

## Metafísica (Parte 1): ONTOLOGÍA GENERAL

(Selección de pasajes de Antonio Millán Puelles, *Fundamentos de Filosofía. Obras Completas, Volumen II*, Madrid, Rialp. Cap. XVI: "El objeto de la metafísica")

### 1. Concepto y división de la Metafísica

La psicología prelude el tema del «ente en cuanto ente» al referirse a la forma común a todos los objetos del entendimiento. De la misma manera que aquello en lo que coinciden todos los objetos de la facultad auditiva es la índole de «sonido», que a su modo posee cada uno de ellos, así la forma común a todos los objetos del entendimiento es el carácter de «ente» que cada uno de estos, a su modo, tiene. Por muy distintos que los entes sean, todos ellos poseen, sin embargo, una forma común: la expresada en la idea del ente en general —ente en cuanto ente—, no la de ningún ente determinado. Y así como el «sonar» es lo que hace audibles a las cosas, el «ser» es lo que las hace inteligibles. Entender las cosas es, en efecto, captar lo que ellas «son», de la misma manera que oírlas es sentir su sonido.

No se puede decir, sin embargo, que la psicología estudie el ente en general, ni siquiera cuando se ocupa del entendimiento. Es este un ente determinado, al que acontece abrirse al ente en general. La psicología trata, pues, del ente en cuanto ente como «ámbito» del entendimiento, como objeto formal de esta facultad, mas no en sí mismo y de una manera directa. Igual ocurre en el ejemplo del sonido. La psicología se ocupa de él como el objeto y ámbito de la facultad de oír, pero no en su condición propia y transobjetiva. Con todo, este paralelismo entre el entendimiento y la facultad de oír se deshace en un punto muy sintomático. La potencia auditiva no es un sonido, mientras que, en cambio, el entendimiento es un ente. Lo cual implica que el estudio del ente en general no dejaría fuera al entendimiento: sería también un estudio de él, pero no en su carácter de entendimiento, sino sólo en su índole de ente. Y lo mismo acontece a los demás objetos de la psicología y a todos los de la filosofía de la naturaleza. El estudio del ente en general no excluiría a ninguno; pero para abarcarlos, en conjunto, a todos, habría de ceñirse a lo que les es común, a saber: el carácter de entes, presente en todos y cada uno de ellos.

El estudio del ente en cuanto ente suele ser designado con los nombres de filosofía

primera», «metafísica» y «ontología». La denominación «filosofía primera» es la única que se encuentra en Aristóteles, y es preciso insistir en que no alude a una primacía en el orden de la adquisición de los conocimientos; por el contrario, en este sentido la filosofía primera es posterior a todas las disciplinas filosóficas, con excepción de la ética o filosofía moral. La primacía que corresponde al estudio del ente en cuanto ente es la de su valor y dignidad con relación a todas las demás ciencias, las cuales se subordinan a ella de la misma manera que todo ente determinado se subordina al ente en general. Por otra parte, la palabra «metafísica» parece haber tenido en sus comienzos un sentido meramente bibliotécnico. En todo caso, el uso la ha consagrado como expresiva de una ciencia supraempírica, que trasciende el dominio de lo material y lo sensible. Coincide, sin embargo, con la «física» en ser conocimiento de algo real: lo real transfísico, no lo meramente físico. En Kant, la metafísica, negada como ciencia, tiene, no obstante, un sentido real, como disposición natural, inevitable, de la razón humana en tanto que sujeta a la tendencia a plantearse ciertas cuestiones que trascienden el campo de todo conocimiento empírico. Por último, la palabra «ontología» es la más nueva de cuantas designan el estudio del ente en general, y ha logrado fortuna por su patente sencillez etimológica: no designa, en efecto, otra cosa que el estudio del ente, la ciencia del ser.

Las tres denominaciones serán aquí indistintamente utilizadas, si bien con más frecuencia las de metafísica y ontología, por su mayor brevedad. Lo importante es llegar a establecer con toda la posible precisión la índole del objeto de esta ciencia, cualquiera sea el término con que se la designe. Por lo que antes se ha dicho, queda ya manifiesto que ese objeto no es ningún ente determinado. El «objeto material» de la metafísica lo constituyen todos los entes; ninguno permanece fuera de ella. La metafísica es todo lo contrario de una ciencia particular. Tal es la razón por la que merece, más que ninguna otra disciplina, el nombre de «filosofía», ya que esta, en principio, se halla abierta (como el entendimiento, del cual es la actualización más perfecta) a la totalidad de lo real. Por eso es la metafísica la filosofía propiamente dicha: *φιλοσοφία καθ' ἑξοχήν, philosophia simpliciter*. Sin embargo, el objeto de la metafísica no es la simple suma de los objetos de las ciencias particulares. Tal suma daría lugar a una enciclopedia de ciencias, no a una ciencia. La metafísica estudia, pues, todos los entes, pero no uno por uno, sino según

aquello que es preciso para formar la idea «todos los entes». Del mismo modo que la idea «todos los hombres» no puede constituirse sin la del «hombre» en general, así la que concierne a la totalidad de los entes exige la del «ente» como algo común que permite mentarlos de una sola vez.

