

ETIENNE GILSON

EL SER Y LOS FILÓSOFOS

Título original: *Being and Some Philosophers.*

© 1949, The Mediaeval Studies of Toronto, Inc.

© 1979 para la versión española:

Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA),
Plaza de los Saucos, 1 y 2, Barañain-Pamplona (España).

Traductor: Santiago Fernández Buriño.

ISBN 84-313-0587-8.

Depósito legal NA 478.-1978.

Printed in Spain - Impreso en España.

Impreso en E. Gómez, S. L. Iturrondo, 3. Burlada (Navarra), 1979.

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA, 1979

CAPÍTULO II

EL SER Y LA SUSTANCIA

Entre todas las objeciones que Platón mismo dirige contra su propia doctrina del ser, hay una que sobresale, a saber, que si hay Ideas, no ganamos mucho con saberlo, porque no podemos conocerlas y, en cualquier caso, no tienen nada que ver con el mundo de los sentidos en que vivimos. Los esclavos, dice Platón, no están esclavizados al señorío, sino a los seres concretos que son sus señores. Del mismo modo, los señores no tienen dominio sobre la esclavitud, sino sobre sus propios esclavos; así, estas cosas reales que nos rodean no tienen que ver con aquellas realidades ulteriores, al igual que aquellas realidades ulteriores no tienen que ver con este mundo nuestro. De donde se sigue que, aunque se probara que hay Ideas, no nos sería posible conocerlas. Los dioses tal vez las conozcan, pero nosotros no, porque no tenemos la ciencia en sí misma, que es el único conocimiento posible de las cosas en sí mismas. El mundo de las Ideas permanece incognoscible para nosotros y, aunque lo conociéramos, tal conocimiento no nos ayudaría a entender el mundo en que vivimos, porque es diferente y sin relación con aquél¹.

Si hubiera una ciencia tal como una fenomenología de la metafísica, el platonismo parecería sin duda como la filosofía normal de los matemáticos y de los fisi-

1. PLATÓN, *Parménides*, 133 d-134c.

co-matemáticos. Viviendo, como viven, en un mundo de relaciones inteligibles y abstractas, ellos consideran naturalmente al número como una expresión adecuada de la realidad. En este sentido, la ciencia moderna es una versión del *Timeo* en continua auto-revisión, y por eso es por lo que, cuando filosofan, los científicos modernos suelen caer en una especie de vago platonismo. El mundo de Platón es precisamente el mismo mundo en el que ellos viven, al menos *qua* científicos. No así los biólogos y los médicos y, si queremos aclarar la diferencia, todo lo que tenemos que hacer es citar dos nombres: Leibniz, Locke. Los médicos raramente son metafísicos y, cuando lo son, su metafísica tiene mucho cuidado en no permitir que su *meta* pierda de vista a su *física*. Estos hombres siguen habitualmente lo que Locke mismo llamó en una ocasión «un plan histórico», esto es, descriptivo, «método». Aristóteles era un hombre de este tipo. Cuando un médico francés dijo que «no hay enfermedades, sino hombres que están enfermos», no intentaba resumir, en una frase brillante, toda la doctrina aristotélica del ser. No obstante lo hizo. La metafísica de Aristóteles es la filosofía normal de todos aquéllos cuya tendencia mental natural o cuya reacción social es ocuparse, de un modo concreto, de la realidad concreta.

Como su maestro, Platón, Aristóteles está interesado en la *óvta*: aquello que es. Sólo que, cuando habla de ella, lo que él tiene en la mente es algo muy diferente de una Idea platónica. Para él, la realidad es lo que ve y puede tocar: este hombre, este árbol, este trozo de madera. Sea cual fuere el nombre que se le pueda dar, la realidad es siempre para él una cosa individual y actualmente existente, esto es, una unidad ontológica precisa que es capaz de subsistir en sí misma y puede ser definida en sí misma: no el hombre en sí mismo, sino este hombre individual al que puedo llamar Pedro o Juan. Nuestro problema, pues, es encontrar qué hay, en cualquier cosa concretamente existente, que le hace ser una *óvta*, una realidad.

Hay una primera clase de características que, aunque

las encontramos presentes en cualquier cosa dada, no merecen el título de realidad. Comprende todo aquello que pertenece siempre a alguna cosa, sin ser ello mismo una cosa. Aristóteles describe tales características como «dadas siempre en un sujeto», lo que significa que siempre «pertenecen a» algún ser real, pero nunca llegan a ser ellas mismas «un ser». Tales son, por ejemplo, las cualidades sensibles. Un color pertenece siempre a una cosa coloreada, de donde se sigue esta importante consecuencia metafísica: que tales características no tienen ser propio. Lo que tienen de ser es el ser del sujeto al cual pertenecen; su ser es este ser o, con otras palabras, su único modo de ser es «pertenecer» y, como Aristóteles dice, «ser en». Por esta razón las llama acertadamente «accidentes», porque ellas mismas no son seres, sino que meramente les acontece «ser en» algunos seres reales. Está claro que los accidentes no son las *óvta* que buscamos, puesto que su definición no cumple los requisitos de lo que verdaderamente es.

Volvámonos ahora hacia otro aspecto de la realidad. Decir que un cierto ser es «blanco» significa que la cualidad de la blancura está presente en este determinado ser. Por el contrario, si decimos que un cierto ser es «un hombre», no queremos decir que la «hominidad» es algo a lo que, como la blancura, por ejemplo, le acontece pertenecer a, o ser en este determinado ser. La prueba de ello es que es posible ser un hombre sin ser blanco, mientras que es posible ser un hombre sin ser hombre es imposible. La hominidad, pues, no es una propiedad que esté en ciertos sujetos; más bien es una característica que puede ser adscrita a esos sujetos. «Hombre» es lo que se puede «decir de» cualquier hombre que se da de hecho. A esta propiedad la llamaremos «predicabilidad». Como en el caso de los accidentes, parece que tales características no tienen realidad propia. La «hominidad» y la «pertenencia» no existen en sí mismas; representan sólo lo que yo puedo adscribir a los «hombres» reales o a las «piestras» reales; hasta tal punto es así, que convertirías

cn seres reales sería repetir el error de Platón. Sería sustituir por Ideas a las realidades de hecho.

Esta doble eliminación nos deja enfrentados, en definitiva, con aquellas unidades ontológicas diferenciadas de las que habíamos al principio. A decir verdad, todo lo que sabemos acerca de ellas es que no son nociones abstractas, como «hombre» o «piedra», ni meros accidentes, como el color de un hombre o el tamaño de una piedra. Sin embargo, esta doble negación se puede convertir en una doble afirmación. Si el ser real no es una mera noción abstracta o, como se suele llamar, un concepto, se sigue que lo que verdaderamente es, es individual por derecho propio. Todavía más, decir que el ser actual se halla sólo en un sujeto implica que el ser actual es un sujeto. Pero, ¿qué es ser un sujeto? Es ser aquello en lo cual y por lo cual los accidentes son. En otras palabras, *oúría*, realidad, es aquello que, teniendo en sí mismo todo lo que se requiere para que una cosa sea, puede además otorgar ser a aquellas determinaciones sobreañadidas a las que llamamos sus accidentes. Como tal, todo sujeto actual recibe el título de «sustancia» (sub-stans), porque se puede representar imaginativamente como «estando debajo» de accidentes, esto es, como soporándolos.

El carácter indirecto de esta determinación del ser es obvio en las propias fórmulas de Aristóteles: «Ser (*oúría*), en el verdadero, primitivo y estricto sentido de este término, es lo que ni es predicible de un sujeto, ni está presente en un sujeto; es, por ejemplo, un caballo individual o un hombre individual». Pero parece que esto es poco más que un replanteamiento del problema, porque, si nos dice que Platón tenía razón al rehusar el ser real a las cualidades sensibles, mientras que se equivoca al adscribirlo a las nociones abstractas, no explica todavía qué es lo que hace ser real a la realidad. Sabemos ahora dónde buscarlo, pero todavía no sabemos qué es.

Parece, pues, como si el problema debiera ser abordado por otro camino. La cuestión es saber qué hay, en un sujeto individual, que le hace ser un ser. En nuestra experiencia sensible, que es la única que tenemos, la indicación más notable que tenemos de estar ante una cierta sustancia consiste en las operaciones que ésta lleva a cabo y en los cambios que causa. Dondequiera que hay acción, hay una cosa activa, de modo que detectamos las sustancias primeramente por lo que hacen. Llamaremos «naturaleza» a cualquier sustancia concebida como principio intrínseco de sus propias operaciones. Toda verdadera sustancia es naturaleza: se mueve, cambia, actúa. Y esto nos lleva a una segunda característica de las sustancias. Para actuar de este modo, toda sustancia debe ser, ante todo, una energía subsistente, esto es, un acto. Si seguimos a Aristóteles hasta aquí, entramos con él en un mundo enteramente diferente del de Platón: un mundo concretamente real y totalmente dinámico, en el cual el ser ya no es misinidad, sino energía y eficacia. De ahí, el doble significado de la palabra «acto», que los discipulos medievales de Aristóteles distinguirán cuidadosamente: primero, el acto que es la cosa misma o que la cosa misma es (*actus primus*); en segundo lugar, cualquier acción particular que esa cosa ejerce (*actus secundus*). Ahora bien, si se toman en su conjunto todos los actos segundos que una cosa dada ejecuta, se hallará que constituyen la realidad misma de la cosa. Una cosa es todo lo que ella hace con respecto a sí misma así como con respecto a las demás. En una filosofía como ésta, «ser» se convierte en una palabra activa que, antes que cualquier otra cosa, significa el ejercicio de un acto, ya sea el acto mismo de «ser», ya sea el de «ser-blanco», o cualquier otro del mismo tipo. Hemos dicho que «la blancura» no es, y con razón, pero «un hombre blanco» es blanco, de modo que, por él, la blancura también es, participando en su propio ser. Queda todavía por ver si Aristóteles está hablando aquí de la existencia, pero no cabe duda de que está hablando de cosas existentes; y, pues, to que, tal como la describe, la realidad es un núcleo

actualmente real de energía, su médula está más allá del alcance de cualquier concepto. Nada es más importante recordar en la filosofía del ser de Aristóteles, y, sin embargo, nada se pasa por alto más frecuentemente: en su más íntima realidad, las sustancias son desconocidas. Todo lo que sabemos acerca de ellas es que, puesto que actúan, son, y son actos.

