que fueron revisadas y corregidas por Edith pusieron "gemein" ("comunmente") en vez de "genuin" del texto de Heidegger; a Edith se le escapó este error de la mecanografía o de la imprenta; sin embargo en el texto autógrafo de Edith aparece clara y correctamente "genuin" (p. 5).

13* *Id.*, p. 17.

14* *Id.*, p. 18.

15* Cf. *id.*, pp. 39 y s. La obra posterior de HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929, surgió, como él dice, "en el contexto de una primera elaboración de la segunda parte de *Ser y tiempo*". Dado que allí "se renunció a una interpretación progresiva de la *Crítica de la razón pura*", el libro sobre Kant aspiraba a "proporcionar un complemento preparatorio" (libro sobre Kant, p. VII).

“yo”, “sujeto”, “alma”, “persona”, al igual que “hombre” y “vida”, se evitan porque o bien significan una cosificación del ser ahí —se designa como el error de la ontología antigua y de la dogmática cristiana que colocaran el ser ahí bajo las categorías de lo que hay— o bien no dejan claro a qué se refieren con un ser no cósmico.

El ser ahí se contempla de entrada como es *cotidianamente*. Pertenece esencialmente a ello el “*ser en el mundo*”, en lo cual se destaca varias cosas distintas: el “en el mundo”, el “quién” que es en el mundo y el “ser en”. Por “mundo” no se debe comprender ahí el todo de los objetos que hay, tampoco un determinado territorio del ente (por ejemplo la “naturaleza”); es precisamente *aquello en lo cual un ser ahí vive*, y no se debe comprender desde ningún otro sitio que desde el ser ahí. El “ser en” no tiene *nada* que ver con *espacialidad*. Es un existencial, algo perteneciente al modo de ser del ser ahí como tal, independientemente de la corporalidad espacial del cuerpo vivo. El “ser en el mundo” está caracterizado como “*preocuparse de algo o por algo*” (en los múltiples significados de “ocuparse de algo”, “realizar algo”, “hacerse con algo”, “temerse algo”). También el conocer es un tipo de preocuparse. Se falsea su carácter originario si se interpreta como una relación entre cosas que haya (“sujeto” y “objeto”). Es un modo del ser en, y no, por cierto, el fundamental, sino una *variación del ser en originario*. Lo originario es un *tratar* con las cosas, pero no viéndolas meramente como “algo que hay”, sino como “material” que cabe usar para algo (materiales, herramientas, objetos de uso); como algo “*que está a mano*”. Todo es comprendido como algo “*a fin de...*”; la vista que descubre este a fin de es la *circunspección*. En cambio, el comportamiento teórico es un mero mirar no circunscripto. En el tratar sin fricciones con las cosas “que están a mano” éstas permanecen sin llamar la atención, en un segundo plano, sin resistirse. Sólo cuando algo se revela como inutilizable llama la atención y pasa a primer plano como contrapuesto a lo que se usa y no está “a mano”. Lo inutilizable que pasa a primer plano desvela su *ser algo que hay*. Su falta o su ser inutilizable se convierte en una *remisión* que conduce de lo individual al *todo como material* y al *mundo*. El preocuparse acaece desde el principio sobre la base de una familiaridad con el mundo. El ser ahí se comprende a sí mismo como ente en el mundo y comprende la *significatividad* del mundo. Todo lo que hay en éste es *de una cierta manera*, y “se lo deja estar”, es decir, “se da libertad a las cosas” cuando no invitan directamente al ataque y a la reconfiguración.

Toda cosa material tiene en el todo como material su *sitio* y una *región* a la que pertenece: “está en su sitio” o “anda dando vueltas”. Esta es la *espacialidad*, que se cuenta entre las cosas materiales mismas; no se la debe interpretar como si las cosas estuviesen puestas en un espacio ya existente anteriormente con lugares indiferentes. Pero gracias a la unidad del todo de ser de una cierta manera [157] todos los sitios se reúnen para formar una unidad. También el *ser ahí* es *espacial*. Pero su espacialidad no significa que tenga un punto en el espacio objetivo ni un sitio como algo que está a mano. Está determinada por “*a-lejamiento*”¹⁶ y “*direccionamiento*”. “A-lejamiento” (= supresión de la lejanía) significa que el ser ahí se trae lo que está a mano a la adecuada cercanía. “Direccionamiento” significa que tiene direcciones en el entorno (derecha, izquierda, arriba, abajo, etc.) y sale al encuentro de todo lo espacial. Ahí aún no está destacado “*el espacio*” en un primer momento. El espacio no está “en el” sujeto, ni el mundo está “en” él como algo que hubiese previamente. El espacio pertenece al mundo como algo que lo co-edifica. En una disposición del ser ahí en la que ha renunciado a la actitud originaria del “preocuparse” y aún “contempla”, el espacio puede ser destacado por sí mismo y ser visto como “espacio homogéneo puro”.

El *quién* del ser ahí no es una sustancia que haya, sino una *forma de existencia*. “... La sustancia del hombre no es el espíritu como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*”¹⁷. Al ser ahí le pertenece un *conser* de otros entes que también tienen la forma del ser ahí. No es un encontrarse con que hay otros sujetos, sino un ser unos con otros que está presupuesto para un conocerse y comprenderse (empatía). A la comprensión del ser del ser ahí le pertenece el comprender a otros. “Este comprender es, como todo comprender, no una noticia procedente de conocer, sino un modo de ser existencial originario que hace posibles conocer y conocimiento”¹⁸. Así, el ser ahí es de antemano *conser ahí en el mundo*. Su sujeto —y el sujeto del ser ahí cotidiano como tal— no es el sí mismo propio, sino un *se*¹⁹; no es una suma de sujetos, tampoco género o especie, sino —al igual que el *sí mismo*

16 Tratamos de reproducir en español el juego de palabras que permite el término alemán “Entfernung” (“alejamiento”, “distancia”) formado con el prefijo “ent-” y el adjetivo “fern” (“lejano”, “distante”) (*nota del traductor*).

17* *Sein und Zeit*, p. 117.

18* *Id.*, p. 123.

19 Aquí, y siempre que va sustantivado, “se” debe entenderse en sentido impersonal, pues traduce el término alemán “man”, y no en sentido reflexivo (“sich” en alemán) (*nota del traductor*).

auténtico que es encubierto en un primer momento por el ser— un existencial esencial.

Tras la aclaración del "mundo" y del "quién" se puede captar ahora todavía mejor el ser en. Ser ahí significa ser ahí, y esto significa por un lado ser un aquí respecto de un allí: apertura para un mundo espacial; significa además "ser ahí para él mismo". Esta apertura se utiliza como sentido de la "doctrina del lumen naturale en el hombre": esa doctrina "no hace referencia a otra cosa que a la estructura existencial-ontológica de este ente que estriba en que él es del modo consistente en ser su ahí. Que está 'iluminado' significa que está aclarado²⁰ en él mismo como ser en el mundo, no por otro ente, sino de modo tal que él mismo es el claro"²¹. La apertura no descansa en percepción reflexiva, sino que es un existencial, algo perteneciente al ser ahí como tal. Como igual de originarios son mostrables en el ser ahí el estado en que uno se encuentra y comprender. "Estado en el que uno se encuentra" designa un temple interior. El ser ahí está siempre en algún "temple"; éste no viene "de fuera" ni "de dentro", sino que es un modo del ser en el mundo. Y lo hace patente su "estar arrojado": se encuentra siendo en el mundo y con tal temple. "El puro 'que él es' se muestra, [158] el de dónde y el hacia dónde permanecen en la oscuridad"²². "Se encuentra": esto no significa sino que está abierto para sí mismo. Esa apertura es uno de los sentidos del comprender. Por encima de él se halla un "entender de...", es decir, una posibilidad o un poder hacer que le resulta transparente como perteneciente a su ser. "Ser ahí no es un ser de lo que hay que como don añadido posea además poder algo, sino que es primariamente su ser posible"²³. El comprender existencial es aquello de lo que se derivan tanto el pensamiento como la intuición. A comprender las propias posibilidades llega el comprender las posibilidades intramundanas que tienen importancia para el ser ahí: el ser ahí proyecta constantemente su ser

20 Los términos alemanes empleados por Heidegger que hemos traducido por "aclarado" ("gelichtert") y, una línea más abajo, "el claro" (sustantivo "die Lichtung") reúnen, igual que las palabras españolas "aclarar" y "claro", los significados de "iluminar, alumbrar", "lleno de luz", por un lado, y, por otro, "aumentar la extensión o el número de los espacios o intervalos que hay en algo" (Diccionario de la Real Academia Española), "claro de bosque" o "calvero", o en sentido figurado "espacio vacío o que ha sido vaciado" (nota del traductor).

21* *Id.*, p. 133.

22* *Id.*, p. 134.

23* *Id.*, p. 143.

sobre posibilidades. En ese proyectar es ya desde el principio aquello que aún no es, y, por cierto, en virtud de su ser comprensor.

El comprender puede desplegarse hasta convertirse en un *interpretar*, es decir, un comprender algo como algo. De ello aún no forma parte necesariamente la expresión lingüística. Está presupuesto siempre un comprender escueto, concretamente un comprender desde una totalidad de significado; ahí reside un *pro-ponerse*, una *pre-visión* y un *adelantarse* en determinada dirección.

El ser que se abre a un ser ahí tiene un *sentido*. Está comprendido el ente mismo; el sentido no es "en sí", sino que es una determinación existencial. Sólo el ser ahí puede tener *sentido* o ser un *sinsentido*. Lo que no es al modo del ser ahí es *carente de sentido*, y sólo ello puede ser un *contrasentido*. El sentido está articulado en la interpretación, y en el comprender está abierto ya como articulable. Al separar de su contexto algo que está a mano y atribuirle en sí mismo una propiedad, la interpretación toma la forma de un *enunciado*. Éste significa tres cosas:

1. *mostración* de un ente o de algo del ente;
2. *determinación* del ente (predicación);
3. *comunicación* como dejar ver con.

Fundados en el comprender, pertenecientes al ser del ser ahí —a su apertura y a su conser— son el *habla* y el *oír*. El todo de significación comprendido es expresado en su articulación por el habla. Lo hablado hacia fuera es el *lenguaje* (el habla es su base existencial). Aquello *sobre lo que* se habla es el ente.

En el ser ahí cotidiano del ser el habla ha degenerado en *habladuría*. Aquí ya no hay una comprensión objetiva originaria, sino; tanto en el hablar como en el oír, una *comprensión verbal* media. No se comprende el ente, sino lo hablado como tal.

Apropiación originaria de lo ente es la *vista*: en la forma del comprender originario circunspecto-preocupado, del conocer o del detenerse meditativo. El ver curioso guarda con la vista la misma relación que la habladuría con el habla. *Curiosidad* es la avidez de ver sólo por ver, no por comprender, sin detenerse, sin permanencia, y conduce a la distracción. La habladuría y la curiosidad guardan una estrecha relación: la habladuría determina qué se tiene que haber leído y visto. A ello se añade como tercer carácter distintivo del decaimiento la *ambigüedad*: ya no se sabe qué está comprendido originariamente y [159] qué de forma meramente impropia. *Decaimiento* es un modo de

ser en el que el ser ahí no es él mismo, ni está en el asunto ni con los demás, sino que se limita a creer percibir. "Ese *no ser* tiene que ser concebido como el siguiente modo de ser del ser ahí en el que éste suele permanecer. Por ello, no se debe concebir la condición de decaído del ser ahí como 'caída' desde un 'estado originario' más puro y más alto"²⁴.

La investigación realizada hasta ahora ha mostrado con determinación la *existencialidad* y la *facticidad* como la constitución ontológica del ser ahí. Existencialidad designa en este contexto la peculiaridad del ser ahí consistente en que pertenece a su ser un comportarse hacia él mismo, en que "es llevado ante él mismo y abierto para él en su *estar arrojado*", mientras que facticidad designa el estar arrojado como "el modo de ser de un ente que en cada caso *es* su posibilidad misma, *de tal modo* que se comprende en ellas y desde ellas (sobre las que se proyecta)". "El sí mismo es de entrada y en la mayor parte de los casos, impropriamente, el sí mismo del se... De conformidad con ello, la *cotidianidad media del ser ahí puede ser determinada como el ser en el mundo decayente-abierto, arrojado-proyectante, para el que de lo que se trata en su ser en el mundo y en el conser con otros es del más propio poder ser mismo*"²⁵. Se va ahora a tratar de aprehender en su *totalidad* la constitución ontológica así expuesta, de mostrar en su más íntima relación los rasgos individuales designados con los términos de "existencialidad" y "facticidad". Para ello se buscará el *estado básico en que se encuentra* el ser ahí en el que esa relación pueda hacerse patente. Tendría que ser "un estado comprendedor en el que se encuentra el ser ahí", "en el que éste estuviese abierto para sí mismo de modo destacado"²⁶. Se va a mostrar que la *angustia* cumple esas condiciones. Mientras que el temor siempre está dirigido a algo amenazante del mundo, la angustia no siempre es miedo a algo intramundano, sino al ser mismo en el mundo. Es más, la angustia es lo primero que hace visible el "mundo" como tal. Es angustia ante el estar solo en el mundo (como "*solus ipse*"), es decir, ante un ser auténtico del que el ser ahí, en su decaimiento, huye al mundo y al se. Precisamente desde este apartamiento cabe distinguir la angustia mirando hacia atrás. Aquello *por lo que* el ser ahí se angustia es su poder ser en el mundo. El decaimiento es un apartarse de las propias posibilidades libres de ser hacia el ser en el mundo y hacia el sí mismo

24* *Id.*, p. 176.25* *Id.*, p. 181.26* *Id.*, p. 182.

del se. En las posibilidades el ser ahí "se anticipa a sí mismo" desde el principio, y esto pertenece al estar arrojado; su anticiparse se designa con el término "*preocupación*" y es la base para todo preocuparse de algo, por algo o alguien, para todo desear y querer, para toda tendencia e impulso.

Según Heidegger sería una inversión del orden del ser pretender concebir el ser del ser ahí desde la *realidad* y la *sustancialidad*. Según su modo de ver las cosas, la tradición no entiende por realidad otra cosa que "el ser del ente (*res*) que hay dentro del mundo..."²⁷; en una consideración más amplia se puede decir que abarca los distintos modos de ser del [160] ente intramundano. Dado que la comprensión del ser es algo que pertenece al ser ahí, sólo hay comprensión del ser cuando hay ser ahí. De ello se deduce que el ser mismo, aunque no el ente, es dependiente del ser ahí. Pero como *sustancia del hombre* se reivindica su *existencia*, entendida como preocupación.

Si *verdad* y *ser* guardan una relación tan estrecha como la tradición ha supuesto siempre desde Parménides, también tiene que ser posible obtener del análisis del ser ahí el sentido originario de la *verdad*. La definición habitual de la *verdad* como *adaequatio rei et intellectus*²⁸ no es capaz de mostrar igualdad o similitud alguna entre sujeto y objeto, o entre contenido judicativo ideal y cosa, que justificase hablar de una coincidencia. El *enunciado muestra algo del objeto*: es objeto que se percibe o del que se percibe algo y el objeto del que se enuncia algo son *el mismo*. *Verdad* significa lo mismo que *ser verdadero*, y esto significa *ser descubridor* (ἀληθεύειν—descultamiento). Así pues compete originariamente al ser ahí. Sólo derivadamente cabe designar como *verdad* el *estar descubierta* del ente intramundano. A ambos les subyace el *estar abierto del ser ahí*: éste es *en la verdad*. Pero al mismo tiempo es —en su decaimiento— *en la falsedad*, es decir, está encubierto por la habladría, la curiosidad y la ambigüedad.

El *enunciado* es de entrada *mostrar* en el ente, un mostrar que se origina a partir del comprender e interpretar. Pero tras haber sido enunciado se convierte en algo que está a mano y en algo que hay, y

27* *Id.*, p. 209.28 Según la denominada teoría de la correspondencia o de la adecuación, los enunciados son verdaderos cuando coinciden o se corresponden con los hechos del mundo. En ese sentido la *verdad* es la "coincidencia de cosa e intelecto", "Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est" (TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles* I, 59; *De veritate* 1, 2).

como tal es puesto en relación con lo que está a mano y con lo que hay acerca de los que enuncia: así se llega a la coincidencia entre conocimiento (= juicio) y ente (= *res*). Desde ahí cabe comprender la variante de que toda verdad tiene que ser arrancada primero al ente, de que el estar descubierto —en calidad de algo no habitual— exige acreditación frente al estar encubierto. Así pues, la *verdad judicativa no es la más originaria*, sino que es muy derivada. En su sentido originario la verdad es un existencial. Por ello *sólo hay verdad en la medida en que hay ser ahí*. Sólo podría haber *verdades eternas* si hubiese *ser ahí eterno*, y sólo si éste estuviese demostrado lo *estarían* aquéllas. Por otra parte tiene que haber verdad, por cuanto pertenece al ser ahí insuprimiblemente. Tenemos que “presuponerla” al “presuponerlos” a nosotros mismos, es decir, al encontrarnos desde el principio como arrojados al ser ahí.

2. Ser ahí y temporalidad

La investigación preparatoria del ser ahí está terminada. Aspira a servir para abrir el *sentido de ser*. A fin de ser suficiente para ello, tendría que haber captado el *ser ahí en su totalidad y autenticidad*. Retrospectivamente se plantea la pregunta de si con la determinación de la existencia del ser ahí como preocupación ya se ha logrado eso. Se constata que aún faltan cosas esenciales. Si de lo que se trata para el ser ahí es de su poder ser, es patente que a ello pertenece que en cada caso aún no es algo. Para que pudiese ser captado como todo, también tendría que estar captado su final, la *muerte*, lo cual [161] sólo es posible en el ser para la muerte. A fin de mostrar además la autenticidad del ser ahí, habría que mostrar cómo ésta se genera a sí misma, y ello acaece en la *conciencia*²⁹. Sólo cuando la autenticidad muestra el auténtico poder ser un todo del ser ahí está asegurada la analítica del ser originario del ser ahí, y esto sólo es posible si se tiene en cuenta la *temporalidad* y la *historicidad* del ser ahí. Muerte, conciencia, temporalidad e historicidad del ser ahí son, así pues, los objetos de las siguientes investigaciones.

La autenticidad de la *preocupación* como ser del ser ahí, en la que se anticipa a sí mismo y conforme a la cual siempre *falta* aún algo de su ser, parece excluir un comprender el ser ahí en su totalidad. Hay

²⁹ Aquí y a continuación “conciencia” traduce “Gewissen”, es decir, conciencia en sentido moral, no en sentido gnoseológico o psicológico (*nota del traductor*).

que mostrar, así pues, que la *muerte es captable* y que por lo tanto es *captable el ser ahí como un todo*.

La experiencia de la muerte de otros no es un auténtico experimentar la muerte. Experimentamos su ya no ser en el mundo, un paso del ser ahí a algo que se acerca al mero ser de lo que hay, pero que no coincide con él, pues no queda una mera cosa corporal, tampoco algo meramente carente de vida, sino que es posible también desde nosotros conser y preocupación por el “difunto”. Y el cesar es sólo un cesar para nosotros; el moribundo no lo capta, *no experimentamos el morir del otro*. Mientras que en el ser en el mundo es posible en buena medida representar a otros en el sentido del preocuparse, *nadie puede morir por otro*. *Como terminar del ser ahí*, el morir mismo es un *existencial*, y, si es que es *experimentable*, sólo puede serlo *como mi morir*, y no desde otros.

El “faltar”, que pertenece al ser del ser ahí y cesa con la muerte, no es el faltar de algo que aún no está a mano y que se añadirá a algo ya disponible de su mismo tipo (como una deuda aún por pagar). No es la falta de madurez del fruto que se completa en el madurar, y no es como el no estar terminado del camino, que no está entero hasta que llega a la meta. El terminar que reside en el morir no es tampoco un desaparecer (como el cese de la lluvia). No cabe concebirlo desde ningún otro lugar que desde el ser del ser ahí mismo, es decir, desde la preocupación. El *morir* no se puede equiparar ni al “reventar” de algo sólo vivo ni al “dejar de vivir” como paso de la vida al estar muerto, sino que es el *modo de ser* en el que el ser ahí es para la muerte³⁰.