El «objeto formal» concretamente terminativo del conocimiento metafísico es de esta suerte el ente en cuanto ente: la «entidad» o «carácter de ser» que todos los seres tienen, aunque cada cual a su modo y manera. La entidad es lo común a todos los entes; como la triangularidad es lo común a todos los triángulos. Es claro que la entidad no constituye nada sensible. Se trata de algo puramente inteligible. El hombre que veo es un ente, pero no lo veo «como ente». Lo cual no significa que lo sensible no tenga entidad, sino que esta, como tal, no es, a su vez, sensible. De ahí que la entidad pueda ser una forma común a lo que es sensible y a lo que no lo es.

Tampoco es la entidad algo mutable. No significa esto que lo mutable no tenga entidad, sino que ella, en cuanto tal, no es susceptible de mutación. Sólo es, en efecto, capaz de mutación aquel sujeto real que teniendo una forma puede perderla para adquirir otra. Mas la entidad no es un sujeto que posea una forma, sino algo que todos los sujetos tienen —cada cual a su modo— y que no pueden perder sin que ellos mismos desaparezcan. Por último, la entidad no es nada material. Tampoco esto significa que la materia carezca de ella; mas no es lo mismo tener algo que serlo. La idea de materia supone la del ente, pero esta, en cambio, no supone a aquella. De ahí que la entidad pueda ser una forma común tanto al ser material como al inmaterial.

La metafísica tiene, por tanto, un objeto formal aparentemente vano. Este es, en efecto, algo inmaterial, inmutable e insensible. Mas dicho objeto es también insuprimible, pues si se quita el ser, no queda nada. De manera que si bien la entidad no es ningún ente determinado, constituye aquello sin lo cual no es posible ente determinado alguno. El grado de abstracción u «objeto formal *quo*» correspondiente a la entidad como tal es el que se conoce con el nombre de «abstracción metafísica», es decir, la inmaterialidad total, la de aquello que no solamente no es materia, sino que no necesita de ella para existir. Esa completa inmaterialidad del ente en cuanto ente no es algo que este tenga sólo en virtud de su aprehensión intelectual. Se trata, por el contrario, de algo real y efectivo, aun en los mismos seres materiales. No es lo mismo hallarse en la

materia, que necesitar de ella. En el caso de los seres materiales, el ser se halla en materia; pero lo que esto determina no es que el ser la posea, sino que ella lo tenga; no que el ser sea materia, sino que la materia sea —merced a aquel— un ser. Y como el ser no necesita intrínsecamente —en tanto que ser— de la materia, puede darse lo mismo en ella que sin ella. De ahí que sean entes, por ejemplo, tanto el hombre como el alma humana separada.

\* \* \*

Todo conocimiento versa sobre un objeto; pero no todo conocimiento versa sobre la propiedad de que su objeto sea cognoscible. Todo ente, por tanto, puede ser en principio estudiado de dos formas distintas: en sí mismo y en tanto que objeto de conocimiento. Las ciencias particulares (aun las que son filosóficas) no estudian las cosas de este segundo modo, pues el poder ser «objeto de conocimiento» no es nada que convenga a una determinada clase de seres, sino que afecta, en general, a todo ente. Por ello mismo la metafísica deberá examinarlo; y no se opone a esto la índole inmaterial del tema propio de la metafísica, pues el hacer de objeto de conocimiento es justamente algo inmaterial, a saber: hallarse inmaterialmente presente al sujeto que conoce. De aquí que la metafísica —en oposición a las demás ciencias— examine su objeto no sólo según lo que este es en sí, sino también según su carácter de objeto posible de conocimiento. Resulta de ello una división de la metafísica en dos modalidades: la que se ocupa de la entidad en sí y la que la estudia en tanto que «cognoscible». Esta segunda modalidad de la metafísica no es otra cosa que «la teoría del conocimiento», es decir, el estudio ontológico —no el meramente psicológico— de la patencia o manifestación del ente.

Por otra parte, el estudio del ente en cuanto ente no debe limitarse a examinar las propiedades generales de la entidad ni a nada de lo que sea mera descripción de ella. Es preciso también que, como en toda ciencia, el objeto estudiado sea conocido en sus divisiones fundamentales y explicado de una manera causal; de suerte que, además de la descripción, se haga también una cierta «analítica» y hasta una «etiología» del ser. Como en su momento se verá, la única causa que la entidad admite como entidad es el ente divino, Dios mismo, que no la engendra, sino que la crea. Por consiguiente, la parte de la metafísica que estudia causalmente la entidad puede denominarse «teología», no tanto porque estudia al Ser divino cuanto porque a través de él explica al ser creado. Y de este

modo la metafísica puede considerarse articulada de la siguiente forma: 1.º, una parte descriptiva, que puede denominarse, en un sentido estricto, «**ontología general**» (de la que se harán cargo los restantes epígrafes de este mismo capítulo); 2.º, otra dedicada a la «teoría del conocimiento» (la cual, por referirse al ente en cuanto conocido, debe ser posterior a la que se ocupa con el ente en sí mismo); 3.º, el estudio de las divisiones fundamentales del ente —analítica ontológica—; 4.º, la explicación causal de la entidad —teología natural—.