Una vez alcanzado este punto, Aristóteles tuvo que detenerse, dejando abierta su doctrina a cualquier posible interpretación y malinterpretación. El sabía perfectamente que ser es ser en acto, es decir, ser un acto, pero decir qué es un acto, era una cuestión totalmente diferente. Lo único que podía hacer era apuntar a la actualidad como algo que no podemos dejar de conocer, sólo con tal que la veamos. O bien señalaría su contrario, esto es, la potencialidad o posibilidad, pero tampoco esto ayuda mucho, ya que entender el acto por medio de la potencia es mucho más difícil que entender la potencia por medio del acto. Preocupado por el problema, Aristóteles recuerda primeramente a su lector que «no hemos de buscar una definición para todas las cosas»; y después lo insta a resolver por sí mismo, comparando un número de casos análogos, el significado de aquellos dos términos: «Como aquél que está construyendo es con respecto al que es capaz de construir, así es el que está despierto con respecto al que duerme, y aquél que está viendo con respecto al que tiene los ojos cerrados pero tiene vista, y lo que está formado de la materia con respecto a la materia, y lo que ha sido elaborado con respecto a lo que está en bruto». Sin duda, una simple inspección de estos ejemplos muestra claramente lo que Aristóteles tenía en la mente cuando dijo: «Actualidad significa la existencia de la cosa»³, éstos nos ayudan, por así decir, a localizar la realidad actual: ahora sabemos dónde buscarla, y esto es todo.

Es típico del realismo de Aristóteles que, aunque plenamente consciente del simple y último «darse» del acto como tal, nunca pensó en ponerlo aparte como irrelevante para la realidad. Hay algo que no está por encima del ser, como el Bien de Platón, sino que está en el ser o, más bien, que es la realidad misma del ser, aunque escapa a la definición. Las cosas reales son precisamente de esa clase, y la filosofía debería tomarlas tal como son. Si queda algo misterioso en la naturaleza de la actualidad, es por lo menos un misterio de la naturaleza, no un misterio creado de la nada por las mentes de los metafísicos.

Tenemos que continuar ahora nuestra inquisición y hacer a Aristóteles una pregunta más que me temo que resultará desconcertante. Este mismo ser que la realidad es en la misma medida en que es un acto, ¿qué clase de ser es? En otras palabras, ¿qué queremos decir exactamente cuando decimos de un ser en acto, que *es*? La primera respuesta que viene a la mente es que, en este caso por lo menos, ser significa existir, y esto, probablemente, era lo que significaba para Aristóteles cuando, en la vida cotidiana, se olvidaba del filósofo. Nada está más extendido entre los hombres que la certeza de la absoluta importancia de la existencia: como dice el refrán, un perro vivo vale más que un rey muerto. Pero sabemos también que los filósofos están expuestos a olvidar como filósofos lo que conocen en cuanto hombres y nuestro problema consiste aquí en saber si, cuando Aristóteles habla del ser actual, lo que tiene en mente es la existencia u otra cosa.

A esta pregunta, tenemos la suerte de poseer la respuesta del propio Aristóteles, y nada en ella nos autoriza a pensar que la existencia actual estaba incluida en lo que él llamaba ser. Por supuesto, para él, como para nosotros, las cosas reales eran cosas actualmente existentes. Aristóteles no se detuvo nunca a considerar la existencia en sí misma en segunda procedió deliberadamente a excluirla del ser. No hay ningún texto donde Aristóteles diga que el ser actual no es tal en virtud de su propio

³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, © 6, 1048 a 38-1048b 4, en *Aristotle Selections*, ed. por W. D. Ross (New York, Scribner, 1927), p. 82.

«ser», pero tenemos una profusión de textos en los que nos dice que ser es otra cosa. De hecho, todo sucede como si, cuando habla del ser, nunca pensara en la existencia. No la rechaza, la pasa completamente por alto. Tendremos que buscar por tanto en algún otro lugar lo que él considera la verdadera realidad.

«Entre los diversos significados del ser», dice Aristoteles, «el primero es aquél en que significa *lo que es* y en el cual significa la sustancia»⁴. En otras palabras, el ser de la cosa es el *qué* de la cosa, no el hecho de que exista, sino lo que la cosa es y lo que la hace ser una sustancia. Esto no significa de ninguna manera que a Aristóteles no le interese la existencia o no-existencia de aquello de lo que habla. Al contrario, todo el mundo sabe que, en su filosofía, la primera pregunta a hacerse a propósito de cualquier posible objeto de investigación es: ¿tal cosa existe? Pero la respuesta es corta y definitiva. Una vez evidenciada por los sentidos o concluida por argumentación racional, la existencia es fácilmente desechada. Pues, en efecto, si la cosa no existe, no hay nada más que decir; si, por el contrario, existe, ciertamente tendremos algo que decir acerca de ella, pero solamente acerca de lo que es, no acerca de su existencia, que puede ya darse por supuesta.

Por esta razón, la existencia, mero prerrequisito del ser, no juega ningún papel en su estructura. El verdadero nombre aristotélico del ser es sustancia, la cual es idéntica a lo que un ser es. No estamos aquí reconstruyendo la doctrina de Aristóteles ni deduciendo de sus principios implicaciones de las que él no fuera consciente. Sus propias palabras son perfectamente claras: «Y ciertamente la pregunta que se suscitó desde antiguo y se suscita ahora y siempre, y es siempre el objeto de duda, a saber, qué es el ser, es exactamente la pregunta: ¿qué es la sustancia? Pues es ésta lo que algunos afirman que es uno, otros más de uno, y que algunos afirman que es

numéricamente limitado, otros ilimitado. Y así, debemos nosotros también considerar principal y primariamente y casi exclusivamente qué es aquello que es en este sentido»⁵. Todo lo que tenemos que hacer ahora es equiparar estos términos: lo que primariamente es, la *sustancia* de lo que es, *lo que* la cosa es. En resumen, la «quiddidad» de una cosa es su mismo ser.

Tal es el principio que explica la estructura metafísica de la realidad en la doctrina de Aristóteles. Cada ser actual está compuesto, por así decir, de diversos estratos metafísicos, todos los cuales entran necesariamente en su constitución, pero no al mismo nivel, ni con derechos iguales. En base a lo que se ha dicho, está claro que lo más real en la sustancia es aquello por lo cual ésta es un acto. Ahora bien, una sustancia corpórea no es lo que es por su materia. Para usar un ejemplo clásico, una estatua no es lo que es porque esté hecha de madera, de piedra o de bronce. Al contrario, la misma estatua puede hacerse casi indiferentemente de cualquiera de esos materiales, y diremos que es la misma estatua, sólo con tal de que su figura siga siendo la misma. Esto, por supuesto, es sólo una imagen. Las formas naturales se detectan menos fácilmente que las hechas artificialmente, pero la razón de ello es que las figuras son visibles, mientras que las formas naturales son la médula inteligible de la realidad visible. Sin embargo, hay tales formas. Materialmente hablando, un animal está compuesto de materia inorgánica, y nada más. El análisis químico de sus tejidos no revela nada que no pudiera asimismo entrar en la composición de seres enteramente diferentes. Es, sin embargo, un animal, y, por tanto, una sustancia, porque tiene un principio interior que explica su carácter orgánico, todos sus accidentes y todas las operaciones que realiza. Eso es la forma. Obviamente, si hay en una sustancia algo que es acto, no es la materia, es la forma. La forma, pues, es el acto mismo por el cual

4. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, I, 1028a 13.

5. *Ibid.*, 1028b 2-8, en *Selections*, ed. por Ross, n. 26, p. 64.

una sustancia es lo que es Y, si un ser es primariamente o, como Aristóteles mismo dice, casi exclusivamente *lo que es*, cada ser es primariamente y casi exclusivamente su forma. Esto, que es verdad en la doctrina de Aristóteles, seguirá siendo igualmente verdad en la doctrina de sus discípulos, de lo contrario no serían sus discípulos. El carácter distintivo de una metafísica del ser verdaderamente aristotélica —y uno se siente tentado de llamarlo su forma específica— reside en el hecho de que no reconoce ningún acto superior a la forma, ni siquiera la existencia. No hay nada por encima del ser; en el ser, no hay nada por encima de la forma, y esto significa que la forma de un ser dado es un acto del cual no hay acto. Si alguien pone, por encima de la forma, un acto de este acto, podrá tal vez usar la terminología técnica de Aristóteles, pero, en este punto al menos, no será un aristotélico.

Este hecho fundamental entruña varias consecuencias embarazosas, la primera de las cuales es que, después de todo lo dicho, regresamos a Platón. Ha sido observado a menudo, y con exactitud, que las formas de Aristóteles no son sino las Ideas de Platón bajadas del cielo a la tierra. Conocemos una forma por medio del ser al que da origen, y conocemos este ser por su definición. En cuanto lo cognoscible y conocida, la forma se llama «esencia». Ahora bien, es un hecho que las formas o esencias siguen siendo idénticamente las mismas en todos los individuos que pertenecen a una misma especie. Si la principal objeción que Aristóteles dirige contra Platón sigue siendo válida, a saber, que *el hombre* en sí mismo no existe y que, si existiere, no nos interesaría, porque lo que necesitamos conocer no es *el hombre*, sino los hombres, entonces el mismo reproche parece aplicarse a Aristóteles. Como la de Platón, su propia doctrina no tiene necesidad de los individuos ni les da cabida. La única diferencia es que Platón declaraba abiertamente que no le interesaban los individuos, mientras que Aristóteles declara abiertamente que no le interesa ninguna otra cosa, y seguramente se dispone a probar que, puesto que la forma es

la misma para toda la especie, el verdadero ser del individuo no difiere en ningún modo del verdadero ser de la especie.

Todo esto es muy extraño, y no obstante era inevitable. Por una parte, Aristóteles sabe que sólo *este hombre*, no *el hombre*, es real; por otra parte, decide que lo que es real en este hombre es *lo que* cada hombre es; ¿cómo podrían su *éste* y su *lo que* reconciliarse? Ciertamente, Aristóteles tiene una explicación para la individualidad. Los individuos, dice, lo son en virtud de su materia. Así es, pero la materia de un ser no es *lo que* ese ser es, es lo que hay de más bajo en él; hasta tal punto es así que, de suyo, no tiene ser. Como quiera que lo miremos, algo tiene que estar equivocado en una doctrina en la que lo supremamente real lo es en virtud de aquello que presenta una carencia casi completa de realidad. Esto es lo que necesariamente tiene que acontecerle a cualquier realismo que se detenga al nivel de la sustancia; no ya los individuos, sino sus especies, se convertirán entonces en el verdadero ser y en la verdadera realidad ⁶.

La radical ambigüedad de la doctrina se ve mejor en sus consecuencias históricas. Durante la Edad Media, los pensadores y las escuelas filosóficas estaban divididos entre sí por el famoso problema de los universales: ¿cómo puede la especie estar presente en los individuos, o cómo puede la multiplicidad de los individuos participar en la unidad de la especie? A primera vista, esta secular controversia tiene la apariencia de un juego puramente dialéctico, pero lo que realmente se encuentra en el fondo de todo el asunto es la noción misma de ser. ¿Qué es? ¿Hay, como Ockham dice, sólo individuos? En tal caso, la forma de la especie no es absolutamente nada más que

6. Por esta razón, tantos discípulos de Aristóteles forzarán la unidad de la especie. La famosa doctrina averroísta de la unidad del intelecto para toda la especie humana no tiene otro origen. Sólo la especie es sustancia. En el límite del desarrollo, y más allá de Averroes, se perfila la metafísica de la sustancia: Spinoza.

el nombre común que damos a los individuos que son similares entre sí. Esto es el nominalismo. Si, por el contrario, se dice que la forma de la especie debe necesariamente ser, puesto que es por ella por lo que los individuos son, entonces uno es realista, en el sentido, al menos, de que se adscribe a las formas específicas una realidad de suyo.