“La interpretación existencial de la muerte precede a toda biología y ontología de la vida. Pero esa interpretación es también la que funda todas las investigaciones bio-gráfico-históricas y etnológico-psicológicas de la muerte... Por otra parte, el análisis ontológico del ser para el final no prejuzga ninguna toma de posición existencial hacia la muerte. Cuando se determina la muerte como ‘final’ del ser ahí, es decir, del ser en el mundo, con ello no se ha tomado ninguna decisión óntica acerca de si ‘tras la muerte’ es posible aún un ser distinto, más alto o más bajo, acerca de si el ser ahí ‘pervive’ o incluso, ‘sobreviviéndose’, es ‘inmortal’. Sobre el ‘más allá’ y su posibilidad se decide ónticamente tan poco como acerca del más acá... El [162] análisis de la muerte permanece meramente en el ‘más acá’ en la medida en

30* *Id.*, p. 247.

que interpreta el fenómeno solamente en el sentido de que como posibilidad de ser del respectivo ser ahí *está dentro de éste*. Sólo cuando la muerte está concebida en su esencia ontológica plena tiene sentido y justificación *preguntar* de forma metodológicamente segura *qué hay después de la muerte*³¹. El ser para la muerte está prefigurado en la preocupación como anticiparse a sí mismo. Pertenace al ser ahí igual de originariamente que el estar arrojado y tiene su manifestación más clara en la *angustia*, pero en la mayor parte de las ocasiones está encubierto, porque el ser ahí está en fuga, en el modo del decaer en lo que hay. Lo que *nos espera* es el *poder no existir*, el más propio poder ser desligado de todas las referencias, pero no nos espera como algo que nos sale al encuentro desde fuera, sino como poder ser propio. La habladría cotidiana del "se" hace de ello un acontecimiento que le sale al encuentro al "se", ante el que, así pues, el sí mismo propio puede sentirse seguro en cada caso. Imprime en la angustia el sello del temor al acontecimiento amenazante, y por lo tanto el sello de algo a lo que no está permitido entregarse; no deja que surja la valentía de tener angustia ante la muerte y encubre para el ser ahí este su más propio y carente de referencias poder ser. Al atribuir a la muerte una certidumbre meramente empírica (como hecho general de experiencia), el "se" se encubre su *certidumbre auténtica*, que pertenece al estar abierto del ser ahí: la peculiar certidumbre de que *la muerte es posible en cualquier momento*, por más que esté indeterminada en el tiempo. Con esta certidumbre *ya está dada* una especie de totalidad del ser ahí.

El ser auténtico para la muerte no es un preocupado querer hacer disponible, no es un esperar a la realización; tiene ante sus ojos el poder no ser como posibilidad pura hacia la que *se adelanta* como hacia su posibilidad *más propia* que él mismo tiene que asumir *desligado* de todas las referencias, que por ello le desvela su ser auténtico y al mismo tiempo la inautenticidad del ser medio y el auténtico poder ser de los demás. Desde el estado de la *angustia* en que se encuentra surge para él, amenazadora, esa posibilidad. Ahora bien, para la totalidad del ser para la muerte esa posibilidad tiene significación, "porque el adelantarse hacia la posibilidad inadelantable abre todas las posibilidades que le están antepuestas a su totalidad"; por ello "reside en él la posibilidad de una anticipación existencial del entero ser ahí"³².

31* *Id.*, p. 247 y s.32* *Id.*, p. 264.

El auténtico poder ser entero del ser ahí que se anuncia en el adelantarse hacia la muerte necesita una *atesiguación de la autenticidad posible de su ser* desde el ser ahí mismo. La tiene en la *conciencia*. El ser ahí tiene que ser llamado a sí mismo desde su estar perdido en el "se". La voz de la conciencia tiene el carácter de una *llamada*. El llamado es el ser ahí mismo, saltando por encima del se, y ello *silenciosamente*. *El que llama* es también el ser ahí, pero la llamada no es ejecutada "por" mí, sino que "viene sobre mí": el ser ahí en su angustia por su propio poder ser como preocupación es el que llama. El sí mismo es para el ser ahí perdido en el se lo más ajeno, y de ahí el *carácter de ajena* de la llamada. "La llamada [163] del sí mismo... no lo empuja hacia él mismo a un interior para que se cierre al 'mundo exterior'"³³. "La llamada remite al ser ahí *hacia delante* a su poder ser". Es 'llamada de contestación de la llamada a escena'³⁴. No habla de cosas que se dan y no da nada de que hablar. Cuando habla de culpa, ese ser culpable significa un *existencial: ser fundamento de un ser*. (Esto es fundamental para todo tener culpa y tener deudas). El ser ahí como arrojado a la existencia (es decir, un ser como proyecto) es fundamento de su ser: está puesto en manos del ser como fundamentos del poder ser. Porque nunca llega a la altura de sus posibilidades, porque al ser en *una no* es las otras, siempre es *esencialmente* fundamento del no ser, y por ello siempre culpable (en un sentido que no está orientado al mal, sino que está presupuesto para el bien y el mal). La correcta comprensión de la llamada de la conciencia es el *querer tener conciencia*, querer actuar desde el *poder ser libremente elegido*, y por ello *ser responsable*. "Pero todo actuar, fácticamente y de forma necesaria, 'no tiene conciencia', no sólo porque no evita contraer una culpa moral fáctica, sino porque sobre el nulo fundamento de su nulo proyectar ya se ha hecho culpable ante otros en cada caso en el conser con otros. El querer tener conciencia se convierte así en la asunción del esencial no tener conciencia, sólo dentro del cual se da la posibilidad existencial de ser 'bueno'"³⁵. "La conciencia se hace patente... como una *atesiguación* perteneciente al ser del ser ahí, en la que llama a este mismo ante su más propio poder ser". Cuando la interpretación habitual de la conciencia como "buena" o "mala" hace imputar hechos hacia atrás, o advierte de hechos individuales hacia delante, incurre en una mala interpretación de la llamada desde la acti-

33* *Id.*, p. 273.34* *Id.*, p. 280.35* *Id.*, p. 288.

tud cotidiana-preocupada ante lo que hay y lo que está a mano, una actitud esta que huye del ser auténtico. La *correcta comprensión* de la llamada de la conciencia es un *modo del ser ahí*, y concretamente de *su apertura*. El correspondiente estado en que uno se encuentra es el *desasosiego*, la correspondiente habla el *silencio* con el que el ser ahí toma sobre sí su poder ser. El todo puede ser designado como "*resolución*", y esto significa un "modo destacado de la apertura"³⁶, que significa lo mismo que la *verdad originaria*. Con ello el ser ahí no es desligado del ser en el mundo, sino que sólo entonces es *puesto* propiamente *en su situación*, sólo entonces capaz de *auténtico conser* y de auténtica preocupación por otros.

En el ser entero desvelado por el adelantarse se muestra la *temporalidad del ser ahí* por la que están afectadas todas sus determinaciones fundamentales. "La resolución se convierte propiamente en lo que puede ser, en calidad de *ser comprensor para el final*, es decir, en calidad de adelantarse hacia la muerte"³⁷. Estar resuelto significa estar desvelado y desvelarse en el propio poder ser, es decir, ser en la verdad y apropiarse el tener por verdadero en el estar cierto. No es posible calcular de antemano la respectiva "situación", que tampoco está fijada como algo que haya; la situación "sólo es abierta en un resolverse libre, indeterminado, pero abierto a la determinabilidad"³⁸. El oír [164] la llamada de la conciencia significa con la retirada del ser ahí a su ser auténtico al mismo tiempo la aceptación de la más propia posibilidad de ser de la muerte con la angustia y la indeterminación. Hacer visible ese ser auténtico no es fácil: es necesario ganarlo primero a la actitud encubridora cotidiana.

Con el término "*preocupación*" se ha designado el *todo estructural del ser ahí (facticidad* como estar arrojado, *existencia* como anticiparse a sí mismo incluido el ser para el final, *decaer*). La *unidad* de ese todo se expresa en el *sí mismo* o *yo*: no cabe captarlo como "res", tampoco como "res cogitans", no habla tampoco del yo, sino que se expresa callando en la preocupación, y en el ser auténtico es "*independiente*". Del sentido de la preocupación, es decir, del ser "de un ente para el que de lo que se trata es de ese ser" forma parte que ese ente se comprende a sí mismo siendo. "El sentido del ser del ser ahí no es algo distinto que se cierna libremente y fuera de él mismo, sino

36* *Id.*, p. 297.37* *Id.*, p. 305.38* *Id.*, p. 307.39* *Id.*, p. 321.

el ser ahí mismo que se comprende"³⁹. El comprenderse es comprender el propio poder ser, y eso es posible porque en su ser el ser ahí *adviene a sí mismo*. Al mismo tiempo es *lo que él ha sido* y es *en algo presente*: futuro, santidad (pasado) y presentidad son su *fuera de sí* o *los éxtasis* de su *temporalidad*. El *futuro* es lo *primario*. Ser ahí, futuro, temporalidad se dan como *finitos*. Qué significa frente a ese tiempo originario el tiempo sin fin está aún por mostrar.

Si el ser del ser ahí es esencialmente temporal, debe ser posible mostrar la temporalidad en todo lo que pertenece a su constitución ontológica. El *comprender* como proyectar está propiamente dirigido al *futuro* hacia el que se adelanta. En cambio el *comprender cotidiana* no como preocuparse sólo tiene propiamente futuro en la medida en que *está a la espera de aquello de lo que se preocupa*. El *instante* es el *presente auténtico* en el que el sí mismo se recoge y en la *resolución* abre su situación. El comprender auténtico acoge en sí el *haber sido*, mientras que el preocuparse vive en el *olvido* de lo sido. La temporalidad del comprender inauténtico, en el que está cerrado el sí mismo, es por consiguiente un estar a la espera olvidando-presencializando.

El *estado en que uno se encuentra* que desvela el *estar arrojado* y pertenece a todo comprender se funda *primariamente* en el *haber sido*, aunque está dirigido a algo venidero: por ejemplo, la angustia de modo auténtico, el temor de modo inauténtico como huida ante el haber sido y desde el presente perdido hacia lo venidero que sale amenazante al encuentro. Al haber sido que pertenece al estado de la angustia en que uno se encuentra, le es esencial llevar al ser ahí ante su "*repetibilidad*": la angustia "retrotrae al puro 'que' del más propio y aislado *estar arrojado*. Este retrotraer no tiene el carácter del olvidar elusivo, pero tampoco el de un recuerdo. Sólo que igual de poco reside ya en la angustia una asunción repetidora de la existencia en la resolución. Antes bien, por el contrario, la angustia retrotrae al estar arrojado *como posible repetible*. Y de ese modo [165] desvela *junto con ello* la posibilidad de un auténtico poder ser, que en el repetir tiene que volver al ahí arrojado"⁴⁰.

El *decaer* tiene su *temporalidad* primariamente en el *presente*, dado que la curiosidad trata de estar constantemente junto a algo; su falta de permanencia es la mayor contraposición al "instante" del ser auténtico.

A la temporalidad le pertenecen siempre los tres "éxtasis", y éstos no se deben concebir como un "estar unos junto a otros".

"El ente que lleva el título de ser ahí está 'aclarado'⁴¹, y concretamente no sólo a través de una "fuerza existente implantada", puesto que "la temporalidad estática aclara el ahí originariamente"⁴². A través de ella resulta posible la unidad de todas las estructuras existenciales. Desde ella cabe comprender el ser en el mundo, el sentido del ser del mundo y de su trascender.

Modos del ser en el mundo son el preocuparse circunscripto y el comprender teórico. Es característico de la *temporalidad del preocuparse circunscripto estar a la espera* del para qué de un todo de ser de una cierta manera *presente* y al mismo tiempo *retenido*. El respectivo preocuparse se inicia dentro de una totalidad de ser de una cierta manera. El originario comprender de esa totalidad se llama *supervisión* y recibe su "luz" del poder ser del ser ahí. La *reflexión* práctica de las referencias de ser de una cierta manera de lo que está a mano es un presenciar posibilidades. En la transición al *conocer teórico* hay no sólo un cese de la praxis —la teoría exige incluso una praxis propia— sino un *nuevo ver lo que ya hay*: fuera de sus referencias y de su sitio, en un lugar indiferente. Es *tematizar* para que lo que hay pueda llegar a ser libre como descubierto y pueda salir al encuentro como objeto; un *presenciar destacado* que se funda en la resolución —"en la apertura del ahí está abierto también el mundo"⁴³— y en que el ser ahí trasciende el ente tematizado.

Al ser ahí le pertenecen los tres éxtasis y le pertenece el ser en el mundo, que es él mismo temporal. El *ser del ser ahí* como arrojado, preocupado, presenciarizador, igualmente como tematizador y objetivador, *presupone desde el principio un mundo* en el que puede salir al encuentro algo que está a mano o que hay. Por otra parte, *sin ser ahí no hay tampoco mundo alguno*. "El ser ahí es, existiendo, su mundo"⁴⁴. El "sujeto", "como ser ahí existente cuyo ser se funda en la temporalidad"⁴⁵, obliga a decir: el mundo es más "objetivo" que todo objeto posible.

La *temporalidad* del ser ahí no es un tiempo coordinado con el espacio. Pero la *espacialidad* del ser ahí es temporal. El ser ahí no está

41* *Id.*, p. 350.42* *Id.*, p. 351.43* *Id.*, p. 365.44* *Id.*, p. 364.45* *Id.*, p. 366.

en un lugar en el espacio, sino que ocupa espacio (y, por cierto, no sólo el que el cuerpo llena; "el ser ahí, porque es 'espiritual', y sólo por eso, puede ser espacial de un modo que le resulta esencialmente imposible"⁴⁶ a una cosa corporal extensa"⁴⁷). Está orientado en el espacio y es descubridor de región, desde donde y hacia donde está a la espera de algo y donde algo se le hace presente. Su temporalidad le hace posible el ocupar espacio. En la presenciarización [166] aproximante que da preferencia al decaer se olvida el allí, y aparece de entrada sólo una cosa en el espacio.

El *ser ahí en la cotidianidad* tiene su peculiar temporalidad. Es el ser ahí tal y como es "en la mayor parte de las ocasiones y de entrada"; transcurre "ayer como hoy, e igual también que mañana"; además incluye un constante contar con el tiempo. Cotidianidad significa, así pues, temporalidad, pero "porque ésta posibilita el ser del ser ahí, la suficiente delimitación conceptual de la cotidianidad sólo se puede lograr en el marco del estudio por principio del sentido de ser como tal y de sus posibles variantes"⁴⁸.

Porque es necesaria la comprensión del ser para abrir el sentido del ser, y porque la comprensión del ser es algo que pertenece a la constitución ontológica del ser ahí, el análisis del ser ahí se efectuó como preparación para la investigación del sentido del ser. Hasta ahora ese análisis ha determinado el *ser del ser ahí como preocupación* y con ello como *ser para la muerte*. En aras de la totalidad se debe incluir además el *nacimiento* y el *nexo entre nacimiento y muerte*. Este nexo no se debe concebir como una sucesión de momentos ahora en el tiempo tales que cada uno de ellos sea lo único real. Con los tres éxtasis que son constantemente igual de reales la temporalidad del ser ahí muestra que él no se inscribe primariamente en el tiempo: su ser es extenderse, al que copertenece siempre el nacimiento y la muerte y es *acaecer*. Este acaecer que se sigue de la temporalidad del ser ahí es condición previa de la historiología (= ciencia de la historia). *Historicidad y ser en el tiempo se siguen ambos de la temporalidad originaria*; por ello es secundaria también la historia en el tiempo.

46 Los editores alemanes (FSW, VI, p. 85; y ESGA 11/12, p. 446), comenten aquí un error poniendo "möglich" ("posible"), pues en las primeras pruebas de imprenta o galeras (p. 155), que fueron revisadas y corregidas por Edüth aparece "unmöglich" ("imposible") (p. 165), y así también en el texto autógrafo de Edüth (p. 38).

47* *Id.*, p. 368.48* *Id.*, p. 372.

En el uso habitual del lenguaje, "histórico" tiene un cuádruple sentido; significa: 1) lo que ha *pasado* (o bien lo que ahora ya no es eficaz o bien lo que aún es eficaz); 2) aquello de lo que algo *procede*; 3) el todo del ente *en el tiempo*, especialmente 4) el *ser del hombre* ("espíritu", "cultura"). Los cuatro significados se reúnen en la determinación: "historia es el acaecer específico, que se da en el tiempo, del ser ahí existente, de tal modo que el acaecer que en el ser unos con otros ha 'pasado', y al mismo tiempo ha sido 'transmitido' y sigue actuando, está considerado en sentido enfático como historia"⁴⁹. Pero *primariamente histórico* es el *ser ahí* que no ha "pasado" (= que ya no lo hay), dado que nunca "lo ha habido"; *secundariamente* todo lo *intramundano* de un ser ahí sido (se lo denomina lo "histórico mundano"): por ejemplo el material que aún hay cuando el mundo en el que estaba a mano ya no existe.

El *ser ahí* existe en posibilidades recibidas de la tradición a las que está arrojado pero que él toma libremente sobre sí en la resolución como su destino. Con "destino" designamos el acaecer originario del ser ahí que reside en la resolución auténtica, un acontecer en que se entrega libremente para la muerte a él mismo en una posibilidad heredada y sin embargo elegida"⁵⁰. "El destino, como superioridad de poder, impotente y que se ofrece a las contradicciones, del llamado y dispuesto a la angustia proyectarse a sí mismo [167] hacia el propio ser culpable, exige como condición ontológica de su posibilidad la preocupación, es decir, la temporalidad"⁵¹.

"Sólo lo ente que es esencialmente futuro en su ser, de tal modo que, libre para su muerte, se puede dejar arrojado hacia atrás libremente sobre su ahí fáctico destruyéndose al chocar con ella, es decir, sólo lo ente que como futuro es habiendo sido igual de originariamente, puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir el propio estar arrojado y ser instantáneamente para 'su tiempo'. Sólo temporalidad auténtica que al mismo tiempo sea finita hace posible algo así como destino, es decir, historicidad auténtica"⁵².

"Repetición es la transmisión expresa, es decir, el retroceso a posibilidades del ser ahí que ha sido ahí"⁵³. No hace volver meramente algo real anterior. "No se entrega al pasado ni apunta a un progre-

49 *Sein und Zeit.*, p. 366.50* *Id.*, p. 384.51* *Id.*, p. 385.52* *Id.*, p. 385.53* *Id.*, p. 386.

so. Las dos cosas son indiferentes para la existencia auténtica en el instante"⁵⁴.

En el *conser* con otros el *ser ahí* participa en los *destinos de la comunidad*. Destino y destinos son ser para la muerte. Por lo tanto *toda la historia tiene su centro de gravedad en el futuro*, lo cual sólo encubre la historicidad inauténtica. *Lo que hay intramundano* es históricamente no sólo en la medida en que es en el mundo, sino en la medida en que *acaecer algo con él* (algo fundamentalmente distinto del acaecer natural). En el *sentido inauténtico* del preocuparse cotidiano no el ser ahí distraído reúne su vida a partir de ese acaecer individual. En el *ser auténtico* de la resolución vive en su destino y en la fidelidad al propio sí mismo.

En la historicidad esencial del ser ahí la historiografía está fundada existencialmente. El tema de ésta no es lo que acaece una sola vez ni algo general que se cierna sobre ello, "sino la posibilidad que ha sido fácticamente existente"⁵⁵: las posibilidades que repite el ser ahí históricamente determinado él mismo que hace historia. La tricotomía de Nietzsche, *monumental, anticuarial y crítica*, es una división necesaria que corresponde a los tres éxtasis de la temporalidad"⁵⁶.