## **Ontología general**

### **2. La descripción del ente**

El «ente en cuanto ente» no es susceptible de verdadera definición. En primer lugar, toda definición debe hacerse por algo más claro y simple que lo definido. Pero ocurre que todo cuanto se diga del «ente» implica a este. Para que ocurriera lo contrario sería preciso que la definición no expresase «nada», y en tal caso no habría definición. En segundo lugar, toda definición (*finis = terminus*) es una «determinación» y supone, por tanto, la existencia de un marco dentro del cual se alberga lo que se trata de delimitar. Mas no hay ningún concepto más amplio que el del ente, porque este representa, como ya antes se vio, el denominador común de todo concepto y de toda realidad. Por lo demás, determinar al ente sería, por cierto, hacerle un ente determinado, es decir, justamente lo contrario de lo que es dicho denominador común.

La imposibilidad de una definición del ente no significa, sin embargo, que no tengamos conocimiento de él. No todo lo que se conoce es definible. Nadie puede, en rigor, definirse a sí mismo de una manera estricta, y sin embargo cada cual tiene la conciencia de sí propio. Aunque no susceptible de verdadera definición, nuestra idea del ente admite de hecho una cierta «descripción» o análisis conceptual. Este análisis puede llevarse a cabo de dos modos. El primero consiste en explicar los aspectos «constitutivos» del ente; y el segundo, en manifestar sus aspectos «consecutivos» o propiedades. El desarrollo de ambas modalidades descriptivas permitirá mostrar más claramente sus diferencias.

a) *La descripción de los aspectos **constitutivos** del ente*

La voz castellana «ente» procede de la latina «ens», que vierte al término griego ὄν filosóficamente introducido por Parménides y consagrado luego por Aristóteles. Desde el punto de vista gramatical, es el participio de presente del verbo «ser». En su sentido más radical, «ente» quiere decir «existente» (actual o posible). La propia idea de existencia tampoco admite definición; pero tenemos de ella una cierta intuición de índole intelectual que nos permite describirla de algún modo. Etimológicamente significa *ex-sistentia*, es decir, un cierto ser o estar fuera (ex). Esta exterioridad ha sido tradicionalmente referida a las causas y a la nada. Lo que aún no está fuera de sus causas, sino únicamente precontenido en ellas, no es todavía existente. Y a su vez, lo existente se encuentra, de un modo metafórico, fuera de la nada, es decir —hablando con más rigor—, se opone a ella. El existencialismo restringe frecuentemente la significación del término «existencia» bien a aquella exterioridad por la que el hombre, lejos de bloquearse o clausurarse en sí mismo, está abierto a las cosas (Heidegger), bien a aquella otra por la que el hombre, aunque es en el mundo, se halla en tensión u oposición a él (Jaspers). Pero esta restricción del término «existencia» no está exigida por la etimología; de suerte que en la acepción más amplia —que es también la más obvia e inefable del existir— puede y debe decirse que, en un sentido propio, tiene la existencia (actual o posible) todo aquello que no es un mero ente de razón.

Merced a la existencia se constituye, pues, en su radical sentido el concepto del ente. Pero este no se limita a la existencia. El ente o existente es lo que existe (o puede existir). De aquí la distinción, al menos «lógica», entre esencia y existencia. Tales son los aspectos constitutivos del ente. La esencia interviene en él como algo determinado; la existencia, como algo determinante. Y esta articulación de ambos factores explana de algún modo la noción de entidad: nos la muestra o describe como una cierta estructura. La esencia y la existencia, sin embargo, no son más simples que el ente mismo articulado por ellas. No son factores mutuamente aislables. Lo único que cabe es subrayar uno de los dos; aunque siempre connotando o expresando indirectamente al otro. De aquí la distinción entre el ente como nombre y como participio. El ente como nombre significa «aquello a lo que compete el existir» (actual o posible); el ente como participio, «lo que está existiendo» (en un momento determinado); de la misma manera

que la palabra «estudiante», tomada como nombre, se aplica a aquel cuyo acto propio es el estudiar, aunque de hecho no esté estudiando, mientras que, en cambio, tomada como participio, se refiere sólo al que de hecho se halla en el acto de estudiar. (Por ser la primera de estas acepciones la más amplia, el objeto de la metafísica se expresa con la palabra «ente» tomada como nombre, no como participio).

b) *La descripción del ente por sus aspectos consecutivos (propiedades)*

Aun las mismas cosas que admiten definición también pueden ser descritas mediante sus propiedades. Así, por ejemplo, el círculo no sólo se conoce al definirlo, sino también cuando son captadas sus peculiares propiedades geométricas. Por «propiedad» debe entenderse aquí todo aquello que, no estando incluido en un concepto, se sigue de él de un modo necesario.

Los modos en que el ente puede ser totalmente aprehendido son, en principio, dos: uno absoluto y otro relativo. Considerado en sí mismo, el ente puede, a su vez, tomarse de un modo positivo o de una manera negativa. Positivamente y en sí mismo, todo ente se nos presenta como «cosa» (en la acepción más amplia de este término). El concepto de cosa es, efectivamente, un concepto trascendental: no se refiere a ninguna cosa determinada y, por lo mismo, puede aplicarse, en general, a todas. No es, sin embargo, una propiedad del ente, porque no manifiesta ningún aspecto de él. No indica de una manera explícita ni más ni menos que lo que el concepto de ente. Considerado en sí mismo, pero en una forma negativa, todo ente es indiviso, es decir, «uno». Este concepto es ya una propiedad, pues además de convenir a todo ente, nos muestra un cierto aspecto no explícito en la idea del ente mismo. Tomado en una forma relativa, es decir, puesto en comparación, el ente puede manifestarse como disconveniente o como conveniente a aquello con lo que se le compara. La relación de disconveniencia sólo la tiene el ente en general con la nada absoluta, y en este sentido todo ente se aparece como «algo»: concepto trascendental, ya que puede aplicarse a todo ente, pero que es también una propiedad, por expresar en el ente su aspecto de oposición al no-ser. Por último, el ente sólo puede convenir en su absoluta universalidad consigo mismo o con un ente que pueda de algún modo hacerse cargo de ella. En este caso se halla todo ente provisto de entendimiento y de voluntad, dada la universalidad característica del objeto de tales