Pero ¿qué clase de realidad? ¿Tiene la forma una especie de realidad auto-subsistente? Entonces es una Idea platónica. ¿No tiene otra existencia que la de un concepto en nuestra mente? Entonces, ¿en qué sentido podemos decir todavía que es la médula misma del ser actual? Ahora bien, no es de ninguna manera extraño ver a los filósofos estar en desacuerdo entre sí: lo que realmente resulta aquí desconcertante es que, si tuviéramos que creerlos, todos ellos estarían de acuerdo con Aristóteles. Y me inclino a pensar que lo están. En cualquier caso, yo no trataría de convencer a ninguno de ellos de que no lo está, porque Aristóteles mismo había provocado todo el problema.

El principal error de Aristóteles, así como de sus seguidores, fue usar el verbo «ser» con un solo significado, cuando realmente tiene dos. Si significa que una cosa es, entonces sólo los individuos son, y las formas no son; si significa *lo que* una cosa es, entonces sólo las formas son y los individuos no son. La controversia sobre el ser de los universales no tiene otro origen que el descuido del mismo Aristóteles en hacer esta fundamental distinción. En su filosofía, del mismo modo que en la de Platón, *lo que* es, no existe, y lo que existe, no es.

Si Platón hubiera vivido lo bastante como para leer, en el primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles, la crítica de su doctrina de las Ideas, podría haber escrito un diálogo más, el *Aristóteles*, en el que hubiera sido un juego de niños para Sócrates enredar a Aristóteles en dificultades irremediables:

«Me gustaría saber, Aristóteles, si quieres realmente decir que hay ciertas formas de las que los seres individuales participan, y de las que derivan sus nombres:

que los hombres, por ejemplo, son hombres porque participan de la forma y esencia del hombre.»

«Sí, Sócrates, eso es lo que quiero decir.»

«Entonces, cada individuo participa de la totalidad de la esencia o bien de parte de la esencia. ¿Puede haber algún otro modo de participación?»

«No puede haberlo.»

«Entonces, ¿piensas que toda la esencia es una y, ello no obstante, siendo una, está en cada una de las cosas?»

«¿Por qué no, Sócrates?»

«Porque una y la misma cosa existiría entonces al mismo tiempo como un todo en muchos individuos separados, ¡y se encontraría por tanto en estado de separación de sí misma!»

«No, Sócrates, eso no es así. Las esencias no son Ideas, no subsisten en sí mismas sino tan sólo en las cosas particulares, y por eso, aunque las concebimos como una, pueden predicarse de muchos.»

«Me gusta tu manera, Aristóteles, de colocar *uno* en muchos lugares a la vez; ¿pero no habías dicho que la esencia es aquello por lo cual los seres individuales son?»

«Sí, Sócrates, lo dije.»

«Entonces, querido muchacho, yo quisiera que fueras capaz de decirme cómo puede ser que los seres sean por participación en una esencia ¡que ella misma no es!»

La historia del problema de los universales ha sido precisamente un diálogo como éste, y no podía tener conclusión alguna. Si las esencias existen, no pueden ser participadas sin perder su unidad y consecuentemente su ser. Si los individuos son, entonces cada uno de ellos debería ser una especie distinta y no podría haber, como de hecho hay, especies que incluyen en su unidad una multiplicidad de individuos. Lo que es verdad es que las esencias son y que los individuos existen, de manera que cada esencia existe en y por algún individuo, del mismo modo como en y por su esencia cada individuo es verdaderamente. Pero, para estar en condiciones de decir eso, uno tiene que haber distinguido antes entre individualidad e individualidad, esto es, tiene que haberse dado

cuenta de que, no menos necesariamente y tal vez más profundamente que la esencia, la existencia forma parte de la estructura del ser actual.

De este modo, el mundo de Aristóteles está compuesto de existentes sin existencia. Todos ellos existen, de otro modo no serían seres; pero puesto que su existencia actual no tiene nada que ver con lo que ellos son, podemos describirlos tranquilamente como si no existieran. De aquí el doble aspecto de su obra. El mismo es un *Janus Bifrons*. Hay un primer Aristóteles, que escribió la *Historia Animalium*. Era un agudo observador de los seres realmente existentes, profundamente interesado en observar el desarrollo del pollo en el huevo, el modo de reproducción de los tiburones y de las rayas, o la estructura y los hábitos de las abejas. Pero hay un segundo Aristóteles, mucho más próximo a Platón que el primero, y lo que este segundo Aristóteles dice es: «los individuos comprendidos en una especie, tal como Sócrates y Corisco, son los seres reales; pero en tanto que estos individuos poseen una forma específica común, bastará con establecer los atributos universales de la especie, esto es, los atributos comunes a todos sus individuos, de una vez por todas»⁷. Este «de una vez por todas» es en verdad terrible. Es responsable de la muerte inmediata de aquellas ciencias positivas de la observación que Aristóteles mismo había promovido tan felizmente. Durante siglos y siglos los hombres lo sabrán todo acerca del agua, porque conocerán su esencia, lo que el agua es; y lo mismo del fuego, del aire, de la tierra, del hombre. ¿Por qué habríamos de mirar a las cosas para conocerlas? Dentro de cada especie, son todas iguales; si se conoce una de ellas, se conocen todas. ¡Qué mundo tan empobrecido es éste! Y cuánto más profundas suenan a nuestros oídos las palabras del poeta: «Hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio, de las que sueña tu filosofía». Así es, ciertamente, pero éste era el mismo poeta que sabía

que lo que importa es «ser o no ser», y esto debería importar en filosofía si importa en la realidad.

Para aquellos que se imaginan que la filosofía tiene que seguir la marcha de los tiempos, y que lo que se mantenga como verdadero hace cien años ya no puede sostenerse que lo sea, resulta una experiencia instructiva dárles un vistazo a los comentarios de Averroes sobre Aristóteles, especialmente en aquellos pasajes en los que comenta la naturaleza del ser. Lo que le sucedió a Averroes fue simplemente esto: en el siglo xii d. C., Averroes, que era un árabe establecido en España, leyó las obras de Aristóteles, y pensó que, en general, y en casi todos los detalles, Aristóteles tenía razón. Se puso entonces a escribir comentario tras comentario para aclarar el oscuro texto de Aristóteles y de este modo mostrar que lo que el texto decía era verdad. No podía hacer lo uno sin hacer lo otro. Para él, Aristóteles era el Filósofo: restablecer su doctrina y establecer la verdad misma eran una y la misma cosa.

Lo que hace del caso de Averroes un caso eminentemente instructivo, especialmente para la discusión de nuestro problema, es el nuevo giro que, entre la época de Aristóteles y la de su comentarista, la religión había dado al problema del ser. En la misma medida en que es una interpretación abstractamente objetiva de la realidad, la filosofía no se interesa por la existencia actual: por el contrario, en tanto en cuanto se ocupa principalmente de los individuos humanos y de los problemas concretos de su salvación personal, la religión no puede ignorar la existencia. Por eso, en la filosofía de Platón, siempre están los dioses para dar cuenta de los sucesos existenciales. Las Ideas solas no pueden explicar ninguna existencia, porque ellas mismas son, pero no existen, mientras que los dioses, sean lo que sean, por lo menos existen. En el *Timeo*, no es una Idea, sino un dios, quien construye el mundo y, aunque las Ideas den razón para la inteligibilidad de lo que el dios hace, ellas mismas no lo construyen. Hace falta algo que *sea* para causar un evento existencial.

⁷ ARISTÓTELES, *Le partibus animalium*, A, 4, 644a, 23-27, en *Selections*, ed. por Ross, n. 54, pp. 173-174.

En el siglo doce después de Cristo, dos religiones, ambas provenientes del Antiguo Testamento, coinciden en enseñar que hay un Dios supremo, que verdaderamente es y que es el Constructor del mundo. «Construir» significa aquí «crear». Primero, estaba Dios, pero no había mundo. Después, seguía estando Dios, pero había también un mundo, porque Dios le había hecho ser, y que Dios le haga ser es lo que llamamos creación. Ahora bien, si creemos que el mundo ha sido creado, ¿qué es lo primero que le acaeció en el mismo momento en que fue creado, sino *ser*? Es imposible que los hombres que creen que las cosas han sido creadas de la nada, pasen por alto la soberana importancia de la existencia y su primacía fáctica. La existencia, y sólo la existencia, da razón del hecho de que cualquier cosa dada no sea nada. Por eso, aun antes del tiempo de Averroes, otro filósofo árabe, cuya postura examinaremos más tarde, había enseñado que, puesto que existir es algo que les acaece a los seres, la existencia misma es un «accidente».

Cuando leyó esta proposición de Avicena, Averroes se sintió no sólo sorprendido, sino burlado e indignado. Y no es de extrañar. Habiendo aprendido de Aristóteles que el ser y la sustancia son uno⁸, tenía que concebir la sustancia como idéntica a su realidad actual. Ahora bien, decir que algo es actualmente real y decir que *es*, es decir una y la misma cosa. En palabras de Aristóteles: «Un hombre, un hombre existente y hombre, son exactamente lo mismo»⁹. ¿Cómo podía ser de otro modo en una filosofía en la que el ser mismo de un ser es ser «lo que él es»? Ahora bien, es muy digno de notar que, al enfrentarse con la doctrina de Avicena, Averroes no se equivocó con respecto a su origen. Este era un origen religioso, y Averroes dice inmediatamente: «Avicena está muy equivocado al pensar que la unidad y el ser señalan determinaciones sobreañadidas a la esencia de una cosa, y uno puede preguntarse cómo un hombre como él ha co-

metido este error; pero él ha escuchado a los teólogos de nuestra religión y ha mezclado sus máximas con su propia ciencia de la divinidad»¹⁰, esto es, con su propia metafísica. Pero esto es precisamente lo que Averroes se ha rehusado siempre a hacer. La religión tiene su propio cometido, que es educar a las gentes que son demasiado obtusas para entender la filosofía, o demasiado incultas para ser dóciles a su magisterio. Por eso es necesaria la religión, porque lo que predica es fundamentalmente lo mismo que la filosofía enseña y, si los hombres corrientes no creyeran lo que enseña, se comportarían como bestias. Pero los teólogos deberían predicar, no enseñar, del mismo modo que los filósofos deberían enseñar, no predicar. Los teólogos no deberían intentar demostrar, porque no pueden hacerlo, y los filósofos deben procurar no confundir la creencia con lo que prueban, porque, en tal caso, ya no podrán probar nada. Ahora bien, predicar la creación es sólo un modo hábil de hacerle sentir al pueblo que Dios es su Maestro, lo cual es verdad aunque, como bien saben quienes verdaderamente filosofan, nada parecido sucedió jamás. El error fundamental que explica la distinción entre el ser y su existencia es la ilusión de Avicena de que una creencia religiosa puede asumir un significado filosófico¹¹.