El último capítulo quiere mostrar qué significación tienen *temporalidad e intratemporalidad* para el *origen del concepto vulgar del tiempo*. Antes de toda medición del tiempo *el ser ahí cuenta con el tiempo* (que "tiene", "no tiene", "pierde", etc.). Encuentra el tiempo de entrada en lo que está a mano y en lo que hay que le salen al encuentro intramundano y considera el tiempo mismo como algo que hay. De su temporalidad es de derivar el *surgimiento del concepto vulgar de tiempo*.

El "preocuparse" cotidiano se expresa siempre temporalmente como "entonces" que está a la espera, "antes" que retiene, "ahora" que presencializa. Con ello *data* siempre un "entonces...", "antes, cuando...", "ahora que...". El ser ahí irresoluto "pierde" constantemente tiempo y por ello nunca lo "tiene". El resuelto nunca pierde tiempo y siempre lo tiene. "Pues la temporalidad de la resolución [168] tiene... el carácter del *instante*... La existencia que es temporal de ese modo

54 *Id.*, p. 386.55* *Id.*, p. 395.

56* En continuidad con el análisis de la historicidad se hace referencia a su conexión con la obra de [Wilhelm] Dilthey [1833-1911, se esforzó por fundamentar las ciencias del espíritu] y con las ideas del conde Jörek [von Wartenburg (1835-1897)].

tiene 'constantemente' su tiempo *para* lo que la situación exige de ella"⁵⁷. Porque el ser ahí existe *con otros* que comprenden el ahora, entonces, etc. del primero, por más que lo daten de otra forma, el tiempo no se comprende como propio, sino como *público*.

En la constitución fundamental del ser ahí como *preocupación* está fundado necesariamente *un modo de contar el tiempo*. "El estar *arrojado* del ser ahí es el fundamento de que haya tiempo públicamente"⁵⁸, el tiempo "en el que" hay lo que hay y lo que está a mano, lo intratemporal. Porque a la visión del mundo al que está arrojado el ser ahí, le pertenece *luminosidad*, lo "*data*" con arreglo al día y la noche ("es tiempo de..."), calcula el tiempo por días y lo *mide* atendiendo a la posición del sol. El tiempo interpretado en el *preocuparse* es siempre "tiempo de...", pertenece a la mundanidad del mundo y por eso se llama "*tiempo-mundo*". Es *datable*, *tenso* y *público*. *Leer el tiempo* es siempre un decir ahora como expresión de algo que está presente. En la *medición del tiempo* tiene lugar una publicación del tiempo con arreglo a la cual el tiempo sale al encuentro en cada caso y en todo momento y para todo el mundo como "ahora y ahora y ahora". Es datado con arreglo a relaciones de medida espaciales, pero no por ello se convierte en espacio. Sólo en virtud de la medición del tiempo accedemos a *el* tiempo y cada cosa accede a *su* tiempo. Esa medición *no es subjetiva ni objetiva*, porque hace posible mundo y ser del sí mismo. *Temporal* lo es sólo el ser ahí, en cambio lo que está a mano y lo que hay son "*intratemporales*".

Lo dicho sirve como base para mostrar el *surgimiento del concepto vulgar de tiempo*: con la apertura del mundo el tiempo está publicado y ha tenido éxito la *preocupación* por conseguirlo. Al contar *con* mismo, el ser ahí cuenta con tiempo. Uno se rige por el tiempo mediante el uso del reloj, al contar las posiciones de las manecillas. Ahí reside un presente retener el antes y un *presencializar* el más tarde. El *tiempo* que ahí se muestra "es lo *contado* que se muestra en el seguimiento, que está a la espera y es contador, de la caminante manecilla"⁵⁹. Esto corresponde a la definición *aristotélica del tiempo* como *número del movimiento*: se mantiene dentro de la comprensión natural del ser, sin hacer problema de ella. Cuanto más el *preocuparse* se pierde en el material que uno se ha preocupado de conseguir, tanto más naturalmente cuenta con el tiempo, sin prestar considera-

57* *Id.*, p. 410.58* *Id.*, p. 411.59* *Id.*, p. 421.

ción al tiempo mismo, y lo toma "como una secuencia de horas que constantemente 'hay' y simultáneamente pasan y llegan", "como una sucesión, como río del ahora..."⁶⁰. A este tiempo-mundo = tiempo-ahora le falta la databilidad (= significatividad) de la *temporalidad*: ésta es el tiempo *originario*. Porque el tiempo es considerado como secuencia de horas que hay, se lo denomina "*imagen de la eternidad*" (Platón). La tensión del tiempo-mundo que se sigue del estar extendida de la temporalidad permanece encubierta. De que todo *ahora* se capta simultáneamente como un *recién* y un *en seguida* resulta la consideración del tiempo como un tiempo *infinito*. Esto se funda en la *preocupación*, que huye de la muerte y aparta la vista del final. Se habla del pasar, pero no del surgir del tiempo, porque no es posible ocultarse a uno mismo la fugacidad del tiempo: el ser ahí la conoce "gracias al 'fugaz' saber de su [169] muerte"⁶¹.

También en la *irreversibilidad* del tiempo se hace patente su origen en la temporalidad, que es primariamente futura.

Con base en el *ahora* comprendido vulgarmente no cabe explicar el *instante*, e igual de poco el entonces y antes datable. En cambio surge de él el *concepto tradicional de la eternidad como un ahora permanente*. Desde la *temporalidad originaria la eternidad de Dios sólo se podría comprender como tiempo infinito*. En la conjunción de *tiempo y alma* o espíritu en Aristóteles, san Agustín, Hegel se abre un acceso a la *comprensión del ser ahí como temporalidad*.

* * *

El análisis del ser ahí era el camino para preparar la pregunta por el sentido del ser. La diferencia entre ser al modo del ser ahí y ser no al modo del ser ahí no ha sido aclarada hasta ahora, igual de poco que lo ha sido el hecho de que la interpretación ontológica se ha orientado desde siempre por el ser cósmico y vuelve a caer una y otra vez en él. Todo estaba encaminado a mostrar la temporalidad como constitución fundamental del ser ahí. La investigación termina así con la pregunta: "¿Hay un camino que lleve del *tiempo* originario al sentido del ser? ¿Se hace patente el tiempo mismo como horizonte del ser?"⁶².

60* *Id.*, p. 422.61* *Id.*, p. 426.62* *Id.*, p. 438.

B. TOMA DE POSTURA

El objetivo de toda la obra no era otro que plantear correctamente la pregunta por el sentido del ser. Ahora bien, ¿es la pregunta en la que termina precisamente la pregunta en pos de la cual se iba, o se expresa en ella una duda de si el camino emprendido era el correcto? En todo caso, esa pregunta invita a lanzar una mirada retrospectiva al camino y a examinarlo de nuevo.

No será posible mencionar todas las dificultades que ya la breve indicación del contenido hace notar⁶³. Para ello sería necesario un nuevo y grueso libro. Vamos a atenernos solamente a las líneas fundamentales de la argumentación y a buscar una respuesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Qué es el "ser ahí"?
2. ¿Es fiel el análisis del ser ahí?
3. ¿Es suficiente ese análisis como base para plantear adecuadamente la pregunta por el sentido del ser?

1. ¿Qué es el ser ahí?

No creemos que quepa duda alguna de que bajo el título de *ser ahí* Heidegger quiere captar el *ser del hombre*. También podemos decir: "el hombre", pues el ser ahí es denominado con mucha frecuencia un "ente", sin que ente como "algo que es" pueda ser enfrentado al ser.

63* En la indicación del contenido se ha ofrecido todo con la máxima cercanía a la exposición propia de Heidegger y en la mayor parte de las ocasiones en el lenguaje acuñado por él mismo: con todas las oscuridades que le son inherentes. Para la discusión hay que abandonar ese camino, porque de lo contrario sería imposible llegar a la claridad. En contra de ello está el reparo de que "el sentido de cuanto enseña Heidegger se convierte en otro distinto cuando se discute en un lenguaje distinto del que ha sido inventado *ex professo* con vista a esa enseñanza" (Maximilian BECK, *Philosophische Hefte* I, p. 6). Pero si se quisiese parar ante esa dificultad habría que renunciar de plano a obtener claridad acerca del sentido del libro y a tomar postura ante él. Un ejemplo de lo difícil que es acertar con ese sentido es el libro de Alfried DELP [1907-1945] *Tragische Existenz*, Herder, 1935, que en algunos puntos esenciales de la exposición es totalmente desacertado. Así, se afirma (p. 53) que *ser ahí = res*, mientras que Heidegger subraya con toda energía que *ser ahí* no debe concebirse como *res*. En la p. 54 se afirma que el ser de las cosas exteriores está enteramente limitado al ser propio de las cosas materiales. Parece que se ha pasado por alto completamente que Heidegger distingue, por más que no aclare esa distinción, el "ser de lo que hay" de las cosas del "ser de lo que está a mano" del material como un modo de ser específico.

También se declara derechamente que la *esencia* del hombre es la *existencia*. Eso no significa sino que se reivindica para el hombre algo que según la "*philosophia perennis*" está reservado sólo a Dios: la coincidencia de esencia y ser. Con todo, no se coloca al hombre sencillamente en el lugar de Dios; por "ser ahí" no se comprende el ser sencillamente, sino un especial modo de ser frente al que están otros [170] modos de ser: el ser de lo que hay y el ser algo que está a mano, también otra cosa más, a la que ocasionalmente se alude de forma fugaz pero que no se expone con más detalle. Pero el hombre sí es concebido como un pequeño Dios en la medida en que el ser del hombre se reivindica como un ser destacado respecto de cualquier otro y como el único ser del que cabe esperar aclaración acerca del sentido del ser. De Dios sólo se habla ocasionalmente en observaciones marginales y de forma excluyente: el ser divino como algo que podría tener algún tipo de importancia para aclarar el sentido del ser, se deja completamente de lado.

La elección de la expresión "ser ahí" para el hombre se fundamenta *positivamente* diciendo que pertenece a su ser "ahí", es decir, estar abierto para sí mismo y ser en un mundo en el que siempre está "orientado" con referencia a un "allí". La fundamentación negativa es que la definición esencial del hombre tradicional y fijada dogmáticamente como "compuesto por dos sustancias, la anímica y la corporal"⁶⁴, que siempre es sugerida por el sustantivo "hombre", debía ser excluida de antemano. Que el hombre tiene un cuerpo no se niega, sólo que aquí no es de eso de lo que se trata. En cambio el modo en que se habla del "alma" apenas admite otro significado que el de que esta es una palabra detrás de la que no hay un sentido claro. Esto no se debe malinterpretar pensando que estamos aquí ante una concepción materialista. Al contrario: se manifiesta con claridad que se concede prioridad al "espíritu" (por más que esta sea una palabra que tampoco se debería usar)⁶⁵. Según parece, se espera que el análisis del ser ahí nos dé la claridad a la que hasta ahora no ha podido llegar ninguna "doctrina del alma".

¿Qué queda del hombre cuando se prescinde de cuerpo y alma? Que cabe escribir aún todo un grueso libro sobre él, es quizá la mejor prueba de la separación de esencia y existir en el hombre. Que

64* Dz. [H. DENZINGER - C. BANNWART, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br. 1928], 295 y 1783.

65* Cf. lo que está dicho en Heidegger sobre la espacialidad del ser ahí, p. 368 (más arriba pp. 1153s).

Heidegger después de todo no se libra de esa separación, por más que la niegue, lo muestra el hecho de que habla constantemente del "ser del ser ahí", lo cual no tendría sentido si con "ser ahí" no se hiciese referencia a otra cosa que al ser del hombre. A veces se habla también de algo que pertenece "esencialmente" al ser ahí. Y cuando en el "ser en el mundo" que es presentado como perteneciente al ser ahí el "quién" es separado no sólo del "mundo", sino también del "ser en", se está expresando con ello que el término "ser ahí" se utiliza para cosas distintas que se copertenecen interiormente, cada una de las cuales no puede ser sin la otra, pero no es lo mismo que ella. Así, podemos decir: "ser ahí" designa en Heidegger ora el hombre (significa entonces frecuentemente "quién" o "sí mismo"), ora el ser del hombre (en esos casos pasa a primer plano en la mayor parte de las ocasiones la expresión "ser del ser ahí"). Este ser en su diferencia de otros modos de ser es denominado "existencia". Si pensamos en la estructura formal del ente que ha resultado de nuestras investigaciones — "algo que es", al "algo" corresponde el "quién" o el "sí mismo", el "quid" ha [171] sido expulsado con alma y cuerpo, el "ser" se hace valer en la existencia. A ratos el análisis se ocupa del sí mismo, pero preferentemente está dedicado al ser⁶⁶.

2. ¿Es fiel el análisis del ser ahí?

En ningún lugar se declara de modo expreso, pero probablemente esté permitido dar por supuesto como algo obvio que el análisis realizado no eleva pretensión alguna de exhaustividad. Las determinaciones fundamentales del ser del hombre —por ejemplo encontrarse en un cierto estado, estar arrojado y comprender— han de ser mantenidas en una generalidad muy indeterminada, ya que no tienen en cuenta la peculiaridad del ser corporal-anímico. (El "encontrarse en un cierto estado" me parece muy importante para averiguar qué es ser corporal y qué es ser anímico y cómo están relacionados, pero por otra parte no es posible aclararlo en su sentido pleno si no se considera en su despliegue como ser corporal y anímico). Ahora bien, la incompletitud no excluye que los resultados obtenidos proporcionen genuino conoci-

66* Heidegger mismo no admitirá la diferencia aquí expresada. En su libro sobre Kant trata de mostrar que el yo no es otra cosa que el tiempo originario. (Cf. en lo que sigue p. 1185). Es equiparado también al "yo pienso". Ahí se expresa que ya no cabe distinguir entre el yo puro y su ser (o vida). Pero con ello considero que se ha malentendido el sentido más propio del yo, y que la forma de expresarse del propio Heidegger contradice su modo de ver las cosas.

miento sobre el ser del hombre. La puesta de relieve de la constitución fundamental recién mencionada y de las variantes de la misma que vienen dadas por los dos distintos modos del ser cotidiano y del ser auténtico merece ser tenida por magistral. También es muy probable que se deba principalmente a ella el intenso y duradero efecto del libro. Pero ¿se ha sacado todo el partido a esa constitución fundamental de cara a una aclaración del ser del hombre que vaya lo más lejos posible? ¿No se detiene la investigación en diversos puntos, de forma sorprendente, ante referencias que los resultados obtenidos hacen sencillamente obligadas?

El ser del hombre se caracteriza diciendo que "está arrojado". Con ello se expresa preferentemente que el hombre se encuentra a sí mismo en el existir sin saber cómo ha llegado a él, que no es desde sí mismo ni por sí mismo, y que de su propio ser no le cabe esperar tampoco aclaración alguna acerca de dónde viene. Pero eso no elimina la pregunta acerca del "de dónde". Por violentamente que se quiera acallarla a la fuerza, o prohibirla como carente de sentido, esa pregunta se eleva irremisiblemente una y otra vez desde la acreditada peculiaridad del ser del hombre y exige un ser que fundamente en él mismo el ser del hombre sin otro fundamento ulterior y que por su parte esté fundamentado en sí mismo, un Ser que arroje al "arrojado". El estar arrojado se desvela así como creaturalidad⁶⁷.

Muy convincente es la exposición del ser ahí cotidiano: del ser en el mundo, del tratar preocupado con las cosas, del con-ser con otros. También se puede aceptar sin problema que la vida humana "de entrada y en la mayor parte de las ocasiones", antes de que el ser propio y auténtico haga eclosión, es covida con otros y en formas transmitidas: una idea que ya Max Scheler⁶⁸ ha subrayado expresamente. Sin embargo, ¿quedan suficientemente aclarados los fundamentos ontológicos de ese hecho con la distinción entre "sí mismo del se" y "sí

67* En el libro sobre Kant (p. 226) Heidegger subraya que el "estar arrojado" no sólo tiene la vista puesta en el "llegar a ser ahí", sino que domina por completo al ser-ahí como tal. Con todo, el estar arrojado designa también el llegar a ser ahí. Acerca de la cuestión: estar arrojado y creaturalidad, cf. en lo que sigue la pp. 1186-1187.

68 Gracias a las lecciones impartidas por Max Scheler (1874-1928) en Göttingen como profesor invitado fue como Edith Stein entró en contacto por primera vez con la filosofía de la religión y con la Iglesia católica, a la que Scheler se había adherido por aquel entonces. Stein fue influida, entre otras cosas, por la teoría de los valores de Scheler (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertheik*, 1913) y por su filosofía de la religión (*Vom Ewigen im Menschen*, 1921).

mismo auténtico" y la designación de ambos como "existencial" o "forma de existencia"? Lo que debemos entender por "existencial" se ha expresado repetidamente: lo que pertenece a la existencia como tal. Y por existencia tenemos que pensar el ser de un ente para el que de lo que se trata en su ser es de su ser, [172] es decir, el ser del hombre en su peculiaridad respecto de otros modos de ser. En cambio, la palabra "forma" queda por completo en el terreno de lo poco claro. Y por las investigaciones de este libro sabemos qué necesidad está de aclaración. Así, de la expresión "forma de existencia" no podemos obtener aclaración alguna acerca del sentido y de la relación recíproca de los dos "sí mismo". Que a la existencia le pertenece un quién o sí mismo es seguramente convincente. Pero ¿qué distingue a *este* "existencial" de otros (por ejemplo del "ser en el mundo" o del "comprender")? Y a su vez: ¿qué relación guardan entre sí el sí mismo del se y el sí mismo auténtico *en el plano del ser*? ¿No es claro que en la consuetudine ontológica del hombre al "sí mismo" le corresponde un papel enteramente destacado, que no comparte con ningún otro existencial? ¿Y Heidegger no se ha privado a sí mismo de antemano de la posibilidad de proporcionar la necesaria aclaración de ese papel destacado al negarse a hablar de "yo" o "persona", en vez de indagar en los posibles significados de esas palabras? Con la vista puesta en la aclaración del sentido antes elaborada nos estará permitido atrevernos a afirmar lo siguiente: lo que Heidegger quiere reproducir con el "sí mismo" es el *ser persona* del hombre. Y lo que hace que el ser persona destaque respecto de todo lo demás que pertenece al ser del hombre es que la persona es como tal portador de todos los demás "existenciales".

¿Pueden "sí mismo auténtico" y "se" ser reivindicados ambos en sentido pleno como persona? Me parece que se estaría tomando la "habladuría" demasiado en serio si se quisiese tributar al "se" ese honor. Para ir hasta el fondo del asunto es necesario ver algo más de cerca a qué hace referencia propiamente el "se".

En la forma habitual de hablar se emplea el "se" frecuentemente en el sentido en el que acabo de utilizarlo: "se estaría tomando la habladuría demasiado en serio...". Para expresar esa idea también se podría decir: "quien quisiese... *estaría tomando*...". Es un enunciado de universalidad indeterminada y carácter hipotético: al "tomar en serio", como conducta personal que es, le pertenece un portador personal, pero no está afirmado como hecho y no se asigna a una persona determinada. El enunciado "Se usa la palabra habitualmente en este sentido" constata un hecho afirmando. Se trata de nuevo de una con-

ducta personal: de una serie de casos particulares que constan empíricamente y que aún cabe esperar, y de un círculo indeterminado que puede ser co-afirmado con la peculiar certidumbre de la experiencia general. No rara vez el hablante se designa a sí mismo y a su interlocutor con "se"; por ejemplo: "Se podría dar un paseo el domingo...". Ahí puede que haya cierto temor a expresar el "nosotros", que es a lo que propiamente se hace referencia, y con él una comunidad aún no plenamente confesada, o guardada en secreto; quizá haya también una timidez a la que le gustaría encubrir frente a uno mismo y frente al interlocutor la pretensión que reside en la sugerencia, la sensación del que la hace de que está yendo más lejos de lo que propiamente le corresponde o se le concede. Con ello estamos tocando ya algo que parece residir en el [173] "se" heideggeriano. El hablante se sabe puesto bajo una ley universal, o al menos bajo una regla de enjuiciamiento. Tiene una idea de qué "se puede" y de qué "no se debe" hacer. Y ahí el "se" tiene un sentido general: designa un círculo indeterminado de personas al que el hablante se sabe perteneciente.