potencias. En su conveniencia al entendimiento, todo ente se presenta como «verdadero», en el sentido de poder ser objeto de una verdadera intelección (sea esta su efecto o sea su causa), y en su conveniencia a la voluntad, todo ente se matiza como «bueno», es decir, como apto para moverla.

A la vista de esta clasificación se advierte que el número de los conceptos trascendentales no es igual al de las propiedades del ente. Aquellos son cinco: las ideas de cosa, uno, algo, verdadero y bueno, a las que se puede añadir la de ente, que también, por supuesto, conviene a todo ente. En cambio, las «propiedades» son solamente cuatro, a saber: los conceptos de uno, algo, verdadero y bueno, pues sólo ellos muestran aspectos o modalidades no explícitos en el concepto mismo de entidad. Examinémoslos por separado.

#### *α) El ente como lo «uno»*

Describir la entidad como unidad no significa que haya un solo ente, sino que cada ente es intrínsecamente indiviso, uno. La concepción de la unicidad del ente tiene su más típico representante en Parménides, según el cual toda diversidad es impensable, por suponer el no-ser, que es inexistente. Cada uno de los miembros de un conjunto debería no ser ninguno de los otros; pero el no-ser no se puede dar, pues si se diera no sería «no-ser». El defecto de esta argumentación estriba justamente en la carencia de la idea del «no-ser» relativo. El «no-ser» absoluto ciertamente no puede existir, pues si existiera dejaría de ser un absoluto no-ser. Pero el «no-ser» relativo puede, en cambio, existir, porque es la relación de diferencia entre dos o más entes reales; de suerte que, lejos de suponer la existencia de una pura nada, implica la de una pluralidad de seres (por lo menos, dos). Por otra parte, ya se señaló que la unidad de la idea del ente en general puede ser explicada como la resultante de una analogía, y esta supone una pluralidad. La unidad propia de cada ente no es otra cosa que su indivisión. La división deshace la entidad; y en este sentido cabe decir, por tanto, que la unidad —formalmente hablando— es lo que la hace. Si un ente se divide, deja de ser el que era; y cada una de las partes resultantes únicamente es en cuanto «una», ya que si a su vez se la divide cesa también de ser. No significa esto que todo ente deba estar desprovisto de organización o estructura. Lo que se requiere es que, en el caso de que efectivamente la tenga, tal estructura u organización sea, como lo indican esos mismos nombres, algo sistemático y

conexo, lo que es lo mismo que decir «unido». Tal es, sobre todo, el caso de los cuerpos vivientes, que dejan de serlo en cuanto cesa su respectiva unidad.

β) *El ente como «algo»*

El ente se manifiesta como «algo» en tanto que es aquello que se opone al no-ente. La entidad es lo contradistinto de la nihilidad. El término castellano «algo» procede del latino «*aliquid*», que equivale a «*aliud quid*» (otro qué). Un ente determinado es «otro qué» respecto de todos los demás entes determinados también. Y el ente en general —el ente en cuanto ente— es, respecto del no-ente en absoluto, como su «otro qué», como su opuesto. Todo ente es, por así decirlo, una excepción a la nada (no de un modo real, porque para ello sería necesario que el puro no-ser fuese real también; sino de una manera meramente lógica). Por ello mismo es preciso advertir que el carácter de «algo» no es incompatible con el de ser sujeto de un cierto no-ser. El ente en cuanto ente es el sujeto de su no-ser el no-ente. Y cada ente determinado es también el sujeto de su no-ser ninguno de los otros. Pero ello no significa que los entes (y el ente en cuanto tal) consistan en su respectivo no-ser, sino precisamente que no consisten en lo que se les opone, y esto que se les opone no es en ningún caso un efectivo no-ser. Lo que se opone al ente como ente es un «no-ser», que no es efectivo (la pura nada); y lo que como algo efectivo y real, se opone a cada ente (a saber, los demás entes) no puede, como tal, ser un «no-ser».