Lo que hace del caso de Averroes un caso altamente instructivo es que, en la misma medida en que Averroes era Aristóteles, Aristóteles se encontró ineludiblemente enfrentado con el problema metafísico de la existencia, de tal modo que no podía seguir ignorándolo. Si había cabida para la existencia en un mundo en el que el ser es idéntico a «lo que es», éste era para el nuevo Aristóteles el momento de decirnos dónde encaja; si, por el contrario, la existencia era sólo una palabra que no añadía nada a lo que ya sabemos del ser, el nuevo Aristóteles

8. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, I, 1028b 4.
9. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 1003b.

10. AVERROES, *In IV Metaph.*, c. 3, en *Aristotelis Stagiritae...*

opera omnia (Venecia, apud Junias, 1552), vol. IX, p. 43.

11. AVERROES, *Destructio destructionum*, disp. VIII, ed. cit., vol. IX, f. 43^v y la disp. I, f. 9^v.

les tenía que decirnos que ello era así, y por qué. Esto último es exactamente lo que Averroes ha hecho, de manera que su metafísica constituye un experimento crucial, en la medida al menos en que atañe a la relación entre el sustancialismo puro y la existencia.

¿Quién, pregunta Averroes, dice que los seres reales «existen»? En cierto modo, todo el mundo, ¿pero cómo lo dicen? Arguyendo desde la raíz del verbo que significa «ser» en árabe, Averroes hace notar que, en el lenguaje común, cuando la gente quiere decir que una cosa existe, dice que «se encuentra», del mismo modo que, para convenir que una cierta cosa no existe, se dice que «no se encuentra». Hoy en día diríamos que, para los compatriotas de Averroes, como para algunos filósofos alemanes, *ser es estar ahí: sein es das sein*. Esto no es más que un modo imperfecto y popular de hablar, pero si algún filósofo lo toma en serio, no tendrá otra solución que hacer de la existencia una determinación accidental del ser. La cosa debe entonces imaginarse como una realidad, mejor dicho una esencia, que es en sí misma distinta de y anterior al irrelevante hecho de que esté o no esté ahí. Tal es, según Averroes, el error cometido por Avicena cuando dice que la existencia es un accidente que acaece a la esencia: «*Quod esse sit accidens eventiens quidditati*».

De este primero se siguen necesariamente varios errores. Si el hecho mismo de que un cierto ser *es*, resulta distinto de *lo que ese ser es*, todo ser real habrá de concebirse como un compuesto de su esencia y su existencia. Si lo concebimos así, la esencia habrá de ser concebida en adelante, no como un ser, sino sólo como lo que llega a ser un ser cuando le acontece existir. Ahora bien, puesto que la esencia ya no merece el título de ser, excepto en la medida en que recibe la existencia, o *esse*, la distinción de esencia y existencia se convierte en una distinción entre dos constitutivos del ser, uno de los cuales está condicionado por y sujeto al otro. En otras palabras, la esencia merece entonces el título de ser sólo en cuanto ya ha recibido su existencia. Consecuentemente, separada

de su existencia, la esencia en sí misma es un mero posible, no un ser, sino un ser posible. Un mundo construido con tales esencias es un mundo en el que ningún ser contiene en sí mismo la razón de su existencia, de su necesidad, de su intrínseca inteligibilidad.

Tal era exactamente el mundo que Avicena necesitaba, para contentar a los teólogos. En resumidas cuentas, hay un ser necesario, y sólo uno. El es «el Primero», eternamente subsistente en virtud de su propia necesidad y eternamente haciendo pasar a los posibles de la potencia al acto. Ahora bien, actualizar un posible es darle la existencia actual, de tal manera que un ser existente es un posible al que le acontece ser actualizado. Este es en el momento presente, porque, en el eterno fluir de las cosas cambiantes, le ha tocado el turno de ser. Escogamos ahora uno de estos seres existentes y consideremos su estructura. De suyo, no era sino un posible, pero ahora es en virtud del poder y fecundidad del Primero y, mientras es, no puede no ser. Es por tanto necesario, y lo es por dos motivos: en primer lugar, mientras dura, no puede no ser; en segundo lugar, cuando la existencia actual le acaece, no puede no acacerle, porque todo ser es tan sólo en virtud de la necesidad del Primero. Lo que emana del Primero emana de El según su propia ley inteligible interna. Todo ser existente, pues, exhibe dos caras opuestas, según que lo miremos tal como es en sí mismo o como es en su relación con el Primero. En sí mismo, no es más que posible; en su relación con el Primero, es necesario. Como Avicena mismo dice, es un *possibile a se necessarium ex alio*, esto es, como si fuera una sola palabra, un «posible-por-sí-necesario-por-otro». En resumen, está entre la clase de seres que pueden ser producidos por una causa primera, puesto que su propia existencia está enteramente privada de necesidad. Decir que la existencia es un accidente que les acontece a las esencias no es sino un modo más breve de decir lo mismo.

Esta doctrina es perfectamente coherente, sin embargo Averroes la rechaza en bloque porque hay algo erróneo en su principio mismo, a saber, su noción de existen-

les tenía que decirnos que ello era así, y por qué. Esto último es exactamente lo que Averroes ha hecho, de manera que su metafísica constituye un experimento crucial, en la medida al menos en que atañe a la relación entre el sustancialismo puro y la existencia.

¿Quién, pregunta Averroes, dice que los seres reales «existen»? En cierto modo, todo el mundo, ¿pero cómo lo dicen? Arguyendo desde la raíz del verbo que significa «ser» en árabe, Averroes hace notar que, en el lenguaje común, cuando la gente quiere decir que una cosa existe, dice que «se encuentra», del mismo modo que, para convenir que una cierta cosa no existe, se dice que «no se encuentra». Hoy en día diríamos que, para los compatriotas de Averroes, como para algunos filósofos alemanes, *ser es estar ahí: sein es dasein*. Esto no es más que un modo imperfecto y popular de hablar, pero si algún filósofo lo toma en serio, no tendrá otra solución que hacer de la existencia una determinación accidental del ser. La cosa debe entonces imaginarse como una realidad, mejor dicho una esencia, que es en sí misma distinta de y anterior al irrelevante hecho de que esté o no esté ahí. Tal es, según Averroes, el error cometido por Avicena cuando dice que la existencia es un accidente que acaece a la esencia: «*Quod esse sit accidens eventiens quidditati*».

De este primero se siguen necesariamente varios errores. Si el hecho mismo de que un cierto ser *es*, resulta distinto de *lo que ese ser es*, todo ser real habrá de concebirse como un compuesto de su esencia y su existencia. Si lo concebimos así, la esencia habrá de ser concebida en adelante, no como un ser, sino sólo como lo que llega a ser un ser cuando le acontece existir. Ahora bien, puesto que la esencia ya no merece el título de ser, excepto función de esencia y existencia se convierte en una distinción de esencia y existencia, o *esse*, la distinción entre dos constitutivos del ser, uno de los cuales está condicionado por y sujeto al otro. En otras palabras, la esencia merece entonces el título de ser sólo en cuanto ya ha recibido su existencia. Consecuentemente, separada

de su existencia, la esencia en sí misma es un mero posible, no un ser, sino un ser posible. Un mundo construido con tales esencias es un mundo en el que ningún ser contiene en sí mismo la razón de su existencia, de su necesidad, de su intrínseca inteligibilidad.

Tal era exactamente el mundo que Avicena necesitaba, para contentar a los teólogos. En resumidas cuentas, hay un ser necesario, y sólo uno. El es «el Primero», eternamente subsistente en virtud de su propia necesidad y eternamente haciendo pasar a los posibles de la potencia al acto. Ahora bien, actualizar un posible es darle la existencia actual, de tal manera que un ser existente es un posible al que le acontece ser actualizado. Este es en el momento presente, porque, en el eterno fluir de las cosas cambiantes, le ha tocado el turno de ser. Escojamos ahora uno de estos seres existentes y consideremos su estructura. De suyo, no era sino un posible, pero ahora es en virtud del poder y fecundidad del Primero y, mientras es, no puede no ser. Es por tanto necesario, y lo es por dos motivos: en primer lugar, mientras dura, no puede no ser; en segundo lugar, cuando la existencia actual le acaece, no puede no acacerle, porque todo ser es tan sólo en virtud de la necesidad del Primero. Lo que emana del Primero emana de El según su propia ley inteligible interna. Todo ser existente, pues, exhibe dos caras opuestas, según que lo miremos tal como es en sí mismo o como es en su relación con el Primero. En sí mismo, es más que posible; en su relación con el Primero, es necesario. Como Avicena mismo dice, es un *possibile a se necessarium ex alio*, esto es, como si fuera una sola palabra, un «posible-por-sí-necesario-por-otro». En resumen, está entre la clase de seres que pueden ser producidos por una causa primera, puesto que su propia existencia está enteramente privada de necesidad. Decir que la existencia es un accidente que les acontece a las esencias no es sino un modo más breve de decir lo mismo.

Esta doctrina es perfectamente coherente, sin embargo Averroes la rechaza en bloque porque hay algo erróneo en su principio mismo, a saber, su noción de existen-

cia. ¿Qué es la existencia, se pregunta Averroes, y cómo podríamos concebirla? Avicena dice que es un accidente, pero sabemos cuantas clases de accidentes hay, sabemos cuales son, y la existencia no está entre ellos. De las diez categorías de Aristóteles, la primera es la sustancia, mientras que las nueve siguientes designan todos los posibles accidentes, tales como cantidad, cualidad, lugar, relación, etc. No encontramos ahí la existencia. Ahora bien, puesto que se supone que le acontece a la sustancia, no puede ser sustancia, y dado que no es uno de los accidentes conocidos, no puede ser un accidente; de donde se sigue que no es nada, porque todo lo que es, o bien es sustancia o bien accidente. Un gran argumento ciertamente, al menos si lo consideramos en su sentido estricto. Para Averroes, como para el mismo Aristóteles, las diez categorías cubren el dominio total de lo que se puede conocer y decir de las cosas. Si la existencia no responde a ninguna de las únicas preguntas acerca de la realidad que tienen sentido, entonces la existencia no tiene sentido, es impensable, no es nada.