Podemos decir en síntesis que "se" significa:

1. un grupo determinado o un círculo indeterminado de individuos, en el caso extremo todas las personas para las que algo rige como hecho general, o que están bajo una regla general de conducta;
2. el individuo en la medida en que está bajo la ley general o se sabe como tal.

¿Cabe comprender con base en ello que el individuo huya de su propio sí mismo hacia el se y descargue en él su responsabilidad? Atengámonos a ejemplos como los que pone el propio Heidegger: el "se" prescribe qué "se" tiene que haber leído. "Se" se refiere aquí, doblemente, a quien prescribe y a quien se ve afectado por la prescripción. Quienes "tienen" que haber leído este o aquel libro son los pertenecientes a un determinado estrato social dentro de un cierto ámbito cultural: los pueblos "salvajes" no necesitan hacerlo; nuestros campesinos, en la medida en que sigan viviendo conforme a su estado y no reivindicquen educación urbana, tampoco, pero el "europeo cultivado" sí. Ahí existe además todo tipo de grados: hay cosas que se exigen al mismo tiempo al profesor, al estudiante y a la señora de la buena sociedad, otras están limitadas a un círculo de especialistas. ¿Quién determina qué se tiene que leer? También personas pertenecientes al mismo estrato, pero de ningún modo todas las que reconocen la exigencia como vinculante para ellas mismas, sino una pequeña selección formada por quienes "marcan la pauta". Sucede aquí algo pare-

cido a lo que ocurre en una sociedad dotada de organización estatal: hay "autoridades" y "súbditos", sólo que no está establecido jurídicamente, ni mucho menos determinado y delimitado con exactitud, quién pertenece a las primeras y quién a los segundos. En todo caso, tanto en uno como en otro sentido el "se" no es, atendiendo a su ser, algo que exista fuera de las personas individuales y junto a ellas, ni tampoco un auténtico sí mismo; designa una "comunidad" (en un sentido amplio de esa palabra, en el que ésta designa todo tipo de estructuras que surgen a partir de personas individuales como un todo que las engloba⁶⁹) y los miembros que pertenecen a ella en cuanto tales. Los que "marcan la pauta" pertenecen a la comunidad amplia, pero al mismo tiempo forman una comunidad más estrecha entre ellos.

¿Qué puede significar según eso la huida al "se"? ¿Quién huye? ¿De qué y hacia dónde? El individuo huye —eso hemos oído— de su más propio y auténtico ser, que es solitario y responsable, hacia la comunidad y descarga su responsabilidad en la comunidad, en la más bien estrecha o en la más bien amplia. Ahí sólo cabe hablar de una "huida", tomando ese término en un sentido estricto, una vez que el individuo haya despertado a su ser auténtico y a la consciencia de su responsabilidad. El primer "ser ahí" en el que el hombre se encuentra a sí mismo —"arrojado"— no es en modo alguno el solitario, sino el [174] comunitario: el "conser". Atendiendo a su ser el hombre es individuo y ser comunitario igual de originariamente, pero cronológicamente su vida individual consciente empieza más tarde que la comunitaria. Hace con los demás e imita lo que ve hacer a los demás, es guiado por ello y encuentra soporte en ello. Y eso es totalmente correcto, mientras no se exija de él otra cosa. Se necesita una llamada al ser más propio y más auténtico. Cuando se percibe y se comprende esa llamada y no se le presta oído, y sólo entonces, es cuando comienza la huida del propio ser y de la propia responsabilidad. Y sólo entonces el conser se convierte en un ser "inauténtico"; quizá sería mejor aún decir: en un ser "no genuino". El conser como tal no es no genuino⁷⁰. La persona está tan llamada a ser miembro como a ser individuo, pero a fin de poder ser las dos cosas de la forma tan peculiar *de ella*, "desde lo más íntimo", tiene que empezar saliendo del grupo de segui-

69* No necesitamos incluir aquí la cuestión de si hay también comunidades infrahumanas y suprahumanas.

70* Hay sin duda pasajes de Heidegger que muestran que también él conoce un conser genuino, e incluso que le atribuye un gran peso, pero en la delimitación del sí mismo del se respecto del sí mismo auténtico no se le ha hecho justicia.

miento en el que vive y tiene que vivir de entrada. Su ser más propio necesita la preparación por el conser con otros, al igual que a su vez debe ser rector y fecundo para otros. Es inevitable pasar por alto esto cuando no se quiere aceptar la *evolución* como el rasgo esencial del ser del hombre, y es *inevitable* prescindir de la evolución cuando se niega al hombre una esencia diferente de su existir y cuyo despliegue en el tiempo sea su existir.

Si se reconoce que el individuo necesita el soporte de la comunidad —"absolutamente" hasta el despertar de su ser más propio, y "en cierto aspecto" (a saber, como miembro) siempre— y que a una comunidad pertenecen espíritus *rectores*, que dejan su impronta en las formas de vida de ésta y las determinan, ya no cabe concebir el "se" como una forma decaída del sí mismo y como absolutamente nada más. No designa a persona alguna en el sentido propio de la palabra, sino a una pluralidad de personas que están en una comunidad y con su existir se insertan en las formas de esa comunidad.

Con el despertar del individuo a su vida propia comienza su responsabilidad. Se puede hablar de una responsabilidad de la comunidad, distinta de la responsabilidad de los individuos. Pero la llevan los miembros de la comunidad por esta última, y, por cierto, en distinta medida: la llevan todos los que son capaces de ello, es decir, todos los que han despertado a la vida propia, pero los "guías" más que todos los demás⁷¹.

Pasemos a la cuestión de "lo que se tiene que haber leído". No cabe duda de que en una comunidad hay personas que están más capacitadas que otras para juzgar qué puede contribuir a una auténtica formación del espíritu. Llevan a ese respecto una responsabilidad mayor, y es enteramente adecuado que los menos capaces de juicio se dejen guiar por ellos. En la apelación al "se" hay un resto de comprensión de que toda comunidad tiene que preservar un tesoro de sabiduría heredada, al que el individuo no llega con su pequeño ámbito de experiencia y su modesto círculo de intelección propia y al que no podría renunciar sin grandes daños. El "decaimiento" reside en que los que "marcan la pauta" frecuentemente no son en modo alguno quienes [175] están llamados a hacerlo con base en su conocimiento de la materia de que se trate, y en que emiten de forma irres-

71* Cf. a este respecto Edith STEIN, *Individuum und Gemeinschaft* (Husserls Jahrbuch f. Phil. u. phänomenolog. Forschung, Bd. V [1922]), pp. 252 y ss. y *Eine Untersuchung über den Staat* (íd., Bd. VII [1925]), pp. 20 y ss. [OC, t. II].

ponsable su juicio sin estar llamados a ello; por otra parte, la masa se somete de forma irresponsable al juicio de personas no llamadas a juzgar y se deja llevar como en un andador allí donde es exigible una conducta independiente y bajo la propia responsabilidad. "Irresponsable" no hace referencia aquí, así pues, a que esas personas no tengan responsabilidad, sino a que cierran los ojos a ella y tratan de engañarse al respecto. Estamos en esos casos ante una huida del ser ahí propio y auténtico. Que la huida sea posible es algo que se funda en el ser mismo del hombre (también podemos decir tranquilamente: en la esencia del hombre): en que su vida abarca una pléthora de modos de conducta posibles y en que su libertad le permite sustraerse o entregarse a ellos a elección, fijar su emplazamiento aquí o allí. Pero se funda también en la vinculación natural de las personas entre sí, en el impulso a "colaborar" y a "hacerse valer": en el impulso de los "fuertes" a forzar a otros a que los sigan, en el impulso de los "débiles" a adaptarse y a asegurarse su lugar obrando "al gusto de los demás". Ahí se expresa la preocupación por el propio poder ser en la que al parecer de Heidegger consiste la "existencia" de forma enteramente propia. Pero primero necesita más aclaración la cuestión del "decaimiento".

No la vida en comunidad como tal y el dejarse guiar como tal son decaimiento, sino hacer indiscriminadamente lo que hacen los demás a costa de la vida propia a la que se está llamado y desoyendo la "llamada de la conciencia". En la medida en que el ser ahí ha decaído no hay vida individual genuina ni vida comunitaria genuina. Pues bien, resulta muy curioso que Heidegger declare que el ser ahí decaído no debe ser concebido como caído desde un estado originario más puro y más alto⁷². ¿Qué sentido puede tener hablar de "decaimiento" sin hacer referencia a una "caída"? (Pasa exactamente lo mismo con el "estar arrojado" sin un "arrojamiento"). La fundamentación ofrecida por adelantado tiene poca fuerza demostrativa: *porque* el ser decaído (se le llama ni más ni menos que "no ser") es el más próximo modo de ser del ser ahí, en el que el ser ahí se mantiene en la mayor parte de las ocasiones, no se debe interpretar, nos dice Heidegger, el ser decaído como caída. Si el ser medio y cotidiano del hombre está caracterizado como decaído, ello sólo es posible si se contradistingue de un ser auténtico del que también hemos de tener conocimiento. Y en comparación con el decaído el ser auténtico es, *atendiendo a su ser*, más originario. También se plantea la cuestión de cómo se debe

72* Cf. *Sein und Zeit*, p. 176 (más arriba p. 450).

concebir la relación temporal. En Heidegger la situación está oscurecida, toda vez que no tiene en cuenta la diferencia entre la eclosión en virtud de la que se pasa de una fase evolutiva anterior al ser auténtico y el regreso desde un estado de degeneración. Desde la imperfección de una fase evolutiva anterior es posible el ascenso a un ser más perfecto en el orden natural. Pero de un estado degenerado no puede salir conforme al orden natural un estado más perfecto. Todo decaimiento conforme a una caída también en sentido temporal: no necesariamente presupone una caída también en sentido temporal: no necesariamente en el existir del individuo, pero sí como acontecimiento histórico bajo cuyas repercusiones está el individuo. De ahí no cabe derivar el tipo específico de caída [176] que conocemos por la Revelación. Pero nos está permitido decir que la doctrina eclesiológica del pecado original es la solución del enigma resultante de la exposición heideggeriana de la existencia decaída.

¿Ahora bien, de dónde procede el exigido conocimiento de un ser auténtico? A cada uno se lo manifiesta la voz de su conciencia. Esa voz llama al ser ahí para que vuelva de su estar perdido en el ser decaído a su ser auténtico. Según la interpretación de Heidegger el que llama debe ser también el ser ahí. El hecho de que yo tenga la sensación de que la llamada viene *sobre* mí, no *de* mí, se explica diciendo que el sí mismo auténtico es el más ajeno al perdido en el "se". Pero, ¿qué testimonio tenemos de que a pesar de las apariencias el llamado mismo sea al mismo tiempo el que llama? Hasta donde yo veo, ningún otro que la actitud básica de la que parte la obra entera y que la domina: que el "*solus ipse*" es el ser destacado respecto de cualquier otro, aquél del que son de esperar todas las respuestas sobre el ser, el último al que es posible retroceder y que ya no tiene ninguna otra cosa tras de sí. Pero la investigación desprejuiciada de este "*solus ipse*" choca una y otra vez con referencias que atestiguan que no es lo último: ni lo últimamente fundante, ni lo últimamente iluminante.

No vamos a seguir profundizando ahora en la cuestión de la llamada de la conciencia, sino que permaneceremos en la constatación de que hay dos tipos de ser: el decaído y el auténtico, y acto seguido preguntaremos en qué consiste el ser auténtico. El modo del ser ahí con el que éste responde a la llamada de la conciencia es la "*resolución*" como una destacada "apertura" o como "ser en la verdad"; en ella el hombre toma sobre sí su ser auténtico, que es un "ser comprensor para el final", un "adelantarse hacia la muerte"⁷³.

73* *Id.*, p. 305 (más arriba, p. 456).

De esta forma hemos llegado al rasgo esencial del "ser ahí" sobre el que, según parece evidente, Heidegger ha hecho el mayor hincapié. Que el ser ahí siempre "se anticipa" a sí mismo, que en su ser de lo que se trata para él es de su poder ser (así lo expresa el sustantivo "preocupación"), que entre los tres "éxtasis" de su temporalidad corresponde un rango preferente al futuro, todas estas cosas son solamente referencias preparatorias a la concepción fundamental: que el ser del hombre tiene su posibilidad extrema en la *muerde* y que su apertura, es decir, su comprensión del ser propio, encierra de antemano también esa posibilidad extrema. Por ello se concibe la angustia como el estado fundamental en que se encuentra. De ahí que una respuesta a la pregunta central para nosotros, si el análisis del ser ahí es fiel, no sea posible sin un examen de lo que está dicho sobre la muerte.

Debemos plantear ante todo la siguiente pregunta: ¿qué es la *muerde*? Heidegger responde: *el final del ser ahí*. Añade inmediatamente que con ello no se ha tomado decisión alguna sobre la posibilidad de una vida tras la muerte. Sin embargo, el análisis de la muerte permanece —siempre según Heidegger— totalmente en el "más acá": considera la muerte, nos dice, solamente en la medida en que está en el interior de cada ser ahí en calidad de posibilidad de ser del mismo. Para Heidegger sólo tendrá sentido y justificación preguntar qué haya tras la muerte cuando esté concebida la esencia ontológica plena de la misma⁷⁴. En este modo de abordar la cuestión hay mucho que nos extraña. [177] Si el sentido último del ser ahí es ser "ser para la muerte", el sentido de la muerte tendría que iluminar el sentido del ser ahí. Pero ¿cómo es posible eso, si de la muerte no cabe decir sino que es el final del ser ahí? ¿No es esto un círculo enteramente carente de resultado?

Además: ¿queda realmente abierta la posibilidad de una vida tras la muerte si se interpreta esta última como el final del ser ahí? Con todo, en este punto se toma el ser ahí en el significado de "ser en el mundo". Se podría decir así pues: es posible que el "ser en el mundo" del hombre termine sin que con ello el hombre cese de ser en otro sentido. Pero eso no sería compatible con el sentido del anterior análisis, que ha resaltado otros "existenciales" además del "ser en el mundo", por ejemplo el comprender, pero no como separables. Además: si algo de lo que ha resultado pertenecer al "ser del ser ahí" pudiese persistir,

74* *Id.*, p. 247(más arriba, pp. 1146-1147).

mientras que otra cosa cesase —y, de no ser así, ¿cómo se podría hablar de "pervivencia"?—, ya no se podría hablar de un final del ser ahí.

Finalmente: ¿se podría decir que está concebida la esencia ontológica de la muerte mientras se dejase sin decidir si la muerte es el final del "ser ahí" —y, a juzgar por cómo ha utilizado Heidegger la expresión "ser ahí" durante toda la investigación anterior, por "final del ser ahí" tendríamos que entender no sólo el final de la vida terrena, sino el final del hombre mismo— o el paso de un modo de ser a otro? ¿No es esta más bien la cuestión decisiva para el sentido de la muerte, y por ello, al mismo tiempo, la cuestión decisiva para el sentido del ser ahí? Si resultase que del análisis del ser ahí no cabe obtener respuesta a esa cuestión, con ello quedaría mostrado precisamente que el análisis del ser ahí no está en condiciones de aclarar el sentido de la muerte, y en ese caso no podría dar suficiente aclaración sobre el sentido del ser ahí.

De hecho, Heidegger pasa como de puntillas por la cuestión de qué es la muerte, mientras que, en cambio, se ocupa detenidamente de la cuestión de cómo es experimentable⁷⁵. Heidegger afirma que no es experimentable como muerte o morir de otros, sino sólo como "existencial", como perteneciente al propio ser ahí. (Dado que también el morir es designado como "final del ser ahí", no parece que se pueda distinguir nítidamente entre muerte y "morir"). Indaguemos específicamente en estas cuestiones: 1. ¿Hay una experiencia de la propia muerte? (Heidegger dice: ¡sí!). 2. ¿Hay una experiencia de la muerte de otros? (Heidegger dice: ¡no!). 3. ¿Qué relación guardan entre sí?

En la interpretación de Heidegger morir "es el modo de ser en el que el ser ahí *es* para su muerte"⁷⁶, y por lo tanto no es el "perder la vida" como paso de la vida a estar muerto, sino algo perteneciente al ser ahí como tal, que contribuye a estructurarlo durante toda su duración. ¿No damos aquí con una nueva ambigüedad: muerte y morir, por un lado, como final hacia el que se encamina el ser ahí, y al mismo tiempo como ese encaminarse mismo? En el primer sentido la muerte es siempre algo que aún no se ha dado, en el segundo el ser ahí mismo es un constante morir. Ambos significados poseen su justificación, pero hemos de tener claro cuál tenemos presente cada vez que hablemos de la muerte o del morir.

75* Esto equivale a relevar la pregunta por el ser por la pregunta por la comprensión del ser (cf. más abajo, entre otras, la p. 1183).

76* *Id.*, p. 247 (más arriba, p. 1147).

[178] Tomemos ahora la muerte en el sentido de lo que durante el existir siempre está aún por llegar. ¿Hay una experiencia de ella? Con toda seguridad la hay, y se trata, por cierto, de una experiencia en propia carne; morir significa experimentar la muerte en propia carne. Pero en un sentido totalmente literal, no trasladable, no haremos esa experiencia hasta que muramos. Algo se anticipa ya, sin embargo, durante la vida. Lo que Heidegger denomina "morir" —el "ser para la muerte" o el "adelantarse hacia la muerte"— da testimonio de ello. (Que Heidegger no tenga en cuenta en modo alguno esta anticipación respecto del morir propiamente dicho está relacionado con su general sobrealvaloración del futuro y su desvaloración del presente. A su vez eso está relacionado con el hecho de que deja enteramente sin considerar el fenómeno del *cumplimiento* o de la realización, fundamental para toda experiencia). Hay que distinguir aquí entre la angustia como el estado en que se encuentra el hombre que le desvela su "ser para la muerte" y la "resolución" que toma sobre sí ese "ser para la muerte". En la resolución la angustia ha llegado a la comprensión. La angustia como tal no se comprende a sí misma. Heidegger la interpreta al mismo tiempo como angustia *ante* el propio ser y como angustia *por* el propio ser. ¿"Ser" significa ahí lo mismo las dos veces? O, más correctamente: ¿es lo mismo del ser aquello *ante* lo que uno se angustia que aquello *por* lo que uno se angustia? Aquello *ante* lo que uno se angustia es el poder no ser atestiguado precisamente por la angustia: ésta es la experiencia de la *nihilidad de nuestro ser*. Aquello por lo que uno se angustia, y al mismo tiempo aquello de lo que se trata para el hombre en su ser, es el ser como una *plenitud que gustaría conservar y no dejar*, aquello *de lo que no se habla en todo el análisis heideggeriano del ser ahí* y que sin embargo es lo que le proporcionaría fundamento sólido. Si ser ahí fuese sencillamente no ser, no sería posible angustia alguna *ante* el poder no ser y *por* el poder ser. Ambas cosas son posibles porque el ser humano es participación en una plenitud a la que constantemente algo se le va de las manos y que constantemente gana algo: vivir y morir al mismo tiempo. Frente a ello el morir propiamente dicho significa la pérdida de la plenitud hasta el perfecto vaciamiento, y la muerte el vacío o el no ser mismo. La cuestión es ahora si de la angustia surgiría la comprensión de la posibilidad del propio no ser, e incluso el conocimiento de la ineludibilidad de la muerte, si la angustia fuese lo único a través de lo cual anticipamos algo de nuestro morir propiamente dicho. De un modo meramente intelectual, de la nihilidad de nuestro ser sólo cabe inferir la posibilidad del no ser, no la necesidad de un final que sea de esperar. Y en

la sana "sensación vital" meramente natural, que es la comprensión del ser preteórica que pertenece al ser del hombre como tal, la seguridad de ser es tan fuerte, no obstante la angustia, que no se crea la muerte si no hubiese otras atestiguaciones. Pero hay esas atestiguaciones, y, por cierto, tan fuertes que ante ella la seguridad natural de ser resulta aniquilada. Son, de entrada, estados propios que se acercan mucho al morir: la enfermedad grave, especialmente cuando trae consigo un repentino o paulatino decaimiento de las fuerzas, o [179] la amenaza directa con una muerte violenta. Aquí comienza la experiencia real del morir, por más que no llegue a término si pasa el peligro.