γ) *El ente como lo «verdadero»*

En su sentido más formal y primario, lo verdadero y lo falso se dicen de la intelección, no de las cosas. A estas les convienen no en sí mismas, sino en tanto que pueden ser objeto de conocimiento intelectual. De aquí la distinción entre la verdad (y la falsedad) «lógica» y la verdad (y la falsedad) «ontológica». Verdad y falsedad lógicas son las que atañen a la intelección; verdad y falsedad ontológicas, las que corresponden a las cosas en tanto que objeto del entendimiento. Así, ontológicamente falso es lo que posee las condiciones para poder ser falsamente entendido. Por ejemplo, una moneda falsa es algo apto para «ser juzgado» verdadera moneda. Claro es que la moneda falsa no es falsa en sí, fuera de toda intelección posible. En sí misma y de suyo, es verdaderamente lo que es, y posee también las condiciones para poder ser rectamente entendida. Su falsedad ontológica es accidental, porque no está basada en su esencia, sino en la semejanza que

posee con lo que es una auténtica moneda, y porque esa misma semejanza no es verdadera causa, sino sólo «ocasión» de que llegue a pasar por lo que no es. En cambio, la posibilidad de ser rectamente juzgada depende, por parte de la moneda falsa, de lo que esta es de suyo y en sí misma: sólo es entendida verdaderamente si se la juzga tal como es (no tal como es posible que pueda parecernos). En general, hay que decir, por tanto, que todo ente es algo «verdadero» en el sentido de que posee una aptitud esencial para ser el objeto de una verdadera intelección. Lo que equivale a decir que todo ente es, en principio, inteligible.

El carácter de inteligible —de lo radicalmente abierto al entendimiento— es, por tanto, una propiedad del ente. Para que no lo fuera sería preciso que la entidad careciese de proporción con el entendimiento. Pero este, en tanto que entendimiento, es tan inmaterial como ella. Lo único que acontece es que un entendimiento finito no es capaz —por finito, no por entendimiento— de aprehender íntegramente el ser. Lo cual no significa que una parte de este sea ininteligible, sino que un entendimiento limitado no es suficientemente inteligente para captar el ser en su plenitud.

#### *δ) El ente como lo «bueno»*

De la misma manera que no hay ninguna cosa absolutamente falsa, tampoco la hay que sea absolutamente mala, es decir, incapaz de ser término de una volición. Todo ente es, por tanto que ente, susceptible de ser apetecido; por lo que hay que afirmar que el carácter de «bueno» constituye también una propiedad del ente; siempre que la bondad sea entendida no en su acepción moral ni en ninguna otra limitada, sino en su alcance propiamente ontológico, según el cual se trata de la apetibilidad que todo ente, por el hecho de serlo, radicalmente tiene. Para que algo sea apetecible no es preciso que tenga una bondad perfecta; de lo contrario sólo la bondad misma, pura y absoluta, podría ser objeto de la voluntad. E inversamente: para que algo fuese por completo incapaz de ser apetecido sería menester que careciese de toda perfección. Ningún ente se encuentra en ese caso. Por su carácter de ente todo ente tiene ya una perfección, la cual puede, en efecto, ser apetecida por quien de ella obtenga algo.

A su vez, todo lo apetecible tiene el carácter de ente. Para «poder ser apetecido» es preciso, primero, «poder ser». No hay, en realidad, ningún querer que quiera lo enteramente imposible; lo único que cabe es que lo que se quiere sea imposible en ciertas

circunstancias o bajo determinadas condiciones (un imposible físico o moral; no, en rigor, un imposible metafísico). Y acontece, además, que cuando versa sobre algo que realmente no existe, la voluntad lo quiere en la misma medida en que quiere que exista (en este o en otro tiempo). Lo cual indica que, aunque lo apetecible debe ser posible, la voluntad no lo quiere a título de pura y simplemente posible, pues ello sería tanto como querer que no exista nunca, en cuyo caso no hay formalmente apetición, sino, en todo caso, aversión. Ni puede ser tampoco apetecible aquello que bajo ciertas condiciones, sólo pueda existir en el entendimiento. Tal es el caso de los objetos de la matemática, que, en cuanto separados de materia, únicamente son objetos posibles de conocimiento, no entidades reales. Lo que puede quererse es su conocimiento, no ellos mismos (*mathematica non sunt bona*).

De todo esto se sigue que el mal, aunque innegable y efectivo, no posee propiamente entidad, sino que es, por cierto, falta o privación de ella, dada en un ente real. Tal falta puede, a veces, darse físicamente como un exceso; pero en rigor —metafísicamente considerada, es decir, con relación a la entidad de aquello en que se encuentra— es una verdadera falta, puesto que a toda entidad finita corresponde su modo específico, que es su propia manera de ser o, por así decirlo, su moderación óptica.

### **3. El primer principio metafísico**

Así como hay una idea, la del ente, que está latente en todas las ideas —esto es, supuesta en ellas—, cabe también pensar que exista un juicio que esté latente y supuesto en todo juicio, y al cual, por tanto, habrá que llamar «primero», en el sentido de ser aquel principio que no se fundamenta en ningún otro. Tal será el «primer principio metafísico», poseedor, en tanto que juicio, de una radicalidad análoga a la que, en cuanto idea, tiene el concepto de ente; de manera que así como este es indefinible y se halla implícito en toda definición, aquel deberá ser indemostrable y se hallará implícito en toda demostración; y de la misma forma que la idea de ente es necesaria, pero no suficiente, para definir —porque es la más abstracta y universal—, así el primer principio metafísico debe ser necesario, pero no suficiente, para demostrar —por ser el juicio más potencial e indeterminado—.