A esta conclusión, la objeción obvia es que podría muy bien ser que Aristóteles hubiera pasado por alto una categoría. Después de todo, nada prueba que su lista fuera completa y, si dijéramos que hay diez accidentes en lugar de nueve, no habría nada de malo en ello. Tal vez sea así, pero vamos a probarlo. La existencia, pues, es un accidente, pero, tan pronto como la consideramos de este modo, nuestro nuevo accidente presenta muchas propiedades embarazosas. Por lo menos, sus propiedades parecen enteramente diferentes de las de cualquier otro accidente. Cuando añado cantidad a una sustancia, le doy dimensión, o tamaño, con lo cual altero su apariencia; si le añado cualidad, le hago blanca o negra, y también altero su apariencia, y lo mismo con todos los otros accidentes de lugar, relación y demás, cada uno de los cuales aporta una determinación específica de la sustancia, en sí misma distinta de todos los otros tipos de determinación. En otras palabras, la cantidad le da a la sustancia lo que la cualidad no puede dar; la cantidad no es

cualidad, sino que ambas son dos categorías accidentales irreduciblemente distintas. No así la existencia. Si ser fuera una categoría, se aplicaría indiscriminadamente a todas las demás categorías, y a todas ellas del mismo modo. Cuando digo que una cierta sustancia tiene cualidad y cantidad, no quiero por ello decir que la cantidad sea lo mismo que la cualidad, ni que la cantidad y la cualidad sean ambas lo mismo que la sustancia. Tres nociones distintas están aquí presentes en mi mente, pero, si digo que una sustancia es, que su cantidad es, o que su cualidad es, ¿qué estoy haciendo? El accidente mismo que iba a añadir a alguno de esos tres términos se mezcla, por así decir, con ellos y se esfuma de la vista como idéntico a ellos. «Esta sustancia es negra» es una proposición con sentido, porque la negrura no es la sustancia de la que se predica. «Esta sustancia es», si algo significa, significa que esto es una sustancia, y mantenerlo contrario sería mantener que una sustancia real es distinta de su propio ser. El mismo razonamiento se aplica igualmente a los nueve accidentes. Si la existencia fuera un accidente, entonces la cantidad, por ejemplo, no podría ser, porque, si fuera existencia, no habría razón para que fuera cantidad en lugar de cualidad, y lo mismo con respecto al resto. La proposición, «la cantidad es», o significa que la cantidad es cantidad o no significa nada. En resumen, no se puede considerar como un accidente a lo que se puede decir de cualquier sustancia y de cualquier accidente sin añadir nada a su noción. La idea misma de una categoría común a todas las otras categorías es absurda. Todo este asunto, dice Averroes, es falso y censurable: *hoc totum est falsum et vituperabile*. No hay lugar, en la metafísica, para una existencia concebida como distinta de lo que es.

Los errores, no obstante, han de ser superados, y lo que precede nos dejaría confundidos, a menos que diéramos razón de la confusión misma que es responsable de tantos malentendidos. Las proposiciones tales como «x es» tienen ciertamente sentido, y lo que dicen puede ser verdadero o falso, según el caso. Pero, ¿qué signifi-

can? Cuando un juicio es verdadero, lo es porque dice «lo que es». Cualquier juicio verdadero, pues, afirma la realidad de algo que es ciertamente una realidad. Decir que «un hombre es» significa meramente que «hay un hombre» y, si esta proposición resulta verdadera, lo es porque lo que está ahí es ciertamente un hombre. Pero generalicemos la proposición. Cuando digo que «algo es», sea lo que sea, la proposición significa meramente que un cierto ser está ahí. Lo que aquí importa es la realidad intrínseca del ser en cuestión, y precisamente el verbo «es» no expresa otra cosa que la realidad misma. Avicena quiere que nos imaginemos que «es» añade algo a la noción de ser. Pero esto no tiene sentido, puesto que, como palabra, «ser» no significa más que «es». «Ser» es el nombre derivado del verbo «es», de tal modo que su significado no puede ser más que «lo que es». Podríamos asimismo mantener que «humanidad», que se deriva de «hombre», significa algo más que «lo que el hombre es», o que «individualidad», que se deriva de «individuo», significa algo más que «lo que un individuo es». ¿Qué ha hecho Avicena? El se ha imaginado simplemente que el «es» de nuestros juicios, que es la mera afirmación de la realidad actual de una determinada esencia, significa algo que, cuando se añade a las esencias, las convierte en otras tantas realidades, mientras que, decir que un determinado ser es significa simplemente que es un ser.¹²

El mundo de Averroes aparece así compuesto de verdaderas sustancias aristotélicas, cada una de las cuales está naturalmente dotada de la unidad y del ser que pertenecen a todos los seres. No debe hacerse, por tanto, distinción alguna entre la sustancia, su unidad y su ser. En una frase temiblemente concisa, Averroes nos dice: «La

12. AVERROES, *Epitome in librum Metaphysicæ Aristotelis*, tract. I, ed. cit., vol. VIII, f. 1692; *Destructio destructionum*, disp. V, ed. cit., vol. IX, f. 34. Cf. A. FORBES, *La Structure métaphysique de *da concret* selon saint Thomas d'Aquin* (Paris, J. Vrin, 1931), p. 143, n. 2.

sustancia de cualquier ser, por la cual es uno, es su ser, por el cual es un ente: *Substantia cuiuslibet unius, per quam est unum, est suum esse, per quod est ens*»¹³. La ecuación de *sustancia, uno, ser y ente* es aquí absolutamente completa y, puesto que la sustancia viene en primer lugar, ella es toda la realidad.

Hasta aquí, Averroes parece triunfar en su esfuerzo por liberar a la filosofía de la existencia, pero todavía le queda un problema por resolver, a saber, el mismo que Avicena había intentado resolver: la relación de los seres posibles con su existencia actual. Después de todo, se dan cosas tales como posibilidades actualizadas, y su ser no puede ser el mismo, en cuanto actual, que el que era como mero posible. Bajo esta precisa forma, al menos, puede eliminarse el problema de la existencia. Averroes es claramente consciente de ello, pero piensa que aun entonces, sigue siendo un pseudo-problema; hasta tal punto es así, que una filosofía digna de tal nombre puede y debe establecer su inutilidad. En la mente de Avicena, toda la dificultad está ligada a su noción de lo que él llama el «posible de suyo». Por supuesto, si hay seres tales que, de suyo, son meramente posibles, se plantea el problema de saber qué es preciso añadirles para darles la realidad actual. Pero el puro posible de Avicena, ¿es una noción filosófica inteligible? Podemos entender a qué se refiere Avicena cuando menciona al Primero, que es el único ser necesario, y que subsiste en virtud de su propia necesidad. Podemos también entender que todo lo que es, fuera del Primero, es necesariamente en virtud de la necesidad del Primero. Si hubiera dicho esto y nada más, Avicena no hubiera dicho más que la verdad y toda la verdad; pues, ciertamente, todo lo que es, es necesario por sí o por su causa, y la proposición se puede probar. Consideremos el caso de alguno de esos seres que Avicena sostiene que son «necesarios en virtud de otro». Dado que es, y puesto que es necesario que sea, ¿en qué

13. AVERROES, *In IV Metaph.*, c. 3, ed. cit., vol. IX, f. 43^v.

sentido podemos todavía decir que sigue siendo «posible»? La respuesta de Avicena es que tal ser sigue siendo posible en sí mismo. Pero, ¿qué es su «sí mismo», aparte de lo que es? Avicena dice: es su esencia. Lo cual es cierto. Pero, si tomamos una determinada esencia antes de su actualización, es en verdad un puro posible, precisamente porque no existe todavía y no tiene necesidad alguna; si, por el contrario, la tomamos como ya actualizada, entonces existe, pero se ha hecho necesaria y no queda en ella rastro de posibilidad alguna. Cuando era posible, no era y, ahora que es, no es posible. Para imaginar que es ambas cosas al mismo tiempo, hay que suponer que actualmente es, y que, mientras es, todavía sigue siendo en sí misma como si no fuera. La posibilidad irrealizada parece aquí sobrevivir a su realización actual y, por así decir, como si recibiera de su misma negación un algo de vaga realidad. Pero esto es absurdo. «Si la cosa es necesaria, comoquiera que haya sido puesta, la posibilidad está completamente ausente de ella. No se puede hallar nada en un mundo de tal naturaleza que sea posible en un sentido, pero necesario en otro. Porque, ya se ha mostrado que lo que es necesario en modo alguno es posible, puesto que lo posible y lo necesario se contradicen mutuamente. Donde hay posibilidad en un determinado ser, es que tal ser contiene, por encima de lo que es necesario desde el punto de vista de su propia naturaleza, algo que es meramente posible desde el punto de vista de otra naturaleza. Tal es el caso de los cuerpos celestes, o de lo que está por encima de ellos (a saber, el *primum mobile*) porque, tales cosas son necesarias por lo que se refiere a su ser, pero son posibles con respecto a su movimiento en el espacio. Lo que llevó a Avicena a esa distinción era su opinión de que los cuerpos celestes son necesarios por otro, y no obstante posibles de suyo»¹⁴.

Para completar su crítica, Averroes sólo tenía que identificar la causa exigida por Avicena para dar razón de la existencia del «posible de suyo», con la causa de la existencia exigida por las religiones para explicar la creación del mundo. Y lo hizo. «Debéis saber» (dice Averroes) «que la novedad que la ley religiosa adscribe a este mundo es de la misma naturaleza que la novedad de las cosas tal como se entiende en esta doctrina»¹⁵. Detengámonos un momento para rendir homenaje a la brillante intuición filosófica del gran adversario de Avicena. Lo que él ve claramente en la doctrina de su predecesor es un tipo de sustituto filosófico de la noción religiosa de creación. El Dios de Avicena es un Dios que es, hasta tal punto es así que, más que decir que su esencia es idéntica a su existencia, habríamos de decir mejor que no tiene en absoluto esencia. Sin embargo, Avicena no considera que su Dios haya creado el mundo por un acto voluntario. Como se ha dicho, el mundo fluye de la intrínseca necesidad de Dios, según las leyes de la necesidad inteligible. No hay una verdadera creación en la doctrina de Avicena, pero para la aguda visión de Averroes todavía hay demasiada o, por lo menos, todavía hay algo que se le parece demasiado. El mundo de Avicena sigue siendo un mundo de acontecimientos necesarios, pero todavía acontecen. Posibles que eran meros posibles devienen seres actuales, luego pasan y dejan lugar para la actualización de otros posibles. En esta filosofía queda por lo menos un ligero rastro de lo que cualquier auténtica filosofía del concepto odia sobre todas las cosas, la novedad.

Un universo en el que nunca sucede nada nuevo, tal es el universo de Averroes. A la pregunta: «¿Cómo explica el hecho de que los movimientos comiencen y después lleguen a su término?», su respuesta es que los movimientos puede que parezcan comenzar y acabar, pero el movimiento mismo nunca tiene principio ni fin. No

¹⁴ AVERROES, *Destructio destructionum*, disp. VIII, ed. cit., vol. IX, f. 43^v.