En la enfermedad grave que hace ver el rostro de la muerte cesa todo "preocuparse": todas las cosas de este mundo de y por las que se ha estado preocupado hasta ese momento pierden importancia, hasta su completa desaparición. Esto significa al mismo tiempo un estar separado de todas las personas que siguen sumidas en el activismo preocupado: ya no se vive en su mundo⁷⁷. En vez de eso puede darse otra preocupación distinta mientras aún no se haya conocido o reconocido la ineludibilidad de la muerte: la preocupación exclusiva por el propio cuerpo. Pero en algún momento cesa también ella (si bien es posible que alguien permanezca sumido en la misma, e incluso se vea "sorprendido por la muerte" en ella), y entonces sólo queda como lo último y lo único importante la pregunta: ¿ser o no ser? El ser del que se trata ahora no es, a buen seguro, el "ser en el mundo". Ese ser ya ha terminado cuando se mira a la muerte realmente a los ojos. La muerte es el final de la vida corporal y de todo lo relacionado con la vida corporal. Además, la muerte es una gran puerta oscura: hay que atravesarla, pero ¿qué hay tras ella? Ese "¿qué hay tras ella?" es la auténtica pregunta de la muerte que se experimenta en el morir. ¿Hay una respuesta a la pregunta antes de haber atravesado la puerta?

Las personas que han mirado a la muerte a los ojos y después han vuelto a la vida son una excepción. La mayoría de las personas se ven puestas frente al hecho de la muerte por el morir de otros. Heidegger afirma que no podemos experimentar la muerte de otros, y no cabe duda de que no la experimentamos como la propia muerte. Y sin

77* Heidegger mismo ha mencionado en una nota (p. 254) la novela corta de [León] Tolstói, *La muerte de Iván Ilich*, [1886]. En ella se pone a la vista magistralmente no sólo el colapso del ser muere (a lo que Heidegger hace referencia), sino también el profundo abismo existente entre el moribundo y los vivos. En *Guerra y paz*, [1868], sucede lo mismo, no con un realismo tan craso, pero quizá poniendo de relieve lo esencial de forma aún más nítida.

embargo el morir y la muerte de otros son fundamentales para nuestro saber de esas cosas, y por lo tanto también para nuestra comprensión del ser propio y del ser del hombre en general. No creíamos en el final de nuestra vida, no comprenderíamos la angustia, es más, en muchas personas la angustia nunca haría eclosión desnuda (es decir, sin disfraz como temor a esto o a aquello), si no experimentaríamos constantemente que otros mueren. De niños experimentamos habitualmente la muerte en un primer momento como ya no estar en el mundo. Personas que han pertenecido a nuestro entorno más o menos cercano o lejano desaparecen, y se nos dice que han muerto. Mientras no sepamos nada más que eso no se despierta aún angustia ni horror alguno ante la muerte. Sobre esa base puede surgir lo que Heidegger denomina "se muere": saber que todas las personas se marcharán algún día del mundo en el que vivimos, y que ese día también nos llegará a nosotros. Es un hecho del que no dudamos. Pero no tenemos una fe viva de experiencia en él; no es un acontecimiento abarcado por una expectativa vital. Por ello nos deja fríos, no nos preocupa. Durante los primeros años de la infancia esa despreocupación es natural y sana. Pero si se mantiene al llegar la madurez, y quizá durante toda la vida, se puede decir que la vida no se vive de forma auténtica. Pues pertenece a la vida humana plena una comprensión del ser que no cierre los ojos ante las "postrimerías". Ya un niño reflexivo [180] no se quedará tranquilo ante el hecho de la desaparición de personas de su entorno, sino que querrá saber qué significa "estar muerto", y la explicación que se le dé le incitará a seguir cavilando sobre la muerte. Quizá baste ya esto para hacer que se tambalee la despreocupación del "se muere". Y con toda seguridad la hará tambalearse ver un muerto. Ya la participación en entierros puede actuar así sobre un niño sensible. La aparición del féretro desnudo tras la retirada de las flores que lo cubrían, su traslado hacia la tumba y su desaparición en ésta, producen un estremecimiento ante la inexorabilidad de la separación, quizá también horror ante la desaparición del alma.

Si no ha habido una educación religiosa que haya dado a la muerte un nuevo sentido haciendo referencia a la vida eterna, ver muertos probablemente añada a la interpretación de la muerte como ya no estar en el mundo sobre todo la interpretación de estar exánime, especialmente cuando en la concepción de la persona viva la vitalidad domina en comparación con la expresión espiritual. Heidegger tiene que prescindir de esta consideración de la muerte, pues le forzaría a tener en cuenta el cuerpo y el alma y sus relaciones recíprocas, cosa que fue excluida de antemano. A las personas desprejuiciadas la experiencia

de la muerte de esta forma les ha hecho plantearse en toda época la pregunta por el *destino del alma*.

Esa pregunta tiene que despertarse con tanta mayor razón cuando no sólo se ve el muerto, sino que se asiste al *morir*. A quien haya sido alguna vez testigo de una agonía difícil se le quitará de la cabeza, probablemente para siempre, la inocuidad del "se muere". Es la violenta rotura de una unidad natural. Y cuando termina la agonía la persona que la ha experimentado o en la que esa lucha se ha desarrollado ya no existe. Lo que queda de ella ya no es "ella misma". ¿Dónde está ahora esa persona? ¿Dónde está lo que hacía de ella esa persona viva? Si no podemos dar respuesta a esa pregunta no estará abierto para nosotros el sentido pleno de la muerte. La fe conoce una respuesta. Pero ¿hay en el campo de nuestra experiencia algo que confirme esa respuesta? Sí lo hay. Heidegger dice con razón que nadie puede morir por otro. Pertenece al ser ahí, y cada individuo tiene *su* muerte igual que tiene *su* ser ahí. Así, lo que se tiene a la vista en distintos lechos mortuorios no es en modo alguno lo mismo. No me refiero ahora a que unas veces se da una lucha enconada y otras un suave quedarse dormido. Me refiero a que tras la lucha de la agonía algunos muertos yacen delante de nosotros como vencedores: con majestuosa calma y profunda paz. Es tan fuerte la impresión producida sobre los supervivientes que el dolor por la pérdida pasa a un segundo plano tras la grandeza de lo que ha sucedido. ¿Podría el mero cese de la vida, el paso del ser al no ser, suscitar una impresión como esa? Y ¿es pensable que el espíritu que ha dejado en el cuerpo ese sello ya no exista?

Pero hay un morir en el que sucede otra cosa más, en el que ya antes de que se produzca la muerte corporal desaparecen todas las huellas de la lucha y del sufrimiento, en el que el moribundo, de forma visible para cuantos lo rodean, [181] se enciende y se transfigura con una nueva vida, en el que sus ojos miran a una luz inaccesible para nosotros y que deja su resplandor en el cuerpo exánime. Quien nunca haya oído nada de una vida superior, o haya echado fuera de sí la fe en ella, debería darse cuenta ante un espectáculo como ese que tiene que haber algo así. Y se le hará accesible el sentido de la muerte como paso de la vida en este mundo y este cuerpo a una vida distinta, de un modo de ser a otro modo de ser distinto. Pero entonces el ser ahí —como ser para la muerte— no es ser para el final, sino para un nuevo ser, si bien pasando por la amargura de la muerte, por el violento desgarrarse de la existencia natural.

La consideración de la muerte debería acercarnos a la comprensión del ser *auténtico*, al que se llama al hombre para que vuelva a él desde el ser ahí cotidiano: se desvela como un ser con el que el hombre se coloca a sí mismo en la ordenación a un ser de otro tipo y se desliga del ser cotidiano, en el que constata que está al principio. Damos así, dentro del ser ahí mismo, con tres modos o niveles del ser que —viéndolos desde la fe— podríamos concebir como vida natural, vida de la gracia y vida de la gloria. Es claro: si en lugar de la vida de la gloria se coloca el no ser, el lugar de la vida de la gracia tiene que pasar a ser ocupado por el ser para el final, el adelantarse hacia el no ser. Ahora, empero, hay que examinar si ya dentro del ser ahí mismo —sin tener que esperar al morir y a la muerte— se encuentran referencias a un ser “auténtico” (y esto significa: “más pleno”, no “más vacío”). En Heidegger mismo cabe detectar planteamientos incipientes para ello: giros de los que se desprende con claridad que por ser auténtico se debe comprender además algo distinto del adelantarse hacia la muerte. A la “resolución” le pertenece el comprender el propio poder ser que permite a la persona “proyectarse” a sí misma, y al mismo tiempo un comprender la respectiva “situación” imprevisible y lo que ésta exige de la persona. Vivir “auténticamente” significa realizar las posibilidades más propias y cumplir las exigencias del “instante”, de las condiciones de la vida dadas en cada caso. Ahora bien, ¿cómo vamos a comprender eso de otro modo que en el sentido de la realización de una *esencia* o de una *peculiar modalidad co-dada* al hombre (es decir, *con* la que es arrojado al existir), pero que para su despliegue necesita la libre cooperación del hombre y le ha sido confiada para ello? ¿Qué otra cosa puede significar la captación del “instante” y de la “situación” que comprender un *orden* o un *plan* que no ha proyectado el hombre mismo, pero en el que está incluido y en el que ha de asumir su papel? Todo esto significa *vinculación del ser ahí a un ser que no es el suyo*, sino que es fundamento y objetivo para el suyo. Al mismo tiempo significa *hacer saltar por los aires la temporalidad*: el activismo “preocupado” que no persevera en nada, sino que siempre se apresura hacia lo venidero, no hace justicia al “instante”. Ahí se expresa que cada instante ofrece una plenitud que desea ser agotada. Muchas cosas [182] se encierran en esta afirmación. Por un lado, que aquí “instante” no se debe entender en el sentido de un mero “punto del tiempo”, de un corte entre “ítramos” del pasado y del futuro. Designa el contacto de algo temporal con algo que no es a su vez temporal, pero que se adentra en su temporalidad. Heidegger mismo habla de la interpretación del tiempo como “imagen de la eternidad”,

pero sólo para excluirla. Desde el punto de vista de una doctrina del tiempo que no conoce eternidad alguna y que declara que el ser como tal es temporal es imposible aclarar la significación que Heidegger da al instante. “En el instante” —y esto significa aquí, con todo: en un punto del tiempo— nos adviene algo que quizá ningún otro instante volverá a ofrecernos. Para “agotarlo”, es decir, para acogerlo por entero en el propio ser, es preciso, por un lado, que nos “abramos” o nos “entreguemos” a él. Es necesario, además, que no pasemos de prisa a otra cosa sin detenernos, sino que permanezcamos en él hasta que lo hayamos agotado o una exigencia más perentoria nos fuerce a la renuncia. Ahora bien, “permanecer hasta...” significa que nosotros, porque nuestro ser es temporal, “necesitamos tiempo” para la apropiación de lo intemporal. Pero el hecho de que podamos acoger en nuestro ser algo intemporal, de que a pesar de la fugacidad de nuestro ser “conservemos” algo (lo que Heidegger denomina “ser habiendo sido” es un conservar), demuestra que *nuestro ser no es absolutamente temporal*, que no se agota en la temporalidad.

La relación entre la temporalidad de nuestro ser y lo intemporal que podría acoger en sí y realizar —según las posibilidades que él encierra— no es una cuenta exacta. Nuestro existir terreno no es suficiente para realizar todas nuestras posibilidades y para acoger todo lo que nos es ofrecido. La decisión a favor de una posibilidad y el prescindir de otras son caracterizados por Heidegger como el ser culpables que es inevitable y en el que tenemos que consentir siendo totalmente conscientes cuando tomamos sobre nosotros nuestro ser ahí “resueltos”. Heidegger omite distinguir este ser culpables fundado en nuestra finitud del fallo evitable, y por tanto pecaminoso, frente a una exigencia. Seguramente incurre también en una presentación del “resuelto” demasiado idealizante cuando afirma que el resuelto nunca “pierde el tiempo” y siempre “tiene tiempo” para lo que el instante le exige. Incluso el santo que más se acerque a ese ideal lamentará a veces que le falta el tiempo necesario para poder cumplir todo lo que se exige de él, y no siempre estará en condiciones de encontrar con claridad la mejor posibilidad de varias entre las que puede elegir⁷⁸. Encontrará reposo en la confianza en que Dios guarda de una equivocación fatídica a quien tiene buena voluntad, y dirige sus errores invo-

78* Es sabido qué grandes tribulaciones de conciencia puede tener por consecuencia el voto de hacer siempre lo más perfecto. [Sin embargo, Edith misma llegó a hacer en 1939 el voto de hacer lo más perfecto, cf. OC, t. I, p. 520].

luntarios a buen fin. Pero precisamente está convencido de su propia faibilidad y de que sólo Dios es el ilimitadamente "abierto".

La insuficiencia de nuestro ser temporal para el pleno despliegue de nuestra esencia, para agotar lo que se nos ofrece a fin de que lo acojamos en nuestro ser y para su posesión "completa", es un indicio de que el ser "auténtico" [183] del que somos capaces en la temporalidad —el ser "resuelto" desligado del "decaimiento" de la cotidianidad media y obediente a la llamada de la conciencia— no es aún, en modo alguno, nuestro ser últimamente auténtico. En este contexto es de recordar una frase de Nietzsche: "El dolor dice: ¡pasa! Pero todo placiere quiere eternidad, quiere eternidad profunda, profunda". Aquí no debemos tomar "placer" en un sentido estricto y bajo. Debemos pensar en la profunda satisfacción que se experimenta en el cumplimiento de un anhelo. Heidegger no quiere que la "preocupación" se entienda en el sentido de un estado de ánimo ni "en el sentido de una estimación de la vida humana en el plano de la visión del mundo o de la ética"⁸⁰, "sino meramente como peculiaridad del ser del hombre: que de lo que se trata para el hombre en su ser es de su ser". Pero no parece que sea una casualidad que haya elegido para ello el sustantivo "preocupación", ni que, por otra parte, en sus investigaciones no tenga cabida lo que da plenitud al ser del hombre: alegría, dicha, amor. El ser ahí está en él vaciado para un ir de la nada a la nada. Y sin embargo sólo la plenitud hace propiamente inteligible por qué "de lo que se trata para el hombre es de su ser". Ese ser es no sólo un ser que se extiende en el tiempo y por tanto está siempre "adelantado a sí mismo", el hombre *anhela* el siempre nuevo ser regalado con el ser para poder agotar lo que el instante simultáneamente le da y le quita. No quiere dejar lo que le da plenitud, y querría ser sin final y sin límites para poseerlo enteramente y sin fin. Alegría sin fin, dicha sin sombras, amor sin límites, vida intensificada al máximo sin debilitamiento, obra plenísima de fuerza, simultáneamente la completa calma y el verse desligado de todas las tensiones: esta es la *beatitud eterna*. De *este ser es de lo que se trata para el hombre* en su ser ahí. Echa mano de la fe que se lo promete, porque esa promesa está en correspondencia con su más profunda esencia, porque sólo ella le abre el sentido de su ser: será en *sentido pleno* cuando está en *plena posesión de su esencia*; para ello hace falta "apertura" en sentido doble: como paso de

79 Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* (1885), libro IV, cap. "La canción ebria".

80* Cf. su libro sobre Kant, p. 226

todas las posibilidades a la realidad (la plenificación del ser) y —en sentido heideggeriano— como comprensión irrestricta del propio ser y comprensión de todo el ser en la medida más extrema posible dentro de los límites del propio ser finito; para ambas cosas es necesario el "recogimiento" de la extensión temporal en la unidad a la que patentemente apuntan Kierkegaard-Heidegger con el "instante": el modo de ser en el que está anulada y superada la diferencia de instante y duración y lo finito ha alcanzado el más alto grado por él alcanzable de participación en lo eterno, algo intermedio entre tiempo y eternidad que la filosofía cristiana ha caracterizado como "evo" (*aeivum*)⁸¹. Por ello no hay una desfiguración de la idea de lo eterno más profunda que la que se encierra en la observación de Heidegger: "Si la eternidad de Dios se pudiese 'construir' filosóficamente sólo se la podría comprender como temporalidad más originaria e 'infinita'"⁸². Para el ente que ha llegado a la plena posesión de su ser de lo que "se trata" ya no es "de" su ser. Y a la inversa: en la medida en que [184] pasa de la agitada tensión de la preocupación por la propia existencia a la serenidad y soltura de la entrega olvidada de sí al ser eterno, en esa precisión medida, ya su ser temporal se llena del eterno. Así pues, preocupación y temporalidad no son en modo alguno el sentido último del ser del hombre, sino —en su propio testimonio— precisamente lo que ha de superar todo lo que sea posible para llegar al cumplimiento de su sentido de ser.

Es claro, entonces, que toda la doctrina del tiempo ofrecida en *Ser y tiempo* necesita una variación⁸³. La temporalidad, con sus tres "éxtasis" y su extensión, tiene que experimentar la aclaración de su sentido como el modo en que lo finito obtiene participación en lo eterno. La significación del *fuero*, tan fuertemente subrayada por Heidegger, debe ser hecha comprensible en un sentido doble: por un lado, según lo hace Heidegger, como la *preocupación* por la conservación del propio ser nacida de la comprensión de su fugacidad y nihilidad; además, empero, como *apuntar a un cumplimiento aún no efectuado*, a una transición de la distracción del ser temporal al recogimiento del ser auténtico, sencillo, lleno de eternidad. Junto a ello hay que hacer jus-

81* Cf. *Summa theologica*, I, q. 10, a. 5, corp.

82* *Sein und Zeit*, p. 427, nota 1. Cf. frente a ello, acerca de la diferencia entre eternidad verdadera y aparente, Hedwig CONRAD-MARTIUS, *Die Zeit* (Philosophischer Anzeiger, II, Bonn, 1927), p. 147.

83* Esta exigencia no ha sido cumplida en modo alguno con la profundización en el análisis del tiempo contenida en el libro sobre Kant. (Cf. más abajo pp. 1189 y ss.).

ticia al *presente* en su calidad de *modo de ser del cumplimiento* que —a la manera de un fugaz relampaguear de la luz eterna— nos abre la comprensión de la plenificación del ser, y al *pasado* en su calidad de modo de ser que en medio de la fugacidad de nuestro ser nos proporciona la impresión de la *constancia*.

Como es natural, habría muchísimo más que decir del análisis heideggeriano del ser. Pero hemos llegado lo suficientemente lejos para responder a la pregunta de si es acertado: lo es en cierto sentido, por cuanto destaca algo de la constitución fundamental del ser del hombre y dibuja con gran nitidez un determinado modo del ser del hombre. No hallo para referirme al modo de ser que él denomina “ser ahí” y presenta como el ser del hombre por antonomasia ninguna expresión mejor que “ser irredento”. Irredento está tanto lo que él considera ser decaído, cotidiano, como lo que él considera ser auténtico. Lo uno es la huida ante el ser auténtico, el eludir la cuestión: ser o no ser. Lo otro es la decisión por el no ser y contra el ser, el rechazo del ser *verdadero*, auténtico. Con ello queda puesto de manifiesto que *el ser del hombre está distorsionado como tal*, no obstante haber sido iluminado en sus últimas profundidades. La exposición no sólo presenta lagunas y es incompleta —porque desea captar el ser sin consideración de la esencia y porque se atiene a un modo de ser específico— sino que también falsea aquello a lo que se atiene, por cuanto lo arranca del contexto del ser, al que pertenece, y por ello no puede abrir su verdadero sentido. El ser “cotidiano” está expuesto de forma ambigua, porque, cuando menos, sugiere el malentendido de que la vida de la comunidad está como tal “decaída” y de que ser auténtico significa lo mismo que ser solitario; mientras que tanto la vida solitaria como la vida en comunidad tienen su forma auténtica y su forma de decaimiento. Y la exposición del “ser auténtico” pone [185] en lugar de éste su negación.