Este juicio —en el caso de haberlo— debe ser formulado, en consecuencia, mediante

una proposición estrictamente inmediata, entendiendo por tal —según se vio en la Lógica — la que lo es tanto en el orden del ser como en el propio del conocimiento humano. La relación entre su predicado y su sujeto debe «ser» inmediata, es decir, estar fundada en ellos, sin intermedio de ninguna especie; y además debe ser cognoscible por el hombre también de un modo inmediato: sin necesidad de otra relación más clara que la haga evidente. Para ello es necesario que su sujeto y su predicado sean ideas primarias, no derivables de ninguna otra, ya que, de lo contrario, su mutua relación, aunque de suyo inmediata, no resultaría inmediatamente cognoscible, sino que sólo se nos haría patente mediante el conocimiento de la relación entre aquellas ideas de las que el predicado y el sujeto fuesen derivaciones. La posibilidad de un primer principio metafísico, tomado en el sentido que se ha hecho constar, depende así de que realmente haya dos ideas totalmente primarias e irreductibles. Claro es que si en verdad son «dos» (y habrán de serlo para que el juicio que se busca no constituya una tautología), serán irreductibles entre sí. Pero un juicio cuyo sujeto y cuyo predicado son entre sí irreductibles debe ser necesariamente negativo. El primer principio metafísico consistirá por ello en la formulación de la mutua irreductibilidad de aquellas dos nociones que sean enteramente primarias. Tales nociones, por cierto, son las de «ente» y «no-ente», sin duda poseídas por el hombre, ya que sin ellas es imposible afirmar ni negar cosa alguna; y desde luego mutuamente irreductibles, según se vio al tratar del ente como «algo». La proposición *«el ente no es el no-ente»* constituye, por consiguiente, la expresión del primer principio metafísico, denominado por ello *«principio de (no) contradicción»*.

Como se ve, este principio no hace más que explicar en un juicio lo que conceptualmente se aprehende en la propiedad ontológica que hemos denominado «algo». Pensar esta propiedad no es negar que el ente sea el no-ente, sino tan sólo representarse al primero como opuesto al segundo, del mismo modo que aprehender simplemente la oposición entre «hombre» y «no-hombre» no es todavía juzgar que el uno no es el otro. El principio de (no) contradicción tiene, pues, como todo juicio, sus supuestos, pero estos supuestos no son, a su vez, juicios, sino los dos conceptos que respectivamente hacen de sujeto y de predicado. Y como estos conceptos («ente» y «no ente») están implícitos en todos los demás (el primero, en todos los positivos, y el segundo, en todos los negativos), el juicio que de ellos se compone se halla latente en

todos los juicios, implícito o supuesto en ellos. De ahí que el principio de (no) contradicción sea, en último término, necesario para demostrar cualquier otro juicio. La fórmula «el ente es el ente» [principio de identidad] significa que el ente no está dividido de sí propio, que es uno consigo mismo, lo cual, por cierto, implica más ideas que las contenidas en el principio de (no) contradicción. La idea de lo «uno», por negar en el ente la división, supone ya este último concepto, que se adquiere como consecuencia de la oposición «ente-no-ente».

El llamado «principio de tercio excluso», según el cual no hay medio entre el ente y el no-ente, no es más que un giro, aparentemente distinto, del principio de (no) contradicción. No existir medio entre el ente y el no-ente no significa otra cosa sino que no hay nada que sea a la vez los dos; pero esto es, por cierto, lo mismo que se dice cuando se niega que el ente sea el no-ente.

#### **4. Acto y potencia**

Dada su índole de estrictamente primero, el principio de (no) contradicción, aunque constituye el más obvio y simple de todos los juicios, es de un empleo sumamente delicado y exige pulcritud en su comprensión. Del rigor de esta pende toda la metafísica y, en general, la integridad de nuestro saber; pues, como dice la conocida frase de santo Tomás, *parvus error in principio magnus est in fine*. El uso del principio de (no) contradicción puede ser un arma de dos filos. Rectamente tomado, este principio funda todo nuestro conocimiento intelectual. Torcidamente entendido, puede llegar a paralizarlo por completo. La ontología de Parménides es el ejemplo más claro. De la proposición — inocua a primera vista— según la cual es imposible pensar que el no-ente sea, desprende aquel, con aparente lógica, nada menos que la unicidad y la inmutabilidad del ente, dejando de este modo reducido el saber a punto menos que cero.

Tal como antes se dijo, el principio de (no) contradicción explana judicativamente la propiedad ontológica que se denomina «algo». En este concepto el ente se presenta como lo contradictorio del no-ente, y, si se quiere, la entidad como lo contradictorio de la nihilidad. Pero esta oposición no excluye que el ente pueda ser sujeto de un cierto no-ser, es decir, de un «no-ser» relativo, que, por tanto, tenga como sujeto y como término a un ente real. Si A y B, por ejemplo, son dos entes reales, el no-ser B, que corresponde a A, tiene

como sujeto a este, que es un ente real, y como término a B, que es un ente real también. Lo mismo ocurre con el no-ser-A, que corresponde a B. Trátase, pues, aquí de un no-ser que, sin embargo, tiene una cierta índole de ente, ya que de lo contrario no habría una diferencia real entre A y B, o lo que es lo mismo, A y B no serían *dos entes reales*, sino *uno* y el mismo ente.

Para no eliminar en bloque la «experiencia», que manifiesta una diversidad de las cosas, es menester así que el principio de (no) contradicción no haga imposible todo noser.

Es necesario entonces que el «no-ser» relativo pueda ser real. ¿Pero es esto posible?