¹⁵ *Ibid.*, disp. I, vol. IX, f. 9^v.

puede comenzar ni acabar, porque moverse entraña esencialmente un antes y un después, de manera que, dondequiera que se busque el movimiento siempre hay un «antes» de donde procede, así como un «después» hacia donde se dirige. El moderno principio de la conservación de la energía en el mundo hubiera sido bien recibido por Averroes. Todos los movimientos de los cuerpos celestes y todos los movimientos que son causados por ellos en la tierra, es decir, todos los movimientos que hay, constituyen para él un solo movimiento, indefinidamente perpetuado, cuya suma total permanece indefinidamente la misma: «y por esta razón, cuando los teólogos han preguntado a los filósofos si los movimientos anteriores a los presentes han cesado, los filósofos han respondido que aquellos movimientos no han cesado, porque, tal como los filósofos lo ven, así como aquellos movimientos no han tenido principio, tampoco tiene fin»¹⁶. Y no olvidemos que lo que es cierto del movimiento sigue siendo válido para cualquier evento en general. Todo lo que acontece es un movimiento de algún tipo, de modo que todo lo que es, está siempre ahí, idénticamente igual, a pesar de su aparente mutabilidad.

Difícilmente se podría pedir un mundo mejor hecho para el gusto del pensamiento conceptual abstracto. La existencia no es más terrible en él de lo que será en la filosofía de Spinoza. No se le concede ninguna cláusula en este mundo eternamente auto-identítico, ni siquiera el más pequeño rincón donde este imprevisible elemento pueda amenazar con ejecutar el más inocente de sus trucos. Perfectamente a prueba de novedad, permanece eternamente tal como es. Puesto que las generaciones y corrupciones no son sino clases particulares de movimiento, los seres individuales pueden aparecer y desaparecer sin turbar la paz del mundo. Algunos seres, como los cuerpos celestes y las inteligencias puras que los mueven, son naturalmente eternos e incorruptibles; tomados en

su conjunto, constituyen el mundo divino, que está libre de cambio por derecho propio. En cuanto a los otros seres, que, como nosotros, nacen, y cuya vida es muy corta, se puede decir con verdad que están sujetos al cambio, pero no cuentan, porque su única función consiste en asegurar la perpetuidad de su especie, que siempre se debe a ellos y nunca cambia. Los individuos perecen, las especies nunca perecen. No perecen porque, así como un movimiento nunca acaba sino al dar origen a otro movimiento, de tal modo que el movimiento siempre está ahí, así mismo «el hombre» nunca acaba, debido a la perpetua sustitución de los que mueren por los que nacen. El mundo ha sido siempre exactamente lo que es; la humanidad ha sido siempre exactamente lo que es; el conocimiento humano ha sido siempre exactamente lo que es, porque la totalidad de las formas inteligibles está siendo permanentemente irradiada y, por así decir, omitida por la inteligencia subsistente que piensa por nosotros y en nosotros desde arriba, no teniendo otra causa las diferencias intelectuales entre las almas humanas que las habilidades individuales de sus respectivos cuerpos para captar el mensaje divino, esto es, para recibir aquellas formas inteligibles. La inteligibilidad intelectual, pues, puede ser recibida por un hombre mejor que por otro, en cuyo caso decimos que es más inteligente, o incluso que tiene genio, pero, cuando un filósofo muere, la filosofía misma permanece. Puede existir ora en Occidente, ora en Oriente, pero la filosofía siempre permanece porque siempre hay filósofos y, si la verdadera filosofía parece a veces extinguirse, ello no es sino una ilusión. El conocimiento total está siempre presente en la inteligencia que es el único intelecto de la especie humana y, puesto que nadie puede llevarse lo cuando muere, porque nadie tiene un entendimiento individual en el que llevarse lo, nada de él se pierde. Ciertamente, el mensaje divino puede oscurecerse por un momento, pero no para siempre. Una vez captado por Aristóteles en Grecia, está siendo ahora oído por Averroes en España, y no debemos temer que vaya a perderse completamente jamás. En definitiva, los hombres

16. *Ibid.*

individuales son mortales, y lo son totalmente, pero todo lo verdadero, todo lo bueno y todo lo bello de lo que participan por un breve instante es inmortal por derecho propio. Si es el futuro de tales cosas lo que inquieta a los hombres cuando mueren, pueden morirse tranquilos, porque la verdad, la bondad y la belleza les vienen siempre de arriba y allí residen. Están eternamente seguras y claras en aquella Inteligencia que ilumina perpetuamente a la humanidad: están así todavía mas en cada una de las inteligencias superiores, y están así eternamente en el primer y supremo Pensamiento, que eternamente se piensa a Si mismo en la soledad de su propia perfección y es el Ser Supremo porque es la Suprema Intelligibilidad. Todo lo que hay aquí, está eternamente allí, y está allí mucho mas realmente que aquí. A pesar de todas las apariencias, el mundo del ser es un sólido bloque de necesidad inteligible. Tal es la razón última por la que el ser siempre es y no puede concebirse aparte de su ser. Un ejemplo perfecto, ciertamente, de un universo mental en el que, para cualquier ser concebible, ser y ser lo que es, son una y la misma cosa.

Obviamente, nada podía ser más intolerable que tal doctrina para los teólogos de cualquier credo. Que Averroes tuviera sus problemas con los teólogos musulmanes no solo es un hecho, sino que no debe sorprendernos. Más adelante, Spinoza, cuya doctrina es principalmente una versión revisada del averroísmo reeditada en el lenguaje de Descartes, tendrá también problemas con la si-nagoga, y por la misma razón fundamental: en cualquier mundo religioso hay novedad, porque hay existencia. Pero, si hay un mundo religioso en el que la novedad rige supremamente, éste es el mundo cristiano, en el que al menos dos cosas extraordinarias sucedieron: su creación por Dios y su re-creación por medio de la Encarnación del Verbo Divino. Uno de los episodios más paradójicos de la historia del pensamiento occidental fue la aparición, en el siglo decimotercero, de una escuela filosófica cuyos miembros se imaginaron que podían pensar como averroístas creyendo como cristianos. Si hay un ex-

perimento crucial sobre la compatibilidad de la existencia con el ser en una metafísica en la que el ser se identifica con la sustancia, aquí hay una, y existen buenas razones para esperar que su estudio arrojará alguna luz sobre la verdadera naturaleza de su relación.

Siger de Brabante, uno de los más famosos averroístas del siglo XIII, es exactamente el hombre que necesitamos para que nos ayude a resolver nuestro problema. No sólo era cristiano —y yo personalmente no tengo ninguna razón para dudar de la perfecta sinceridad de su fe— sino que también era, alrededor de 1270, maestro de Artes de la Universidad de París. Un Maestro de Artes era entonces un profesor encargado de enseñar filosofía a estudiantes que, en su mayor parte, iban a estudiar más tarde teología. Como tal, el Maestro de Artes parisense no tenía nada que ver con la teología; su único quehacer consistía en introducir a sus estudiantes en la filosofía de Aristóteles, de la lógica a la metafísica, la ética y la política. Por otra parte, téngase en cuenta que 1270 es una fecha más bien tardía en la historia de la filosofía medieval. Cuando Siger de Brabante hubiera de ocuparse de cualquier problema filosófico, no podría dejar de tomar en cuenta lo que alguno de sus predecesores había dicho ya acerca de la cuestión. Los Comentaristas de Averroes estaban a su disposición y, para él, lo que éstos decían era la expresión adecuada del propio pensamiento de Aristóteles, el cual era un pensamiento filosóficamente verdadero. Pero había leído a muchos otros filósofos, tales como Avicena entre los árabes, Alberto Magno y Tomás de Aquino entre los cristianos.

Creo que esto podría explicar la notable decisión tomada por Siger de Brabante cuando, teniendo que suscribir preguntas acerca del libro IV de la Metafísica de Aristóteles, se encontró frente a la definición de esta ciencia suprema: la ciencia cuyo objeto es el ente *qua* ente. El problema no era para él encontrar algo que decir acerca de ella; de hecho, tenía mucho entre lo que elegir, pero hizo una elección inusitada. La primera pregunta que Siger planteó en esta ocasión fue: «Si, en las cosas crea-

das, el ente (*ens*) o el ser (*esse*) pertenece a la esencia de las creaturas, o es algo añadido a su esencia»¹⁷. Obviamente, estamos en una época en la que el problema de la distinción de esencia y existencia ha sido ya abiertamente planteado y ampliamente discutido. Para que Siger se la haya planteado en primerísimo lugar, la cuestión debe haberse convertido ya, si no, como hoy en día, en una cuestión perenne, si por lo menos en una cuestión del momento. Entre Siger y su maestro favorito, Averroes, se encuentra Tomás de Aquino. Para él, éste es el problema, pero para nosotros, esto es lo que hace su caso extremadamente interesante. Si, como naturalmente hará, Siger quiere identificar esencia y existencia, no le bastará con enfrentar a Averroes con Avicena, a quien Averroes ya había conocido y refutado; tendrá que enfrentar a Averroes con Tomás de Aquino, a quien Averroes no pudo refutar, porque no pudo preverlo.

Toda la discusión del problema está un tanto oscurecida por una cierta ambigüedad, de la que Siger no es responsable, porque su fuente está en el planteamiento mismo de la cuestión. Averroes tenía razón al menos en esto: que el origen de la noción de existencia, como distinción de la noción de esencia, es religioso y ligado a la noción de creación. Nadie puede leer el Antiguo Testamento e intentar formular lo que enseña acerca del origen del mundo, sin llegar a la conclusión de que, si ha habido una creación, entonces el mundo es algo que es nuevo y existe. Con respecto a su idea eterna en la mente de Dios, la existencia le acaece como una novedad.

Cuando los teólogos cristianos quieren expresar esta relación del mundo creado con su Creador, todos ellos dicen que las creaturas no existen por sí mismas, sino que deben su existencia a Dios. Este es un punto en el que todos están de acuerdo y, aunque su acuerdo es en esto

inevitable, ha sido, para muchos de ellos así como para más de uno de sus historiadores, la fuente de una peligrosa confusión.

El único modo de expresar tal relación es decir que, puesto que las creaturas no existen por sí mismas, reciben su existencia de Dios. Su propio ser no es algo que les pertenezca *per se*; les es dado desde arriba y, precisamente porque su ser es un ser recibido, son distintas del único Ser *per se* que hay, a saber, Dios, su Creador. Se puede decir, por tanto, que en todas las teologías cristianas ninguna creatura es por propio derecho. Ahora bien, si las creaturas no deben su propia existencia a sí mismas, debe haber necesariamente en cada una de ellas algún tipo de composición de lo que son con el hecho mismo de que sean. En definitiva, la distinción entre las creaturas y su Creador entraña, en las creaturas mismas, una distinción entre su existencia y la esencia de su ser.