3. ¿Es suficiente el análisis del ser ahí como base para plantear adecuadamente la pregunta por el sentido del ser?

Hedwig Conrad-Martius dice de la forma de proceder de Heidegger que es “como si con enorme ímpetu de circunspección llena de sabiduría y tenacidad que no ceja se hiciese saltar una puerta no abierta durante largos períodos de tiempo y ya casi imposible de abrir, e inmediatamente después se volviese a cerrarla, a atrancar-

la y a bloquearla de tal modo que parece imposible abrirla de nuevo”⁸⁴. Según esa autora, Heidegger “tiene en la mano, en su concepción del yo humano elaborada con inimitable agudeza y energía filosóficas, la llave de una doctrina del ser que —ahuyentando todos los espectros subjetivizadores, relativizadores e idealizadores— podía hacernos volver al centro de un mundo cosmológico verdadero y sustentado en Dios”. Siempre en palabras de Conrad-Martius, Heidegger “reconoce al ser, de entrada y primero, sus derechos enteros y verdaderos”, aunque sólo en un lugar: en el yo. Determina el *ser del yo* diciendo que “*entiende del ser*”. Con ello queda expedito el camino para —sin dejarse confundir ni distraer por la cuestión “crítica” de cómo pueda el yo conocedor llegar a más allá de él mismo— agotar esa comprensión del ser perteneciente al ser mismo del hombre y, así, captar no sólo el ser propio, sino también el ser del mundo y el ser divino fundamentador de todo ser creado. En vez de eso el yo es arrojado de vuelta a sí mismo. Heidegger fundamenta su partir del análisis del ser ahí diciendo que sólo puede preguntar por el sentido del ser un ente a cuyo sentido pertenezca una comprensión del ser. Y por que el “ser ahí” tiene comprensión no sólo de su propio ser, sino también de ser de otro tipo, hay que empezar por el análisis del ser ahí. Ahora bien, ¿no se sigue del principio de la fundamentación precisamente lo contrario? Porque el hombre tiene comprensión no sólo de su propio ser, sino también de ser de otro tipo, por ello no está obligado a recurrir a su propio ser como único camino posible hacia el sentido del ser. No cabe duda de que hay que interrogar a la propia comprensión del ser, y es recomendable partir del propio ser porque con ello se destapa la comprensión del ser en su raíz y es posible dejar a un lado desde el principio reparos críticos. Pero también existe perfectamente la posibilidad de partir del ser cósmico o del primer ser. No se obtendrá de ahí aclaración suficiente sobre el ser del hombre, sino sólo referencias a él en las que hay que indagar, y, a la inversa, también el ser del hombre nos da solamente referencias a ser de otro tipo, y tenemos que “interrogar” a este último mismo si queremos comprenderlo. Ciertamente, no “responderá” como responde una persona. Una cosa no tiene comprensión del ser y no puede hablar sobre su ser. Pero es, y tiene un *sentido* que se manifiesta en su aspecto exterior y a través de él. Y esa autorrevelación pertenece al sentido del ser cósmico. Eso no puede admitirlo Heidegger, porque

84* [H. CONRAD-MARTIUS,] *Heideggers 'Sein und Zeit'* (Philosophischer Anzeiger, 1933), 185.

no reconoce sentido alguno que aunque esté referido al comprender sea distinto de él, [186] sino que disuelve el sentido en comprender. (Volveremos sobre ello más adelante). Que desde el ser del hombre no se llega a la comprensión de otros modos de ser si no se los mira sin prejuicios lo muestra la completa oscuridad en la que permanece en Heidegger el sentido del ser de lo que hay y del ser de lo que está a mano. A ello se añade que el ser del hombre, debido a que se ha tachado su esencialidad y su sustancialidad, está distorsionado precisamente en lo que comparte con el ser cósmico.

Salta a la vista que en Heidegger toda la investigación se sustenta ya en una determinada opinión preconcebida sobre el ser: no sólo en aquella "comprensión del ser preontológica" que pertenece al ser mismo del hombre y sin la cual no es posible pregunta alguna por el ser. Tampoco en aquella ontología genuina tal y como Heidegger mismo dice haberla comprendido: una investigación que pone la vista en el ser, con mirada no estrechada ni enturbiada, para llevarlo a que "hable" él mismo. Todo está encaminado de antemano a demostrar la temporalidad del ser. Por ello se coloca una barrera dondequiera que se abre una mirada a lo eterno, por ello no se permite que haya una *esencia* distinta del ser ahí que se haga realidad en el ser ahí, un *ser-tido*, distinto del comprender, que se capte en el comprender, unas "verdades eternas" independientes del conocer humano: todo eso haría saltar por los aires la temporalidad del ser, y eso no está permitido, por más que ser ahí, comprender y "descubrir" exijan para su propia aclaración algo independiente de ellos mismos e intemporal que penetre en la temporalidad a través de ellos y en ellos. Cuando esas referencias que resultan obvias son sofocadas, el lenguaje toma una peculiar coloración irridadamente despreciativa: por ejemplo cuando se caracteriza las "verdades eternas" como pertenecientes "a los restos de teología cristiana que quedan dentro de la problemática filosófica y aún no han sido expulsados radicalmente, ni de lejos"⁸⁵. Irrompe aquí un apasionamiento anticristiano que por lo general está dominado, quizá una lucha contra el propio ser cristiano, en modo alguno extinto. Ese prejuicio se muestra también en el modo en que se trata la filosofía de la Edad Media: en pequeñas observaciones incidentales que hacen aparecer como superfluo abordarla seriamente, como camino errado en el que se perdió el correcto preguntar por el

⁸⁵* *Sein und Zeit*, pp. 229 y s. No es necesario volver a plantear aquí la cuestión de la filosofía cristiana, dado que se estudia suficientemente en *Endliches und Ewiges Sein*, introducción, § 4.

sentido del ser⁸⁶. ¿No hubiese valido la pena indagar si en los esfuerzos por la *analogía entis* vive la pregunta genuina por el sentido del ser? En una consideración a fondo habría resultado claro que la tradición no entendía "ser", en modo alguno, en el sentido de "ser de lo que hay" (es decir, persistencia cósmica)⁸⁷. Es asimismo muy llamativo cómo al estudiar el concepto de verdad se coloca como verdad en el sentido de la tradición sencillamente la verdad judicativa, por más que santo Tomás, en la primera *Quaestio de veritate*, al responder la pregunta "¿Qué es la verdad?" distinga un cuádruple sentido de verdad y no presente en modo alguno la verdad judicativa como la más originaria, aunque sea la "primera" [187] vista desde nosotros. Cuando él, con san Hilario⁸⁸, caracteriza *lo verdadero* como el "ser que se hace patente y se declara"⁸⁹, eso incluso recuerda mucho a la "verdad como estar descubierto" de Heidegger. ¿Y dónde está justificado hablar de la verdad como "existencial", si no es en la Verdad Primera? Sólo Dios es sin limitación "en la verdad", mientras que el espíritu humano, según lo subraya Heidegger mismo, es al mismo tiempo "en la verdad y en la falsedad". Los críticos de *Ser y tiempo* han visto como su tarea, en la mayor parte de las ocasiones, señalar las raíces de esta filosofía en los espíritus rectores del último siglo (Kierkegaard⁹⁰, Nietzsche⁹¹, Karl Marx⁹², Bergson⁹³, Dilthey⁹⁴, Simmel⁹⁵, Husserl⁹⁶,

⁸⁶* Cf. más arriba pp. 605-606.

⁸⁷* Cf. Maximilian Beck, *Philosophische Hefte* 1, Berlin 1928, p. 20.

⁸⁸ San Hilario de Poitiers (c. 315-367), obispo y doctor de la Iglesia; durante la disputa arriana uno de los representantes más destacados de la doctrina trinitaria de la Iglesia occidental.

⁸⁹* *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, c.

⁹⁰ Sören Kierkegaard (Copenhagen 1813 - 1855 Kopenhagen), filósofo y teólogo danés, se le considera precursor del existencialismo.

⁹¹ Friedrich Nietzsche (Röcken/Lützen 1844 - 1900 Weimar), poeta y filósofo, con sus numerosas obras ha influenciado en el pensar filosófico del siglo XX; especialmente tenemos que recordar aquí los estudios de Heidegger que con el título "Nitzsche" publicó el año 1961 en dos tomos. Edith en su autobiografía cita el libro "Así habló Zaratustra" (cf. OC, t. I, p. 252).

⁹² Karl Marx (Tréveris 1818 - 1883 Londres), filósofo, economista y político, creador del materialismo histórico.

⁹³ Henri Bergson (París 1859 - 1941 París), entre sus obras filosóficas habría que mencionar: *Essai sur les données immédiates de la conscience* [Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia], París, 1889; *Matière et mémoire* [Materia y memoria], París, 1896; *Le rire, essai sur la signification du comique*, París, 1900; *L'évolution créatrice* [La evolución creatriz], París, 1907; *L'énergie spirituelle* [La energía espiritual], París, 1919; *Les deux sources de la morale et de la religion* [Los dos fuentes de la moral y la religión], París, 1932; *La pensée et le mouvant* [El pensamiento y el moviente], París, 1934; etc.

⁹⁴ Wilhelm Dilthey (1833-1911), cf. nota 129, p. 1133.

Scheier⁹⁷ y otros)⁹⁸. Parece habérselos escapado qué fuertemente determinante ha sido la pugna con Kant. (El libro sobre Kant lo ha puesto de manifiesto). Y poco menos importante es la constante mirada a las preguntas originarias planteadas por los griegos y a su variación en la filosofía posterior. Valdría la pena examinar a fondo en una investigación específica la relación de Heidegger con Aristóteles y la Escolástica atendiendo al modo en que el primero cita e interpreta. Esa no puede ser aquí nuestra tarea.

Si echamos una mirada a toda la obra, nos quedamos con la impresión de que se aspiraba a hacer el intento de acreditar el ser del hombre como el últimamente fundamentante y de remitir a él todos los demás modos de ser, pero que al final el planteamiento original ha devenido cuestionable. Será bueno comparar las manifestaciones posteriores de Heidegger acerca de la cuestión del ser a fin de comprobar si esa impresión se confirma.

KANT Y EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA⁹⁹

Según indica el propio Heidegger, este libro aspira no sólo a poner de manifiesto qué ha dicho Kant realmente, sino qué “quería decir”¹⁰⁰. Ahora bien, con ello se desea mostrar simultáneamente que *Ser y tiempo* es una “repetición de la crítica de la razón pura”, es decir, un nuevo intento de una fundamentación de la metafísica mediante el cual se abra por primera vez las “posibilidades originales, hasta ahora escondidas”¹⁰¹ del intento kantiano.

96 Georg Simmel (Berlín 1858-1918 Estrasburgo), filósofo y sociólogo; entre sus numerosas obras podemos mencionar: *Einführung in die Moralphilosophie* [Introducción a las ciencias morales], 2 t., Berlín, 1892-1893; *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* [Los problemas de la historia de la filosofía], Leipzig, 1892; *Hauptprobleme der Philosophie* [Problemas fundamentales de la filosofía], Leipzig, 1910; *Philosophische Kultur* [Cultura filosófica], Leipzig, 1911; *Grundfragen der Soziologie* [Cuestiones sobre la sociología], Berlín, 1917, etc.

97 Edmund Husserl (1859-1938), cf. nota 1, p. 149.

98 Max Scheler (1874-1928), cf. nota 4, p. 150.

99* Cf. *Philosophische Hefte*, editados por Maximilian Beck, n° 1 (julio de 1928), número especial sobre Heidegger, *Sein und Zeit*; Alfred Delp, *Tragische Existenz*, Freiburg, 1935, pp. 193 y s.

100* [Kant und das Problem der Metaphysik], Bonn, 1929.

101* *Id.*, p. 193.

101* *Id.*, p. 195.

No vamos a investigar aquí si esta interpretación, que “necesariamente tiene que emplear la violencia”¹⁰², reproduce a Kant sin falsearlo. Lo único que pretendemos es encontrar una ulterior aclaración de la pregunta en torno a la que gira *Ser y tiempo*: la pregunta por el sentido del ser. La pregunta en la que termina la primera parte de *Ser y tiempo* —“¿Hay un camino que lleve del tiempo originario al sentido del ser? ¿Se hace patente el tiempo mismo como horizonte del ser?”¹⁰³— puede ser caracterizada como el auténtico tema del libro sobre Kant. Toda la investigación está encaminada a hacer que surja una respuesta afirmativa a esa pregunta.

La metafísica recibida que Kant toma como punto de partida ha amalgamado la pregunta por el *ente como tal* con la pregunta por el *ente en total* y por el “más señalado distrito del ente... desde el que se determina... el ente en total”¹⁰⁴. La pregunta por el ente como tal es anterior objetivamente. Sin embargo, para “poder concebir el esencial estar determinado [188] del ente por el ser, es necesario concebir previamente el ser como tal”¹⁰⁵. “Para que la pregunta: ¿qué significa ser? encuentre su respuesta” es necesario aclarar “de dónde cabe siquiera esperar originariamente la respuesta”¹⁰⁶. Así, más originaria que la pregunta por el ente como tal y por el ser como tal es la pregunta: “¿desde dónde cabe siquiera concebir algo así como el ser...?”¹⁰⁷. Así nos vemos “empujados a volver a la pregunta por la esencia del comprender el ser en general”¹⁰⁸. Para acreditar la posibilidad de un conocimiento de ente, la *fundamentación de la metafísica* tiene que ser “aclaración de la esencia de una conducta hacia el ente”, “en la que éste se muestre en él mismo...”¹⁰⁹. El *conocimiento óntico* (= conocimiento de ente) es *posibilitado por el conocimiento ontológico*, es decir, una *comprensión*, previa a la experiencia, de la *constitución ontológica del ente*. Porque pertenece a la esencia de la razón humana superarse a sí misma hacia el ente, y porque esta constitución fundamental del espíritu humano recibe el nombre de “*trascendencia*”, la *ontología fundamental* que tiene que efectuar la fundamentación de la metafísica es *filosofía trascendental*. La *trascendencia* queda colocada

102* *Id.*, p. 193.

103* *Sein und Zeit*, p. 438 (más arriba p. 87).

104* *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 6 (cf. p. 211).

105* *Id.*, p. 213.

106* *Id.*, p. 215.

107* *Id.*, p. 215.

108* *Id.*, p. 216.

109* *Id.*, p. 9.

da con ello en el *centro de la investigación*: porque la metafísica como pregunta por el ser reside en la "naturaleza del hombre"¹¹⁰, la fundamentación de la metafísica tiene que desvelar en la constitución ontológica del hombre precisamente lo que es fundamento de su comprensión del ser. La ontología fundamental es por ello "analítica del ser ahí", y señaladamente de su trascendencia. Pero en la trascendencia se manifiesta la *finitud del hombre*. Es lo que hace posible todo conocimiento finito: "un dirigirse a... que *forma un horizonte* en virtud del cual (es decir, dentro del cual) se hace posible que un objeto esté como tal frente un sujeto. "La trascendencia hace accesible para un ser finito el ente que hay en él mismo"¹¹¹. "En la trascendencia el ser ahí se manifiesta a sí mismo como indigente de la comprensión del ser... La trascendencia es la más íntima finitud, la finitud que sirve de soporte al ser ahí"¹¹². El hombre está "en medio de ente, y lo está de tal modo que para él... el ente que él no es y el ente que él mismo es... se ha hecho patente desde el principio"¹¹³. "Obligado a recurrir al ente que él no es, en el fondo *no* tiene poder sobre el ente que él mismo es en cada caso". Con su existencia "acaee una *irrupción* en el todo del ente, de tal modo que sólo entonces el ente se hace patente en él mismo, es decir, *en calidad de* ente, con una amplitud distinta en cada caso, con distintos grados de claridad, en distintos grados de seguridad. Esta excelencia... de estar en medio del ente *a merced de él como tal* y *en manos de sí mismo en calidad de ente*, alberga en sí la precariedad de *estar necesitado* de la comprensión del ser". El hombre tiene que poder "dejar ser" a lo ente, y para ello tiene que "haber proyectado lo que le sale al encuentro haciendo referencia a que es ente"¹¹⁴. *Existencia* (es decir, el tipo de ser del hombre) "es en sí *finitud* y, como tal, *sólo es posible sobre la base de la comprensión del ser*. [189] *Algo como el ser sólo lo hay, y tiene que haberlo, allí donde finitud ha devenido existente*"¹¹⁵.

La acción más originaria del espíritu finito es formar el horizonte en el que puede salir al encuentro lo ente. Es "ofrecer complementario". Esa acción "genera el espectáculo del ahora como tal"¹¹⁶ que pertenece a toda intuición de lo presente, e igualmente el ya no ahora del

110* *Id.*, p. 162.111* *Id.*, p. 113.112* *Id.*, p. 226.113* *Id.*, p. 218.114* *Id.*, p. 219.115* *Id.*, p. 219. La última frase ha sido subrayada por mí.116* *Id.*, p. 171.

anteriormente o antes que es unido con el ahora y presupuesto para todo retener. Intuición de lo presente y retención de lo sido son inseparablemente una misma cosa: a ello pertenece como tercer elemento la captación de lo presente y de lo sido como *lo mismo*: esa captación descansa en un "reconocer", en un "adentrarse explorando". Éste "explora el horizonte de antemantenibilidad en general", es "el originario *formar* este preresponsabilizarse, es decir, el originario *formar* el futuro"¹¹⁷.

De este modo lo que es formado como *horizonte del ente* es el *tiempo*. El *formar el horizonte*, empero, se reivindicca como el *tiempo originario*. "El tiempo... es intuición tan pura que desde sí mismo preforma el espectáculo de la sucesión y lo mantiene cerrado *como tal sobre sí mismo* como el aceptar formador. Esta intuición *pura se concierne a sí misma* con lo intuido formado en ella... El tiempo es por su esencia *afección pura de sí mismo*"¹¹⁸. "El tiempo... no es una *afección* actuante que incida en un sí mismo que haya, sino que como *autoafección pura* forma la esencia de algo así como concernirse a sí mismo. Ahora bien, en la medida en que pertenece a la esencia del sujeto finito poder ser concernido como un sí mismo, el tiempo forma como *autoafección pura* la estructura esencial de la subjetividad... Como *autoafección pura* forma originariamente la simismidad finita de tal modo que el sí mismo puede ser algo así como *autoconsciente*"¹¹⁹. "La *autoafección pura* da la *estructura trascendental primigenia del sí mismo finito* como tal"¹²⁰. El yo, al igual que el tiempo mismo, no está "en el tiempo". Pero de ello no se sigue que no sea temporal, sino "que deviene *el tiempo mismo* y *sólo llega a ser posible* conforme a su esencia más propia *como el tiempo mismo*"¹²¹. El "estar y permanecer" del yo *no* quiere caracterizarlo como *sustancia*, sino que pertenece esencialmente al dejar estar enfrente que efectúa ese yo. "Estos 'estante' y 'permaneciente' *no* son enunciados *ónticos*

117* *Id.*, p. 178. Lo que aquí se estudia es la síntesis pura kantiana en los tres modos de la aprehensión, la reproducción y la recognición. (En el texto he evitado conscientemente las expresiones kantianas). Para el análisis heideggeriano del tiempo, que va mucho más allá de Kant, cf. las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins de Husserl* (anuario de Husserl [*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*], IX, 1928; también han sido publicadas en separata), que Heidegger ha editado no mucho antes de la aparición de su libro sobre Kant.