¿Puede *existir* un cierto *no ser*? Ya hemos visto la respuesta de Parménides. No niega este que la experiencia, el conocimiento sensorial, atestigüe a su modo ese no-ser, puesto que manifiesta cosas diferentes; lo que niega es que tal conocimiento, por oponerse a la razón (al *voũç*), sea un conocimiento; lo reduce a una simple opinión (*δόξα*), sin fundamento real, por considerar a aquel no-ser no como un *ὄν*, sino como un *φαινόμενον*.

El problema que aquí nos planteamos consiste, pues, precisamente en esto: ¿Es realmente imposible el no-ser relativo? ¿Se sigue ello necesariamente del principio de (no) contradicción? De la solución a este problema depende, como antes se ha indicado, la posibilidad de una metafísica y, en general, de un saber humano, que no se reduzca a contemplar abstractamente el ente, sin flexionarlo ni concretarlo de ningún modo.

Por supuesto, el «no-ser» relativo no puede existir de una manera absoluta, esto es, sin un sujeto en el cual se dé. El «no-ser» relativo es, por definición, el no-ser que una cosa tiene respecto a todo lo que no es ella. El problema consiste, sin embargo, en la posibilidad misma de que este no-ser se encuentre en un sujeto, porque esto significa que tal sujeto es un ente limitado, precisamente por su no ser todo lo que se puede ser. ¿Es realmente contradictorio el concepto de ente limitado? Ente es aquello a lo que compete el existir, lo que tiene o puede tener la existencia. Un ente limitado sería, pues, algo que tiene o puede tener la existencia limitadamente. Todo el problema estriba de este modo en averiguar si la existencia puede ser tenida de un modo limitado; o lo que es igual, si la existencia puede ser limitada. Es evidente que, por sí misma, no; de modo que si hay algo que sea su misma existencia, deberá ser, por lo mismo, un infinito Ser. Pero la existencia puede ser limitada por algo distinto de ella y que, no obstante, la pueda tener. «Ser distinto» de la existencia misma no significa «no poder tenerla»; de la misma

manera que no ser la blancura tampoco significa no poderla tener. Al contrario, para poder tener (no para poder ser) la existencia, lo necesario es no consistir en ella; del mismo modo que para poder tener (no para poder ser) la blancura, se necesita no consistir en la blancura misma.

Pero si la existencia es limitable por aquello mismo que la puede tener, no es imposible el ente limitado. Puede haber tantos, como maneras de poder tener la existencia. Y es claro entonces que lo que distingue, en general, a todo ente limitado, es decir, a todo lo que puede tener la existencia, de la existencia pura y simplemente dicha, es el «poder tenerla». Este «poder tenerla» no es la existencia misma, pero tampoco es el «no poder tenerla», sino precisamente lo contrario de esto. Adviértase, en efecto, que lo que contradice al «poder tener la existencia» es el «no poder tenerla»; no la existencia misma. Por consiguiente, el «poder tenerla» no es un puro ente de razón, sino algo real en aquel ente que no sea su mismo existir, aunque de hecho esté existiendo.

De aquí la distinción entre el *acto* y la *potencia* de existir. Esta potencia no es irreal cuando no se da aquel acto; es algo real en tanto que potencia —es decir, algo *realizable*—, lo cual, por cierto, no acontece al ente de razón. Ni deja tampoco de darse cuando el ente que no es su propia existencia tiene de hecho el acto de existir. En este ente se halla «actualizada»; y «estar actualizado» no es precisamente lo mismo que ser acto. Lo que posee de hecho el acto de existir no es el existir mismo, aunque tampoco es inexistente, puesto que tiene ese acto. Todo ente limitado y actualmente existente consta, pues, del acto de existir y de aquello por lo que dicho acto se limita. Si le faltase uno de los dos, o no existiría actualmente, o no sería un ente limitado.

Es, pues, la «potencia real» (también denominada «subjctiva», por hacer de sujeto del acto de existir) lo que permite resolver el problema del ente limitado, y por lo mismo, el del «no-ser» relativo, sin violentar el principio de (no) contradicción, antes por el contrario, haciendo un uso riguroso de él.

Las ideas del acto y la potencia, que ya aparecieron en la filosofía de la naturaleza con ocasión del problema del movimiento, han vuelto a presentárenos, aunque ahora de un modo metafísico, en torno a la noción del existir. Gracias a ella se nos ha hecho posible precisar el alcance —la radicalidad misma— del principio de (no) contradicción y solventar el problema del «no-ser» relativo y de la finitud de aquellos entes que no

consisten en su propia existencia. Para establecer, en general, el contenido de estas nociones cabe acudir a dos procedimientos. El primero de ellos es el meramente nominal; el segundo consiste en un examen del alcance ideológico, real, de ambos conceptos.