Si esto fuera verdad, todos los teólogos y filósofos de la Edad Media habrían enseñado la distinción de esencia y existencia, porque, ciertamente, todos ellos han reconocido la distinción que hay entre el Ser auto-existente, que es Dios, y el ser de sus creaturas, que lo tienen sólo porque lo reciben. Pero no es así. El problema de la distinción de esencia y existencia es un problema completamente diferente. Es un problema puramente filosófico, que consiste en determinar si en un ser creado, después de que ha sido creado y durante el tiempo en que es, existe alguna razón o no, para adscribirle un acto distinto en virtud del cual es. Pero, si todos los teólogos convienen en el hecho de que las creaturas deben su ser a Dios, no es cierto que todos ellos convengan en el segundo punto. No lo hacen: lejos de ello. Muchos teólogos medievales, a los que se les ha adscrito erróneamente la distinción de esencia y existencia, de hecho nunca han pensado en ella. Lo cierto es que, si un teólogo medieval profesa, como filósofo, la distinción de esencia y existencia, hallará en ella, como teólogo, la razón última y suficiente que nosotros tenemos para distinguir el Ser auto-existente de Dios del ser recibido de las creaturas.

17. M. GRAMANN, *Neuaufgelündene «Quaestiones» Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles* (Cln. 9559), en *Miscellanea Franceseo Ehrle*, Roma, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1926, vol. I, pp. 103-147. El texto citado se encuentra en la p. 133.

Pero aquellos que sostienen diferentes metafísicas del ser encontrarán a su disposición muchos otros modos de distinguir a Dios de sus creaturas, lo que prueba al menos que, cuando un teólogo enseña la distinción de esencia y existencia, no es porque la teología cristiana la requiera necesariamente, sino porque piensa que, como doctrina filosófica, es verdadera. El hecho de que grandes teologías cristianas, tales como las de Duns Escoto y Suárez, se manejen perfectamente sin esta distinción, es una prueba suficiente de que no se trata de un dictado de la revelación, sino de una concepción meramente racional de la naturaleza del ser.

Siger de Brabante estuvo demasiado cerca del origen mismo de la doctrina como para ser víctima de esta confusión. Observando que, en aquellas doctrinas en las que la esencia es distinta de la existencia, los teólogos recurren a ello para justificar la distinción entre los seres y el Ser Supremo, saltó a la conclusión de que este uso que hacían de su tesis era, a sus ojos, su origen y su justificación a la vez. Este error es evidente en la observación inicial de la respuesta de Siger a la cuestión: «Hay diversas opiniones diferentes sobre este punto. Algunos dicen que una cosa es en virtud de una disposición añadida a su esencia, de manera que, según ellos, «cosa» y «ser» no tienen el mismo significado. Así, «ser» es algo añadido a la esencia. Esta es la opinión de Alberto en su Comentario. Su razón es la del *Liber de Causis*, a saber, que las cosas reciben su ser de su primer principio»¹⁸. Ahora bien, si Alberto Magno ha enseñado o no la distinción de esencia y existencia en las creaturas, yo no estoy capacitado para decirlo, pero, si lo hizo, no puede haber sido por esa razón. Ciertamente, si un cierto ser es una creatura, podemos imaginarnos fácilmente que podría no existir, como en efecto sería el caso si Dios no lo hubiera creado. Consecuentemente, prácticamente todos los teólogos admiten que hay, entre cualquier creatura dada y

su ser, lo que ellos llaman una distinción de razón. La cosa actual es, pero, después de todo, no contiene en sí misma la razón suficiente de su propia existencia, de tal manera que podemos concebirla abstractamente como una cosa no-existente. Tal afirmación no implica que la cosa en cuestión esté ella misma compuesta de su propia esencia y de su propia existencia; expresa meramente la relación de efecto a causa que se da entre cualquier creatura y su Creador. Y esto es, en efecto, a lo que el *Liber de Causis* se refiere, cuando dice que el primer principio es, para todas las cosas, su propio ser.

El mismo error aparece bajo otra forma hacia el final de la cuestión, cuando Siger de Brabante observa: «Toda cosa que subsiste por sí misma, por debajo del Primero, está compuesta. Esta última razón ha sido la principal para Fray Tomás»¹⁹. No, no lo ha sido. Tras admitir que nada por debajo de Dios es simple, y que las cosas creadas incluyen esencia y existencia, Fray Tomás ha concluido naturalmente que la primera y fundamental carencia de simplicidad en las cosas era debida a su composición de esencia y existencia, pero él no necesitaba tal composición para dar razón de su falta de simplicidad. Incluso, sin recurrir a la composición de materia y forma que algunos teólogos, como Agustín y Buenaventura, por ejemplo, admitían en todos los seres creados, Fray Tomás podía haber recurrido a la distinción entre el acto y la potencia, que se da en todas las creaturas, pero no en la causa de su ser, el Acto Puro al que llamamos Dios. Y esto es lo que el mismo Siger muestra muy claramente probando que, sin recurrir a la distinción de esencia y existencia, sigue siendo posible dar cuenta de la perfecta simplicidad de las creaturas, como opuesta a la perfecta simplicidad de Dios. Si esto es cierto, como yo creo, el hecho de que, por debajo de la Causa Primera, todo esté compuesto no ha podido ser para Fray Tomás la razón principal para establecer la distinción de esencia y existencia en las cosas creadas.

18. Siger de Brabante, *op. cit.*, p. 135.

19. *Ibid.*, p. 137.

¿Pero cómo explica el mismo Siger la diferencia de simplicidad que necesariamente debe haber entre Dios y sus creaturas? Fiel al espíritu que prevalece en la metafísica tanto de Averroes como de Aristóteles, no se siente impresionado por el hecho de que los seres creados *podrían* no ser. Digamos más bien que, para él, esto dista mucho fuera por su causa, no serían en absoluto. Lo que les hace diferentes del primer principio no puede consistir en el hecho mismo de que son, sino en su modo peculiar de ser, esto es, en *lo que* son. El Primero es uno y simple, porque es Acto Puro. Por el contrario, por debajo de Él, todo lo restante es mera participación en la pura actualidad del Primero. Ahora bien, una participación es siempre un cierto grado de participación. Los seres creados participan más o menos de la actualidad de su causa, y por esta razón tienen esencias diferentes, según se acerquen más o menos a la simplicidad del Primero. Así como los números difieren uno de otro en especie a causa de sus diversas relaciones con la unidad, que es el principio del número, así los seres difieren en esencia uno de otro a causa de sus diversas relaciones con el acto puro de ser. Ahora bien, lo que a una creatura le falta de acto está exactamente medido por su potencia. Hay, pues, una carencia de simplicidad en todas las creaturas, porque lo que les hace ser creaturas es la cantidad de potencia que especifica la esencia de su propio acto. Pero tampoco necesitamos afirmar esto para resolver la dificultad. Tomemos una creatura que no esté compuesta de materia y forma, esto es, una sustancia puramente espiritual. Como el Primero, tendrá que ser un acto de pensar auto-subsistente, pero todavía carecerá de la simplicidad del Primero. Porque el Primero es un pensamiento auto-pensante; no necesita recibir de ninguna fuente su propia inteligibilidad, mientras que, por debajo del Primero, todas las sustancias cognoscibles conciben sus objetos sólo por medio de la especie inteligible. «*Omne aliud a Primo intelligit per speciem quae est aliud ab ipso*». «Todo ser distinto del Primero conoce por me-

dio de alguna especie que es algo distinto de ese mismo ser»²⁰. En otras palabras, la noción aristotélica de sustancia es tan ajena a la existencia, que la existencia no juega ningún papel en esta descripción del ser creado.

Toda la argumentación de Siger comporta obviamente que la actualidad de la sustancia como tal constituye toda la actualidad del ser como tal. En un mundo semejante, ser es ser sustancia, esto es, o bien una pura forma, si por ventura la sustancia es incorpórea, o una unidad sustancial de materia y forma, si acaso la sustancia es corpórea. En ambos casos, las sustancias *son* en virtud de su forma, que es acto por definición y, puesto que no hay nada por encima del acto, toda la realidad de un ser cualquiera se explica completamente por la actualidad de su misma forma.

Estamos ahora en condiciones de ver lo que ha debido ser, desde el punto de vista de Siger de Brabante, el principal error cometido por Fray Alberto y por Fray Tomás. Alberto estaba en lo cierto al decir que, sólo excepto Dios, toda creatura es *per aliud* en el orden de la causalidad eficiente; pero esto no impide que cada cosa creada sea un ser *per se*. Porque, si de hecho es, entonces, es una sustancia, y toda sustancia es como tal *a se*, *ex se* e incluso *per se*, puesto que es por sí misma, desde sí misma y por medio de sí misma, como ella es el verdadero ser que es. A lo cual Alberto añadirá sin duda que, de todos modos, no es la causa de su propio ser. ¡Por supuesto que no! Si no hubiera sido creada, no sería en absoluto, pero, una vez que ha sido creada, es un *per se*, porque es una sustancia. Cuando el vicio poeta inglés exclama: «¡Oh, Londres, tú eres de entre las ciudades un *per se*!»²¹, no quiere decir que Londres sea sin haber sido construida, sino, más bien, que Londres es una ciudad tal que se destaca entre todas las otras y, por esta razón,

²⁰ *Ibid.*, p. 138.

²¹ Atribuido a William Dunbar: *The poems of William Dunbar*, editado por W. Mackay Mackenzie (Edinburgh, Porpoise Press, 1932), poema num. 88, l. 1, p. 177. Cf. Appendix C., pp. 240-241.

eminentemente *es*. Londres es eminentemente por ser la ciudad misma que *es*. En otras palabras, una cosa creada es *per aliud* en el orden de la causalidad eficiente, sin embargo, *es per se* en el orden de la causalidad formal que, en el reino de la sustancia, rige supranamente. Alberto ha entremezclado, por tanto, los dos órdenes de la causa eficiente y de la causa formal; de aquí su curiosa ilusión de que una cosa existente necesite todavía la existencia para existir. Un argumento perfectamente válido, ciertamente, para cualquiera que, dando la existencia por supuesta, no vea en qué sentido una sustancia actualmente dada puede todavía necesitar tenerla.

Pero, si el caso del Maestro Alberto es malo, el de Fray Tomás es peor. Porque, en lugar de decir meramente que las sustancias deben su ser a alguna otra cosa, ha intentado hallar, en las sustancias mismas, un lugar determinado para la existencia misma que se supone que reciben. Y no puede hacerlo, porque eso sencillamente no se puede hacer. Tomás no quiere que la existencia sea la sustancia misma, porque quiere que sea la existencia *de* la sustancia, esto es, el principio mismo que, presente *en* la sustancia, la hace ser. ¡Como si hubiera algo en lo que *es* esperando todavía que se le haga ser! Por otra parte, Tomás se da perfecta cuenta de que Avicena se equivocaba al hacer de la existencia un accidente. Como accidente, la existencia no tendría lugar alguno en la filosofía; lo cual significa que ha de ser otra cosa. Pero, si no es una sustancia ni un accidente, ¿qué es?