118* *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 180 y s.119* *Id.*, p. 181.120* *Id.*, p. 183.121* *Id.*, p. 184.

sobre la inmodificación del yo, sino... determinaciones *trascendentes*... El yo 'estante' se llama así porque como 'yo pienso', es decir, 'yo represento', se pone delante de sí cosas del tipo de estancia y subsistencia. Como yo forma el correlato de la índole de subsistente como tal¹²². Pero dado que la obtención pura del espectáculo puro del presente es la *esencia del tiempo*, el "yo estante y permanente" es "el yo en el originario formar el tiempo, es decir, como *tiempo originario*". La "*esencia plena del tiempo*" abarca, por consiguiente, un doble elemento: la "autoafeción pura" y *lo que surge de ella* y es dividido, por así decir, en sí mismo sólo en la "cronología" habitual.

El tiempo originario es el fundamento último al que es remitida la comprensión que tiene el hombre del ser. [190] Ahora bien, la necesidad de recurrir a la comprensión del ser se funda en la *finitud* del hombre. Por ello la pregunta por la finitud en su calidad de *constitución fundamental del ser del hombre* se convierte en la pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica. (Sólo en este sentido se puede admitir la "antropología" como "centro de la filosofía")¹²³.

Heidegger ve así como tarea esencial de la ontología fundamental "mostrar hasta qué punto el problema de la finitud en el hombre y las investigaciones que vienen marcadas de antemano por ese problema pertenecen necesariamente al afrontamiento de la pregunta por el ser... es necesario sacar a la luz la relación esencial existente entre el ser como tal (no el ente) y la finitud en el hombre"¹²⁴. Se ve esa relación esencial en la circunstancia de que la "constitución ontológica de todo ente... sólo resulta accesible en el comprender, por cuanto éste tiene el carácter de *proyecto*"¹²⁵. Con la *trascendencia* (o el "ser en el mundo") "*accaece* el... *proyecto* del ser del ente"¹²⁶ en general¹²⁷. Debido a que el "ser ahí" es indigente de la comprensión del ser, "es seguro que puede ser algo así como ser *ahí*, por lo que ya no hay que

122* *Id.*, p. 185.123* *Id.*, pp. 199 y ss. y pp. 210 y ss.124* *Id.*, p. 212.125* *Id.*, p. 223.126 Los editores alemanes (ESW, VI, p. 120; y ESGA 11/12, p. 487), basándose en las primeras pruebas de imprenta o galeras (p. 190), que fueron revisadas y corregidas por Edith pusieron "Entwurf des Seienden" ("*proyecto* del ente") en vez de "Entwurf des Seins des Seienden" ("*proyecto* del ser del ente") del texto de Heidegger; a Edith se le escapó este error de la mecanografía o de la imprenta; sin embargo en el texto autógrafa de Edith (p. 120) aparece clara y correctamente como escribió Heidegger.127* *Id.*, p. 225.

'preocuparse' de ello". La "indigencia trascendental" "es la más íntima finitud, la finitud que sirve de soporte al ser ahí"¹²⁸. Y *preocupación* es el nombre de "la *unidad estructural* de la trascendencia del ser ahí finita en sí misma".

Para la *crítica de la preocupación*, y por lo tanto de toda la analítica del ser ahí como ontología fundamental y fundamentación de la metafísica, Heidegger mismo ha proporcionado los puntos de vista: "tiene que mostrar que la *trascendencia* del ser ahí y por lo tanto la comprensión del ser *no* es la finitud más íntima en el hombre, después, que la fundamentación de la metafísica *no tiene de ningún modo* esa referencia íntimísima a la finitud del ser ahí, y, finalmente, que la pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica *no se encierra* en el problema de la posibilidad interna de la comprensión del ser".

Dado que estos tres puntos de vista afectan al núcleo de la filosofía de la existencia de Heidegger, vamos a atrevernos acto seguido a examinarlos. La primera pregunta reza, pues, así: ¿es la *trascendencia del ser ahí*, y por lo tanto la *comprensión del ser*; la *finitud más íntima del hombre*? Para poder responderla hemos de tener claridad acerca de qué es lo mentado con "trascendencia", "comprensión del ser" y "finitud".

Qué se quiere decir con "trascendencia" ya ha sido estudiado detalladamente¹²⁹. Significa lo mismo que "ser en el mundo", o, lo que probablemente sea más correcto: fundamentador de ello; el hombre se encuentra como ente en medio de lo ente, y el ente que él mismo es, así como el otro ente, le es patente porque el hombre forma en un dirigirse originario un horizonte en el que un ente le puede salir al encuentro. Este "formar un horizonte" se debe pensar como *comprensión del ser*, y, por cierto, como comprensor proyectar de la constitución ontológica de lo ente. Así pues, trascendencia y comprensión del ser coinciden.

Pero también deben coincidir con "*finitud*". A qué se hace referencia con este término no es fácil de averiguar. Se excluye diferentes cosas que *no* se deben entender por finitud: [191] 1. La finitud del hombre *no* se debe determinar como *temporalidad*¹³⁰; *tampoco* significa *imperfección*: las imperfecciones no hacen ver la esencia de la

128* *Id.*, p. 226.

129* Más arriba pp. 1175, [1183-1184].

130* *Id.*, p. 229.

finitud, quizá sólo sean sus "remotas consecuencias fácticas".² Finalmente, no debe ser interpretada como *creaturalidad*: "Y si fuese posible incluso lo imposible, acreditar racionalmente una creaturalidad del hombre, con la caracterización del hombre como un *ens creatum* sólo quedaría puesto de manifiesto a su vez el *hecho* de su finitud, pero no estaría mostrada la *esencia* de la misma, ni determinada esa esencia como *constitución fundamental del ser del hombre*"¹³¹. Estamos convencidos, con la tradición, de que "es posible lo imposible", es decir, que la creaturalidad es demostrable con el entendimiento, desde luego no la modalidad específica de la creación tal y como la expone el relato bíblico de la Creación (no en vano hablamos del "misterio de la Creación" haciendo referencia a ese proceso histórico real), pero sí la necesidad de ser no *per se* y *a se*, sino *ab alio*, que se sigue de que el hombre sea "algo", pero "no todo". Ahora bien, ¿no es este precisamente el auténtico sentido de la finitud? Heidegger toca este asunto cuando al final plantea la pregunta: "¿Cabe... desarrollar la finitud en el ser ahí si quiera como problema sin una finitud 'presupuesta'?". Tiene que añadir inmediatamente las ulteriores preguntas: "¿De qué tipo es este 'presuponer' en el ser ahí? ¿Qué significa la finitud así 'puesta'?". Pero con estas preguntas está dirigiendo la mirada precisamente a lo que como "comprensión preontológica del ser" ha dado objetivo y dirección a nuestros esfuerzos por el sentido del ente en el camino recorrido hasta ahora: *la finitud sólo se puede concebir en contraposición con la infinitud, es decir, con la eterna plenitud del ser. La comprensión del ser por un espíritu finito es como tal desde el principio irrupción desde lo finito hacia lo eterno.*

Con ello hemos respondido ya por adelantado más que la pregunta, que era la primera que había que estudiar, que versa sobre las relaciones existentes entre trascendencia y finitud. Ahora hay que llevar a término el pensamiento comenzado. "Ens creatum" tiene no sólo el significado de algo efectivamente creado, sino el de algo que, debido a su finitud, está esencialmente condicionado por lo infinito. Ahí se encierra, así pues, el sentido de la finitud: "ser algo y no todo". Pero este sentido de la finitud encuentra su cumplimiento no sólo en el hombre, sino en todo ente que no sea Dios. Así, *la finitud como tal y la trascendencia no se copertenece sin más*. Trascendencia significa el irumpir desde la finitud que le está dado a un ser *personal-espiritual*, y como tal conocedor, en y con su comprensión del ser. Es verdad que Heidegger habla a veces de la finitud *específica* del hombre,

131* *Id.*, p. 210.

pero sin estudiar nunca qué pretende haber entendido por ella. Para aclararla hubo que resaltar qué distingue el ser del hombre del ser del ente no personal-espiritual y del ser de los espíritus puros finitos.

[192] Pasemos a la segunda pregunta: *¿se trata en la fundamentación de la metafísica intimísimamente de la finitud del ser ahí?* Heidegger no ha eliminado el sentido antiguo de la "Metaphysica generalis" como doctrina del "ente como tal", sino que sólo ha subrayado que es necesario para aclarar el sentido del ser. En eso estamos de acuerdo con él. A continuación ha dado un paso más y ha afirmado que para comprender el sentido del ser hay que investigar la comprensión que tiene el hombre del ser, y porque encontró el fundamento de la posibilidad de la comprensión del ser en la finitud del hombre vio la tarea de una fundamentación de la metafísica en el estudio de la finitud del hombre. En contra de eso cabe formular reparos desde dos lados. *De lo que se trata en la metafísica es del sentido del ser como tal, no sólo del sentido del ser del hombre*. Sin embargo, tenemos que preguntar por el sentido del ser a la comprensión humana del ser, es decir, a nuestra propia comprensión. Y esto significa: tenemos que preguntar a qué se refiere cuando habla del ser. Y no cabe sustituir esta pregunta por otra distinta, la que versa acerca de cómo "acaece" algo así como la comprensión del ser. Quien se salta la pregunta por el sentido del ser que reside en la comprensión misma del ser y tranquilamente "proyecta" la "comprensión del ser" humana corre peligro de vedarse a sí mismo el acceso al sentido del ser, y hasta donde yo veo Heidegger ha sucumbido a ese peligro. De ello hablaremos más adelante. De momento el segundo reparo: hemos visto que a la finitud como tal no le pertenece la comprensión del ser, dado que hay entes finitos que no poseen comprensión del ser. La comprensión del ser pertenece a lo que distingue al ser personal-espiritual de otro ser. Dentro de ella habría que distinguir la comprensión humana del ser de la que tienen otros espíritus finitos, y toda comprensión del ser finita de la infinita (divina). Ahora bien, qué sea la comprensión del ser como tal no se puede averiguar sin aclarar cuál es el sentido del ser. De este modo, *la pregunta fundamental de una fundamentación de la metafísica es y sigue siendo para nosotros la pregunta por el sentido del ser*. Qué significación tiene la comprensión humana del ser para el sentido del ser es importante, por un lado, para valorar el papel que tiene que desempeñar la finitud del hombre en la fundamentación de la metafísica. Coincide, además, con la tercera pregunta que está aún por estudiar: *si la pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica se encierra en el problema de la posibilidad interna de la*

comprensión del ser. No porque hayamos caracterizado la pregunta por el sentido del ser como la pregunta fundamental hemos eliminado este problema. Ambas cosas guardan una estrechísima relación mutua: preguntar por el sentido del ser significa presuponer que nosotros, los que preguntamos, tenemos una comprensión del ser que es "posible". Indagar en la "posibilidad interna" de esta comprensión del ser, es decir, en su esencia, significa presuponer que el sentido del ser nos es accesible. Pues comprender no significa otra cosa que tener acceso a un ser. Sin embargo es posible plantear la pregunta por el sentido del ser [193] sin preguntar al mismo tiempo cómo se efectúa la comprensión del ser, porque en el comprender el sentido prestamos atención al sentido y no al comprender. En cambio, no es posible investigar la comprensión del ser sin incluir también el sentido del ser. Pues desligado del sentido que le es accesible el comprender ya no es comprender. Así pues, se está en todo caso ante un desplazamiento del "fundamento" cuando se reivindica como pregunta fundamental la pregunta por la comprensión del ser, y no la pregunta por el sentido del ser. Sería posible, con todo, que con una investigación fiel y suficiente de la comprensión del ser se aclarase al mismo tiempo el sentido del ser. ¿Es ese el caso de Heidegger?

Dice que el hombre tiene que *dejar ser* a lo ente-y que para ello tiene que "haber proyectado lo que le sale al encuentro haciendo referencia a que es ente"¹³². Además: "algo como el ser sólo lo hay, y tiene que haberlo, allí donde finitud ha devenido existente". Finalmente: "El ser del ente... sólo es comprensible... si el ser ahí en el fondo de su esencia *se mantiene metido dentro de la nada*"¹³³. Para poder comprender la última frase tenemos que buscar aclaración acerca de qué está mentado con la "nada". En un pasaje anterior¹³⁴ se designa lo que "conoce" el conocimiento puro —el horizonte puro— como una "nada". Y se dice de ello: "Nada significa: no un ente, pero sin embargo 'algo'...". Lo que se intuye en la intuición pura (espacio y tiempo) es denominado "*ens imaginarium*", y esta expresión se aclara como sigue: "El *ens imaginarium* pertenece a las formas posibles de la 'nada', es decir, de lo que no es un ente en el sentido de lo que hay"¹³⁵.

A juzgar por todas estas aclaraciones lo mentado con nada no es la "nada absoluta". Pero como se habla de diversas formas de la nada

132* *Id.*, pp. 218 y s.133* *Id.*, p. 228. [El que parte del texto citado vaya en cursiva es de Edith.]134* *Id.*, pp. 114 y ss.135* *Id.*, p. 136.

y éstas no se estudian más sigue sin estar claro a qué "algo" se hace referencia en cada caso. Ahora bien, si reunimos todos los pasajes recién aducidos, y además tenemos presente lo dicho sobre el "tiempo originario", difícilmente cabe otra interpretación que la interpretación de que lo mentado aquí con la "nada" es la "*constitución ontológica*" del ente que es *proyectada* por el hombre *comprendiendo*, es decir, el *ser mismo*¹³⁶. Si esto es realmente lo mentado —y todo señala en esa dirección, en el libro sobre Kant de modo aún menos velado que en *Ser y tiempo*— con ello *el ente* y *el ser son arrancados el uno del otro de un modo que anula el sentido del ser*: cuando caracterizamos una cosa como siendo (no en vano también Heidegger acepta el ser cósmico, que él denomina "ser de lo que hay", como un tipo de ser), estamos considerando que *es ella misma*, que tiene un ser que le es propio independiente de nuestra comprensión del ser. Heidegger ha subrayado acertadamente que en *ser qué* (esencia, *essentia*), *ser que* (realidad, *existentia*) y *ser verdadero* "ser" significa en cada caso algo distinto, y que es necesario aclarar la razón de esa escisión del ser y el sentido del ser como tal¹³⁷. (Esta es, en efecto, la gran cuestión de la "*analogía entis*"). Pero en todo caso con el *ser* mentamos siempre algo que es propio de lo que es esencial, real o verdadero, [194] y no algo en lo que eso queda, por así decir, capturado por nuestra comprensión del ser. Es más, incluso nuestro propio ser es algo con lo que "topamos". Heidegger trata de hacer justicia a esto denominando la comprensión humana del ser "intuición *sobrellevante*", "proyecto *arrojado*". Pero todos sus esfuerzos están dirigidos a caracterizar el "proyecto" como tal. El "*estar arrojado*" (= finitud = estar necesitado de recurrir a otro ente) es puesto como constitución fundamental del ser del hombre, pero no recibe la aclaración de la que es capaz y sin la cual no se puede abrir el sentido del ser y de la comprensión del ser. Heidegger ha expresado la convicción de que Kant retrocedió ante el resultado de su crítica de la razón pura. A ello hace seguir la notable pregunta: "... ¿No hay al final también en nuestros propios esfuerzos... un oculto eludir algo que nosotros —y, por cierto, no casualmente— ya no vemos?". Considera posible incluso que su propia fundamentación de la metafísica "se detenga ante lo decisivo"¹³⁸. Con ello hemos alcanzado el punto al que nos encaminábamos. La filosofía

136* Acerca del significado de la nada, cf. más abajo p. 1196, acerca de la cuestión del ser, la nota 177, (p. 1200).

137* *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 214138* *Id.*, p. 235.

existencial de Heidegger elude y se detiene ante lo que da al ser su sentido y aquello a lo que apunta toda comprensión del ser: lo "infinito", sin lo cual no cabe captar nada "finito" ni lo finito como tal. Que se trata de un eludir y detenerse, no de un mero no ver, se desprende de que al comienzo, siguiendo a Kant, se puso enfrente uno del otro "conocimiento finito" y correspondientemente "fenómeno" u "objeto" y "ente en sí": "El título de 'fenómeno' hace referencia al ente mismo como objeto de conocimiento finito. Dicho con más exactitud: *sólo para conocimiento finito hay algo así como objeto. Sólo el conocimiento finito está a merced de lo ya ente*". En cambio, el conocimiento infinito "se hace patente el ente en el dejarlo surgir y lo tiene patente en todo momento 'sólo' como surgente en el dejarlo surgir, es decir, como *lo que está ahí habiendo surgido*"¹³⁹... Es el ente como ente en sí, es decir, no como objeto". "El ente en el fenómeno es el mismo ente que el ente en sí...". Pero como "objeto" se hace patente "conforme al modo y la amplitud del poder sobrellevar del que dispone un conocimiento finito"¹⁴⁰, y es propio del conocimiento finito "en su calidad de *finito* necesariamente al mismo tiempo *ocultar*..."¹⁴¹. Sin embargo más adelante esta contraposición se abandona. Ya sólo se habla del conocimiento finito y del ente que el primero "deja estar ahí enfrente". Pero de ese modo el "ente en sí" es desplazado por el "objeto", y el edificio formal que el conocimiento finito "proyecta" como tal para el "objeto" es reivindicado como el ser mismo¹⁴². ¿Cabe justificar este corrimiento diciendo que la razón humana, como finita que es, tiene que circunscribirse a sí misma dentro de los límites de lo finito y renunciar a la "arrogancia" de pretender captar y decir algo acerca del "ente en sí" y de una razón "infinita"? ¿No es, más bien, el conocimiento de los propios límites al mismo tiempo necesariamente un superar esos límites? Conocerse a sí mismo como [195] "finito" significa conocerse como "algo y no todo", pero con ello se pone la mirada en el "todo", por más que no sea "concebido", es decir, comprendido y asimilado por el conocimiento humano. La comprensión humana del ser sólo es posible como una irrupción desde el ser finito

139 Con su neologismo "Ent-stand", que hemos tratado de traducir por "lo que está ahí habiendo surgido", Heidegger hace un juego de palabras contraponiéndolo al término "Gegenstand" ("objeto" o, descomponiendo la palabra alemana, "lo que está ahí en contra, opuesto, delante o enfrente") que emplea una línea más abajo (*nota del traductor*)

140* *Id.*, p. 28. Ahí se pasa por alto que el conocimiento infinito abarca también el conocimiento finito y el "objeto" tal y como aparece al conocimiento finito.

141* *Id.*, p. 30.

142* Cf. a este respecto la nota 177 (p. 1200).

hacia el ser eterno. El ser finito como tal anhela ser concebido desde el eterno. Ahora bien, dado que el espíritu finito precisamente sólo puede ver destellar el ser eterno, pero no concebirlo, también el ser finito, incluso su propio ser, sigue siendo para él algo no concebido, algo *magis ignotum quam notum*: la eterna perplejidad, el *ἀνὰ τὸ πρῶτον* metafísica en Aristóteles y en el que se apagan los acordes de la fundamentación heideggeriana de la metafísica.

Si el libro sobre Kant fue escrito para encontrar una respuesta a la pregunta en la que terminaba *Ser y tiempo* — si hay un camino que lleve del tiempo originario al sentido del ser, si el tiempo es el horizonte del ser — es patente que no ha alcanzado su objetivo. La ambigüedad del tiempo, que debe ser simultáneamente intuición e intuido, "proyectar" y "proyectado", e igualmente las irrisaciones de lo que es caracterizado como "horizonte", es precisamente lo que corta el camino no hacia el sentido del ser. Y si al final de *Ser y tiempo* el camino emprendido se había hecho cuestionable, la mirada retrospectiva al mismo desde el libro sobre Kant lo ha hecho aún más cuestionable. Y tampoco lo publicado posteriormente ha cambiado nada.