El término «potencia» traduce al castellano la voz latina «*potentia*», sustantivo derivado del verbo «*posse*», que significa «poder». La acepción primaria de este término es de índole activa, de suerte que la palabra «potencia» designa originariamente un «poder-hacer». El acto relativo a esta potencia no es otro que la «operación», la cual tiene en aquella su principio inmediato o más próximo. En este sentido se habla, por ejemplo, en la psicología, de las potencias o facultades anímicas y de sus respectivas operaciones. Más tarde se verá que la potencia activa, cuya operación es el crear (no el simple engendrar), sólo es tenida por Dios y constituye, en rigor, una omnipotencia. En cualquier caso, a la potencia activa, que es un «poder-hacer», responde inversamente otra: la de «poder-ser-hecho» (la potencia pasiva). Es, por ejemplo, la que entra en la esencia de todo cambio (recuérdese la concepción aristotélica de este: acto de un ente en potencia en tanto que está en potencia); la que corresponde a la materia prima (potencia pura) con relación a la forma sustancial; y la que tiene también la sustancia —toda sustancia— con relación a sus accidentes en tanto que estos, como oportunamente se verá, son educidos de la capacidad de aquella. Si se comparan las dos acepciones del término «potencia» (la activa y la pasiva) en el caso de los entes limitados, que son los únicos que pueden tener las dos, fácilmente se observa que la segunda es la más radical, pues los poderes activos de estos entes no siempre se hallan en ejercicio; por el contrario, están en ocasiones en potencia respecto de su misma operación: siempre que no se hallen actuados por sus respectivos objetos determinantes.

A su vez, el término castellano «acto» viene del latino «*actus*», del verbo «*agere*».

Primordialmente significa «acción»; y tal es el sentido en que usualmente se le toma, fuera del tecnicismo filosófico. Pero también puede significar lo que, mediante la acción, resulta «hecho», acabado, logrado; como, por ejemplo, después de la acción por la que un cuerpo se traslada, tiene este el acto de encontrarse ocupando un determinado lugar. Ya se advirtió en la filosofía de la naturaleza que todo movimiento es, de un modo intrínseco, un acto imperfecto, inacabado; precisamente porque mientras es, se halla en vías de realización. En cambio, el acto que corresponde al término o final del movimiento

es, en cuanto tal, un acto consumado, íntegro, perfecto; no porque aquello en lo que consiste esté libre de toda imperfección, sino porque es, en oposición al acto de moverse o cambiar, algo íntegramente dado. Sólo en el caso de que aquello en lo cual consiste el acto carezca de toda clase de limitación o imperfección podrá hablarse no ya de acto perfecto, sino también, y muy estrictamente, de acto puro.

Para pasar ahora desde la consideración nominal a la ideológica o real del acto y la potencia, cabe tomar como base la manera en que estas nociones se nos presentaron con ocasión del problema del «no-ser» relativo. Potencia y acto aparecieron entonces como dos inflexiones de la existencia: la una como un poder-tenerla; la otra, como el hecho mismo de existir en tanto que efectivamente poseído. Según lo cual, la potencia (pasiva) de existir, que tiene todo ente limitado, desempeña el oficio de sujeto de la existencia de ese mismo ente. Es lo que la recibe y la limita. Constituye, por tanto, lo determinado por el hecho de existir. La idea de potencia implica, pues, la de algo determinable, receptivo, imperfecto. Y ello es lo que conviene propiamente a la potencia como potencia, esto es, en cuanto opuesta al acto, cualquiera sea el modo en que este se dé. Decir que un ser es pura y simplemente acto —o lo que es igual, un acto puro—, como de Dios lo afirma la teología filosófica, significa, por ende, que se trata de algo enteramente limpio de toda imperfección, carente de toda receptividad, no determinable por nada, ni siquiera por su mismo existir (para lo cual se requiere que no haya en él ninguna distinción entre su ser y su manera de ser, o, mejor dicho: que no posea, en rigor, manera alguna de ser, sino que sea, más que un ente, el Ser mismo irrecepto y sin limitación). Hablar, en cambio, de un ente mixto de potencia y acto significa tratar de algo determinable y receptible, que no es, sino que solamente tiene, su acto de existir y todos los demás actos que en él puedan señalarse. Aun cuando dicho ente esté existiendo, y en el supuesto mismo de que realice de hecho alguna de sus posibles operaciones, no deja por ello de encontrarse esencialmente afectado de potencialidad, pues no es igual —como ya antes se señaló— estar actualizado de algún modo que consistir en el acto mismo.

Por lo que toca al acto como tal, el caso del existir tenido o que se puede tener nos lo presenta como algo determinante, a la manera de una perfección que hace de término del ser de la potencia. El acto de existir es el término o determinación a que se refiere la potencia *de* existir. Análogamente, el acto de entender es lo que, como su término y

perfección propia, corresponde a la potencia intelectual; etc. En todos estos casos, el acto se comporta respecto a la potencia de una manera análoga a aquella en que la forma poseída configura o determina a su sujeto. Así, por ejemplo, la existencia actual es «como» la forma por la que existe efectivamente lo que es capaz de existir. Y en general, toda forma sustancial o accidental es, con relación a la materia por ella informada, un cierto acto. En este sentido se afirma en psicología que el alma —forma sustancial del ser viviente— es el acto primero del cuerpo físico organizado. No se sigue, de ello, sin embargo, que las ideas de acto y forma sean estrictamente idénticas. El existir mismo, aunque se comporta como si fuese una forma, en rigor no lo es; lo prueba el hecho de que se puede distinguir entre la forma meramente posible y la forma que goza de la existencia actual. Toda forma es acto, pero no todo acto es forma. De ahí que al de existir lo haya descrito —no definido— santo Tomás, en una genial superación de todo logicismo, como «la actualidad de todas las cosas»[269]. La existencia no es una forma existente, sino aquello que intrínsecamente hace que ciertas formas (y los sujetos que las poseen) existan.