DE LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO

Al igual que el libro sobre Kant, también los dos pequeños escritos *De la esencia del fundamento*¹⁴³ y *¿Qué es la metafísica?*¹⁴⁴ parece que aspiran a aclarar la gran obra precedente, rechazar malas interpretaciones que ha recibido y elaborar con más claridad algunos puntos que quedaron oscuros, para lo cual se dibuja con trazo más firme y se prolonga líneas antes sólo apuntadas. Así, en el trabajo sobre la esencia del fundamento se capta con más nitidez¹⁴⁵ el ser en el mundo bajo la denominación de *trascendencia*. Conforme a ello, trascender significa que el ser ahí *supera* constantemente todo ente, también a sí

143* [*Vom Wesen des Grundes*.] en el volumen conmemorativo dedicado a Husserl, Halle a.S. 1929, pp. 71 y ss.

144* [*Was ist Metaphysik?*] Se trata de la clase pública de toma de posesión que Heidegger impartió el 24 de julio de 1929 en el salón de actos de la universidad de Friburgo de Brisgovia, publicada en Cohen, Bonn, 1930.

145* Aunque sin perseguirlo tan hasta los últimos fundamentos como en el libro sobre Kant.

mismo, en dirección hacia el "mundo", es decir, no hacia el todo del ente, ni hacia la totalidad de los hombres, sino hacia un ser *en total*. Mundo está "esencialmente referido al ser ahí"¹⁴⁶ y ser ahí "es, en la esencia de su ser, *formador de mundo*"¹⁴⁷. Para aclarar el concepto de mundo se recurre aquí al lenguaje de las Sagradas Escrituras (epístolas paulinas y evangelio de san Juan), de san Agustín y de santo Tomás, de un modo que puede dar la impresión de que está superado el patente apasionamiento anticristiano de *Ser y tiempo*¹⁴⁸. También se asegura en notas que "mediante la interpretación ontológica del ser ahí como ser en el mundo... no se ha decidido nada, positiva ni negativamente, acerca de un posible ser para Dios"¹⁴⁹ y que el ser ahí no debería ser situado como el ente "propriadamente dicho": "Pero interpretación ontológica del ser en y desde la trascendencia del ser ahí no significa derivación óptica del ente que no es al modo del ser ahí a partir del ente *qua* ser ahí"¹⁵⁰. En lo que respecta a lo segundo, los críticos, en verdad, no han dejado el "ser de lo que hay" y [196] el "ser de lo que está a mano" en la oscuridad en la que permanecían en Heidegger, sino que los han fijado de un modo no pretendido por él. Y con una interpretación totalmente fiel, y que fuese lo suficientemente lejos, del esencial "superarse a sí mismo" se habría podido obtener también una visión del "ser ahí" que como mínimo dejase abierto un "ser para Dios". Pero de hecho la interpretación no se ha efectuado de ese modo en *Ser y tiempo* ni en este trabajo posterior. Y la interpretación que ha recibido el *ser* en el libro sobre Kant —de forma aún más patente que en *Ser y tiempo*— no deja abierta posibilidad alguna para un ser independiente respecto del ser ahí. Si, además, trascendencia se interpreta como *libertad* en virtud de la cual el ser ahí proyecta mundo y posibilidades propias, y a continuación de la constatación de la *finitud del ser ahí* (atestiguada por el hecho de que están limitadas aquellas de sus posibilidades que cabe adoptar *realmente*) se plantea la pregunta: "¿Y no se manifiesta aquí, en definitiva, la esencia *finita* de la libertad como tal?"¹⁵¹, con esta pregunta, probablemente retórica, se ha

146* *Vom Wesen des Grundes*, p. 96.147* *Id.*, p. 97.

148* Quizá este giro se explique por el hecho de que la obra dedicada a la esencia del fundamento surgió en la época marburgiana de Heidegger, en la que él ejerció una fuerte influencia sobre los teólogos protestantes y probablemente también recibió estímulos desde ese lado.

149* *Id.*, p. 98, nota 1.150* *Id.*, p. 100, nota 1.151* *Id.*, p. 104.

vuelto a hacer una inferencia que va del ser del ser ahí a *todo* ser personal y se ha negado a Dios: en todo caso al Dios de la doctrina de la fe cristiana, y también de las demás religiones monoteístas. Y que "ser ahí... está *arrojado* bajo el ente... *como libre* poder ser", que "no está en poder de esta libertad misma" si el ser ahí "es, atendiendo a la posibilidad, un sí mismo y esto fácticamente en correspondencia en cada caso con su libertad..."¹⁵², este conocimiento no se convierte aquí, igual que tampoco antes, en el punto de partida para adentrarse hacia un arrojador no arrojado, hacia un infinitamente libre.

¿QUÉ ES LA METAFÍSICA?

La clase de toma de posesión de Friburgo, ¿*Qué es la metafísica?*, coloca en el centro de su atención la *nada*. Esto no es chocante para el lector del libro sobre Kant, por más que pueda haberlo sido para oyentes de esa exposición no preparados, puesto que no en vano allí, ya en la investigación de la comprensión del ser, se tomó la "nada" como el "horizonte" que hace que el ente sea accesible para el "ser ahí". Dado que sin embargo el sentido de la nada seguía siendo harto oscuro, vale la pena seguir las nuevas argumentaciones que le están dedicadas.

Toda *ciencia apunta al ente*. La irrupción en el todo del ente, una irrupción que pertenece a la existencia humana, parte el ente en lo que es y en cómo lo es, y con ello ayuda "a su modo"¹⁵³ al ente por primera vez a llegar a él mismo"¹⁵⁴. "A lo que se dirige la referencia al mundo es *al ente mismo*, y a nada más". Y a continuación ese "nada" que se ha escapado al parecer con tanta facilidad se retoma sorprendentemente: "¿*Qué sucede con esa nada?*"¹⁵⁵. El entendimiento no puede decidir al respecto. La *nada* no se puede concebir como *negación del todo del ente*, porque "la nada es más originaria que el no y la negación"¹⁵⁶.

152* *Id.*, p. 110.153 Las palabras "a su modo" ("in seiner Weise") van en cursiva en ese pasaje de Heidegger, pero no en la cita del mismo que hace Edith Stein (*nota del traductor*).154* *Was ist Metaphysik*, p. 9.155 *Id.*, p. 10.156* *Id.*, p. 12.

El "acaecer fundamental de nuestro ser ahí", que nos desvela el ente como todo, es el estado en que uno se encuentra o el estado de ánimo, por ejemplo el auténtico aburrimiento (cuando lo que le aburre a uno no es esto o aquello, sino cuando uno "está aburrido"). El estado de ánimo en [197] el que el hombre es llevado ante la nada es —como ya sabemos— la angustia: por cuanto el ente se nos va de las manos y nosotros nos vamos de las manos a nosotros mismos, la angustia hace patente la nada. Ésta se desvela en la angustia no como ente y no junto al ente: "sale al encuentro... formando una sola cosa con el ente en el todo"¹⁵⁷. Éste no es anulado ni negado, sino que se hace caduco. La nada "no apunta a sí, sino que es esencialmente rechazante. Pero el rechazo de sí es como tal el remitir, que hace que se nos escape de las manos, al ente que se hunde en el todo. Esta remisión rechazante en el todo al ente que se nos escapa de las manos en el todo, en calidad de la cual la nada aprieta en la angustia al ser ahí rodeándolo, es la esencia de la nada: la nadaación. No es una aniquilación del ente ni surge de una negación. La nada misma nadea... Ésta hace patente el ente "en su plena extrañeza, hasta ese momento oculta, como lo absolutamente otro frente a la nada"¹⁵⁸. "En la noche clara de la nada de la angustia es cuando surge la manifestabilidad originaria del ente como tal: que hay lo ente, y no nada... La esencia de la nada originariamente nadeante reside en esto: lleva al ser ahí por primera vez ante el ente como tal"¹⁵⁹. "La nada es la posibilidad de la patencia del ente como tal para el ser ahí humano. Lo primero de la nada no es proporcionar el contraconcepto respecto del ente, sino que pertenece originariamente a la esencia del ser mismo. En el ser del ente acaece el nadear de la nada"¹⁶⁰.

Testimonio de la "constante y extendida, aunque disimulada manifestabilidad de la nada en nuestro ser ahí" es la negación. Se expresa en "el decir que no en cada caso a través de un no", pero no es capaz de aportar de suyo un no, ya que "sólo puede negar cuando le viene dado algo negable"¹⁶¹. Y esto sólo es posible cuando "todo pensar como tal mira delante ya al no... El no no surge debido a la negación, sino que la negación se funda sobre el no que surge del

157* *Id.*, p. 18.

158* Da la impresión de que la nada está mentada aquí en un sentido más radical que en el libro sobre Kant (cf. más arriba p. 1191). En correspondencia con ello se desplaza la relación de ser y nada.

159* *Id.*, p. 19.

160* *Id.*, p. 20.

161* *Id.*, p. 21.

nadear de la nada"¹⁶². La negación no es tampoco la única conducta nadeante; sobre el no se funda también el actuar en contra, despreciar, denegar, prohibir, carecer. "El estar penetrado del ser ahí por la conducta nadeante atestigua la constante y ciertamente oscurecida manifestabilidad de la nada..."¹⁶³. La angustia, retenida habitualmente, que la hace patente se manifiesta con la máxima seguridad en el ser ahí osado. "Pero esto acaece sólo desde aquello a favor de lo cual se derrocha, para así conservar la última grandeza del ser ahí". La angustia de los osados no se debe contraponer a la alegría o al grato placer del ser ahí tranquilizado. "Está... en una alianza secreta con la jovialidad y la suavidad de la nostalgia creadora".

"El estar mantenido del ser ahí dentro de la nada... convierte al hombre en el que ocupa el lugar de la nada. Tan finitos somos que precisamente no somos capaces de llevarnos originariamente ante la nada por propia decisión y voluntad... El estar mantenido del ser ahí [198] dentro de la nada sobre la base de la angustia oculta es el superar el ente en el todo: la trascendencia... Metafísica es el preguntar por el ente yendo más allá, a fin de recuperarlo como tal y en el todo para el concebir"¹⁶⁴. La pregunta por la nada abarca el todo de la metafísica: pues "ser y nada se coperteneceen..., porque el ser mismo es finito por esencia y sólo se hace patente en la trascendencia del ser ahí mantenido fuera en la nada"¹⁶⁵.

La metafísica antigua entendía por "nada" en el principio "ex nihilo nihil fit" la materia no configurada, y admitía como siendo sólo lo formado. La dogmática cristiana niega ese principio y en vez de él afirma: "ex nihilo fit ens creatum" y entiende por "nihil" la ausencia de lo ente extradivino. "Las preguntas¹⁶⁶ por el ser y la nada como tales se omiten ambas. Por ello tampoco preocupa en modo alguno la dificultad de que si Dios crea de la nada precisamente Él tiene que poder relacionarse con la nada. Pero si Dios es Dios Él no puede

162* *Id.*, p. 22.

163* *Id.*, p. 23.

164* *Id.*, p. 24.

165* *Id.*, p. 26.

166 Los editores alemanes (ESW, VI, p. 132; y ESGA 11/12, p. 496), basándose en las primeras pruebas de imprenta o galeras (p. 198), que fueron revisadas y corregidas por Edith pusieron "Die Frage" ("La pregunta") en vez de "Die Fragen" (Las preguntas) del texto de Heidegger; a Edith se le escapó este error de la mecanografía o de la imprenta; sin embargo en el texto autógrafo de Edith aparece clara y correctamente "Die Fragen" (p. 147).

conocer la nada, si es que lo 'absoluto' excluye de sí toda nihilidad"¹⁶⁷.

En virtud de la interpretación de Heidegger el principio recibe "un sentido distinto, que afecta al *problema mismo del ser* y reza así: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. En el no del ser ahí cumple por primera vez el ente en el todo sus más propias posibilidades, es decir, llega a sí mismo de modo finito"¹⁶⁸. Todo preguntar por el ente descansa en la nada: "Sólo porque la nada es patente en el fondo del ser ahí puede venir sobre nosotros la plena *extrañeza* del ente"¹⁶⁹. *La metafísica* "es el *acaecer fundamental en y como el ser ahí mismo*". Acaece "mediante una peculiar *puesta* de la propia existencia en las posibilidades fundamentales¹⁷⁰ del ser ahí en el todo. Para esa puesta es decisivo: *por un lado*, el dar espacio para el ente en el todo, después, el abandonar a la nada... y *al cabo* el dejar que llegue hasta su final el movimiento oscilante de este estar suspendido, para que vuelva consistentemente a la *pregunta fundamental* de la metafísica que fuerza la *nada misma: ¿por qué hay ente, y no más bien nada?*"¹⁷¹.

* * *

Es claro: la exposición, que estaba calculada para un público no dotado de formación especializada y quería más bien estimular que instruir, renuncia al rigor de la obra científica. Hace relampaguear chispazos, no da claridad tranquila. Así es difícil sacar de ella algo tangible. La forma de hablar suena en algunos pasajes directamente mitológica: se habla de la nada casi como si fuese una persona a la que hubiese que devolver los derechos de que se la había privado. Uno recuerda el "nada, la nada que en otro tiempo lo era todo"¹⁷². Pero sería poco fecundo atenerse precisamente a estos giros oscuros.

167* *Id.*, p. 25.

168* *Id.*, p. 26.

169* *Id.*, p. 27.

170 Los editores alemanes (ESW, VI, p. 132; y ESGA 11/12, p. 497), basándose en las primeras pruebas de imprenta o galeradas (p. 198), que fueron revisadas y corregidas por Edith, pusieron "die (Grund)möglichkeit" ("la posibilidad"), esto es, en singular, en vez de "die (Grund)möglichkeiten" (las posibilidades) del texto de Heidegger; a Edith se le escapó este error de la mecanografía o de la imprenta; pero en esta ocasión, en el texto autógrafa de Edith aparece también en singular (p. 148).

171* *Id.*, p. 28.

172 Cf. Gn I, 1-2.

Quizá la forma más rápida de llegar a una aclaración sea partir de las diferentes interpretaciones del principio "*ex nihilo nihil fit*". ¿Ha entendido realmente la metafísica antigua por la nada de [199] la que nada se hace la materia no configurada? En ese caso no habría podido establecer ese principio, pues según su concepción todo lo "formado" fue "formado" a partir de la materia no dotada de forma. Distingue de lo absolutamente no ente (οὐχ ὄν) lo no ente que sin embargo es en cierto modo, a saber conforme a la posibilidad (μή ὄν)¹⁷³. Y eso es la materia de la que todo ente en sentido "auténtico" es formado. Aquello de lo que nada puede hacerse no tiene tampoco ser posible alguno, es la "nada absoluta".

¿En qué sentido hay que comprender entonces el principio: "*ex nihilo fit ens creatum*"? Tampoco aquí se entiende por "*nihil*" la materia conformable. La doctrina de la Creación niega precisamente que haya una materia antes de la Creación. Según Heidegger la dogmática se refiere con la nada a la ausencia de todo ente extradiuino. Vamos a dejar sin decidir si con ello queda agotado el sentido de la "nada". En todo caso, de una nada así entendida no puede devenir algo en el mismo sentido que "de" una materia existente. No se "saca" nada de ella. "Creación" significa, antes bien, que todo lo que es criatura, y también su ser, procede del Creador. Así pues, el principio sólo se puede entender en el sentido de que el Creador al crear no está condicionado por ninguna otra cosa que sea, de que no hay absolutamente ninguna otra cosa que sea que el Creador y la Creación. ¿Qué pasa entonces con la dificultad de que Dios tiene que relacionarse con la nada para crear de la nada? Se puede conceder que Dios tiene que conocer la nada para crear "algo". Pero ese conocer no significa una nihilidad en sentido absoluto, ya que todo conocer como tal, también el de la nada, es algo positivo. Dios conoce la nada como lo contrario de Él mismo, es decir, como lo *contrario del ser mismo*. Y esa "idea de la nada" está presupuesta para la Creación, porque todo lo *finito* es "algo y no nada", un ser¹⁷⁴ cuyo ser incluye no ser. ¿Es cierto lo que afirma Heidegger de que la dogmática cristiana no pregunta por el ser ni por la nada? Es cierto en la medida en

173* Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A 1003 b y N 1089 a-b.

174 Los editores alemanes (ESW, VI, p. 134; y ESGA 11/12, p. 498), basándose en las primeras pruebas de imprenta o galeradas (p. 199), que fueron revisadas y corregidas por Edith pusieron "Sinn" ("sentido") en vez de "Sein"; a Edith se le escapó este error de la mecanografía o de la imprenta; sin embargo en el texto autógrafa de Edith aparece clara y correctamente "Sein" (p. 151).

que la dogmática como tal no *pregunta* en absoluto, sino que *enseña*¹⁷⁵. Pero eso no significa que le sean indiferentes el ser y la nada. Habla del ser, por cuanto habla de Dios. Y habla de la nada en muchos contextos, por ejemplo cuando habla de la creación y entiendo por lo creado un ente cuyo ser incluye un no ser. Cabe decir, por ello, que "ser y nada" se copertenecen¹⁷⁶, pero no porque el *ser* sea *finito* por esencia, sino porque la nada es lo contrario del ser en el sentido más originario y más auténtico y porque todo lo finito está entre ese ser más auténtico y la nada. Porque "tan *finitos* somos... que... no somos capaces de llevarnos originariamente ante la nada por propia decisión y voluntad", el hacerse patente de la nada en nuestro propio ser significa al mismo tiempo la irrupción desde este nuestro ser finito, nulo, hacia el ser infinito, puro, eterno¹⁷⁷.

Y así la pregunta: "¿*Por qué hay ente, y no más bien nada?*", la pregunta en la que el ser del hombre se expresa a sí mismo, se transforma en la *pregunta por el fundamento eterno del ser finito*.

¹⁷⁵ Dicho más exactamente: la dogmática puede preguntar si algo es o no doctrina de la fe, pero lo que consta como dogma ya no es cuestionable para la dogmática.

¹⁷⁶ Cf. más arriba pp. 1196 y ss.

¹⁷⁷ El lector de los escritos de Heidegger difícilmente puede llegar a una impresión distinta de la de que su filosofía existencial apunta a destacar "la esencial y necesaria finitud del ser y de todo ente". Frente a ello es de señalar una notable manifestación oral en la que Heidegger se ha opuesto a esa concepción; su rectificación nos ha sido referida de la siguiente forma: "El *concepto* del ser es finito, pero esta doctrina no dice nada sobre el carácter finito o infinito del ente y del ser mismo. Todo ente que para captar ente necesita un concepto de ser es finito, y si hay un ser infinito éste no necesita concepto alguno de ser para el conocimiento del ente. Nosotros los hombres necesitamos la filosofía abstracta para traer a la luz el ente por- que somos finitos, y nuestra peculiaridad como seres finitos, es más, incluso la esencia de esa propiedad de ser finitos, está fundada en esa necesidad de emplear el concepto de ser. En cambio, Dios, en su calidad de infinito, no está sometido a esa necesidad limitadora del conocimiento: *Dios no filosofa*. Pero el hombre está definido precisamente por el hecho de que para relacionarse con el ente tiene que concebir el ser sirviéndose del concepto de ser". (Cf. el informe del R.P. Daniel Feuling, O.S.B., en *La Phénoménologie*, Journées d'Études de la Société Thomiste, I, Les Éditions du Cerf, Juvisy, 1932, p. 39) Aquí se traza la nítida separación entre ser y comprensión del ser que echábamos de menos en los escritos, y con ella se deja abierta la posibilidad de un ser eterno. Dado que esta exposición sólo se apoya en una manifestación oral, que carece de base en los escritos de Heidegger, se aduce aquí sólo en nota. Por otra parte, procede de una conversación que estaba destinada a preparar un informe público sobre la fenomenología de Heidegger. Y por ello parece tener demasiado peso como para que fuese lícito callarla.