Ninguna pregunta más pertinente podía plantearse por parte de un filósofo para quien ser es necesariamente un *qué*. Y la razón de la actitud de Siger es clara: donde no hay «quididad», no hay inteligibilidad conceptual. Si no podemos decir «qué» es la cosa, entonces ninguna cosa es realmente, y no estamos hablando sencillamente de nada. Platón podría estar equivocado al poner lo Uno y el Bien por encima del ser, pero estaba en lo cierto al decir que, si la realidad es sólo «lo que» *es*, debe haber algún principio más alto por encima incluso de la realidad. Aquí, por el contrario, la noción misma de un prin-

cipio «más alto que la quididad» se desvanece por completo, porque la cima de la realidad es ella misma, aun que acto, un *qué*. El Dios aristotélico es un ser del que podemos decir lo que es, a saber, el acto puro de un Pensamiento eternamente auto-pensante. No hay ni rastro de invitación alguna a elevarse por encima de la sustancia en tal metafísica, nada induce por tanto a preguntarse si, después de todo, la quididad es verdaderamente la totalidad de la realidad. Por supuesto, Siger *podía* haberse hecho la pregunta, pero todo nuestro propósito consiste precisamente en mostrar que, por mucho que tenga una mente profunda y penetrante, ningún filósofo puede ver lo que hay más allá de su propio planteamiento de la pregunta.

Esto es precisamente lo que le sucede a Siger, y no entender de qué se está hablando es una ventaja tal en cualquier tipo de discusión, que uno puede refutarlo todo punto por punto. Porque, lo que él hace es preguntarle a Fray Tomás: «¿Qué es la existencia?» y, por supuesto, Fray Tomás no puede responder. Desafortunadamente, siendo incapaz de decir qué es la existencia, habla intentado por lo menos señalarla, esto es, llamar nuestra atención sobre ella, para que pudiéramos por lo menos darnos cuenta de *qué* es. Para hacerlo, no podía valerse de palabras, cada una de las cuales significa algo cuya «quididad», si se desea, se puede definir. Al hacerlo así, Fray Tomás da obviamente la impresión de estar tratando de definir la existencia, aunque, de hecho, la está meramente señalando. Para un observador que lo vea como una pretendida definición, cada intento de este género resultará sólo un fracaso. Con diabólica habilidad Siger ha escogido, de entre las innumerables fórmulas de Tomás de Aquino, la que, si fuera una definición, sería ciertamente el peor de sus fracasos. Citando literalmente, Siger dice que, según Fray Tomás: «Ser (*esse*) es algo sobreañadido a la esencia de la cosa, que no pertenece a la esencia de la cosa, pero que no es un accidente, sino algo sobreañadido como si estuviera, por así decir, constituido por la esencia, o a partir de los prin-

cipios de la esencia»²². En cuanto a oscuridad, esta es una obra maestra. Todo en ella es erróneo, y lo es según Tomás de Aquino mismo: Ser no es algo (*aliquid*), porque no es una cosa (*quid*); además, tampoco es correcto decir que el *esse* no pertenece a la esencia (*non pertinet ad essentiam rei*), porque, aunque no sea la esencia, ciertamente es *su ser*; por último, pero no menos importante, si no pertenece a la esencia, ¿cómo puede a la vez surgir de sus principios constitutivos? ¿Tenemos que suponer que la existencia se origina en los principios constitutivos de una esencia que, separada de su existencia, no es? Bajo tales circunstancias favorables, Siger se veía obligado a puntualizar. Admitamos, dice, que la existencia está constituida, o, más bien, como a Fray Tomás le gusta decir, *quasi* constituida por los principios de la realidad. Ahora bien, ¿cuáles son esos principios? No hay más que tres: materia, forma (cuya unión constituye la sustancia) y accidente. Si fuera algo, la existencia tendría que ser o bien materia, o forma, o accidente. Pero, Tomás mismo dice, y correctamente, que no es un accidente; por otra parte, no dice que la existencia sea materia, porque la materia es potencia, mientras que ser es un acto; ni dice que la existencia sea una forma, porque, si lo dijera, la existencia no tendría que ser añadida a la esencia: *quia* forma, la esencia existiría por derecho propio. La victoria de Siger es aquí completa. Decir, con Fray Tomás, que la existencia está sobreañadida a la forma, a la materia y al accidente es nada menos, subtraya irónicamente Siger, que *ponere quartam naturam in entibus*, esto es, añadir un cuarto a los tres principios constitutivos conocidos de la realidad.

Para nosotros, esto no tiene la apariencia de un gran crimen. Si tres principios no son suficientes, ¿por qué no un cuarto? Pero la ironía de Siger es perfectamente excusable si recordamos que era un discípulo de Aristoteles a través del comentarador por excelencia, Averroes.

Ahora bien, he aquí un hombre, Fray Tomás, que llama a Aristóteles *Philosophus*, el Filósofo; que habla la lengua filosófica propia de Aristóteles: materia, forma, esencia, sustancia, accidentes, y que, sin embargo, intenta decir algo para lo que tal lenguaje no tiene palabras. Aquí de nuevo Siger de Brabante *podía* haber adivinado que la filosofía de Tomás de Aquino *no* era, después de todo, la filosofía de Aristóteles, pero todas las apariencias mostraban lo contrario, y no es de admirar que confundiese la nueva posición de su adversario con una mera versión de una antigua.

La excesivamente real complicación de Fray Tomás le invitaba a hacerlo. ¿Qué es lo que Tomás dice de la existencia? «*Quasi constituitur per principia essentiae*». ¿Qué significa este *quasi*? Si significa que la existencia no está realmente constituida por los principios de la esencia, no ha dicho nada; pero, si significa que los principios de la esencia constituyen realmente la existencia, entonces, puesto que lo que la materia y la forma realmente constituyen es la sustancia, la existencia tiene que ser su accidente. Y no hay salida, lo cual significa que, por mucho que volvámos o busquemos por él en todas las direcciones, no hay lugar para la existencia en el universo metafísico de Aristóteles, que es un mundo, no de existentes, sino de cosas. Y esto, por lo menos, es lo que Siger ha visto claramente. Concediendo a Fray Tomás que los principios constitutivos de la realidad constituyen toda la causa de su existencia, se sigue necesariamente que la existencia es una palabra sin sentido. Porque, ciertamente, lo que realmente está constituido por los principios de cualquier cosa concebible es esa misma cosa: «*Constitutum per principia essentiae est ipsa res*»²³, y una vez que la cosa está ahí, plenamente constituida por sus principios, ¿qué razón hay para que sigamos preocupándonos por su existencia? Si la cosa está ahí, entonces, la existencia de la realidad es idéntica a la realidad.

22. Siger de Brabante, *op. cit.*, pp. 135-136.

23. *Ibid.*, p. 136.

En una metafísica como ésta, esencia, sustancia, cosa y ser son sólo otros tantos puntos de vista sobre la realidad misma. *Ens*, o ser, designa lo que realmente es. *Res*, o cosa, designa la habitual posesión del ser: una cosa es lo que es. En este sentido, Avicena tenía razón al decir que «ser» y «cosa» no son sinónimos, pero el hecho de que sus significaciones no sean la misma no implica de ningún modo que no signifiquen una y la misma cosa. Es la cosa lo que es el ser, así como cualquier ser es una cosa. Técnicamente hablando, el error de todos aquellos que, con Avicena, intentan distinguir entre los seres y su ser consiste en adscribir una esencia distinta a lo que no es sino un modo de significación ²⁴. En definitiva, no deberíamos olvidar nunca que esencia (*essentia*) significa primariamente la posesión del ser o la realidad que pertenece al ser en la misma medida en que realmente es. ¿Qué otra cosa podía ser la existencia, en la doctrina de Siger, sino la esencia misma en su supremo grado de actualidad? «*Esse significat essentiam per modum actus maximi*», es decir, cualquier esencia plenamente constituida existe por derecho propio ²⁵.

La metafísica de Siger permanece así, en general, la misma que la de Aristóteles, y por esta razón, aun después de la decisiva intervención de Tomás de Aquino, su filosofía la rechaza como una mera ilusión verbal. No obstante, como las de Averroes y Aristóteles, su metafísica se ocupa del ser concreto y actualmente real. Este punto es digno de atención porque, si no fuera así, una gran parte de la historia no tendría sentido. Estoy aludiendo aquí al hecho de que tantas teologías cristianas, durante la Edad Media y después, se hayan expresado a sí mismas y a sus filosofías en la lengua de Aristóteles. Esto es eminentemente cierto en la doctrina de Tomás de Aquino y, hasta tal punto es así que, llevados por lo que es una apariencia irresistiblemente engañosa, dema-

siados de sus historiadores lo han confundido con un aristotélico. Radicalmente hablando, no lo era, pero sí es cierto que, por así decir, ha absorbido el aristotelismo, digiriéndolo después y asimilando finalmente su sustancia en su propio pensamiento personal.

Lo que le permitió hacerlo, y lo que explica que entre los averroístas y él la conversación y la discusión fueran por lo menos posibles, es precisamente que todos ellos se ocupaban de la misma realidad concreta. Lo que Aristóteles había dicho de ella no era toda la verdad, pero era verdad, y Tomás tuvo siempre la convicción de que no debía permitirse que se perdiera ninguna verdad ya adquirida. Su actividad sobre este punto puede entenderse mejor si nos referimos al problema de la creación. El mundo de Aristóteles y de Averroes es lo que es como lo ha sido siempre y siempre lo será. Al ser totalmente ajeno a la existencia, no puede plantearse ninguna cuestión acerca de su comienzo o de su fin, o incluso acerca de la cuestión de saber cómo es que tal mundo actualmente es. Es, y no hay nada más que decir. Obviamente, sería una locura hablar de creación a propósito de tal mundo y, que yo sepa, Tomás de Aquino nunca ha hablado del cosmos aristotélico como de un mundo creado; por otra parte, Averroes y sus discípulos han mantenido siempre que, en la doctrina de Aristóteles, Dios no es meramente el Primer Motor del mundo, sino que también es el Primer hacedor.

Nada podía haber sido mejor calculado que esta sutil distinción entre Motor, Hacedor y Creador, para ayudarnos a discernir la verdadera naturaleza del ser aristotélico. Si el Dios de Aristóteles no fuera más que el Primer Motor del mundo, no sería, en ningún sentido de la palabra «ser», la causa de su ser. Una causa meramente física, tal como Dios, no sería una causa metafísica. Si, como Averroes, Tomás de Aquino y muchos averroístas han dicho ²⁶, el Dios de Aristóteles es el hacedor del mun-

24. *Ibid.* Este argumento está tomado de Averroes, *In IV Metaph.*, c. III, ed. cit., f. 32r: «*Et iste homo ratiocinatur ad suam opinionem...*», lo cual, para Averroes, era un crimen.

25. SIGER DE BRABANTE, *op. cit.*, p. 137.

26. «*Ad quaestionem iam notam breviter, dico quod profundit philosophi, et majores eorum et maxime Averrois in tractatu De*

do, la razón de ello es que El es actualmente, para todos los seres, la causa de su mismo ser. Le deben, no sólo el moverse si se mueven, el vivir si viven y el conocer si conocen, sino el ser. Si los hombres fueran realmente lo que Aristóteles pensó que eran, estarían muy lejos de sentirse jamás libres de pensar en Dios. Ciertamente, tendrían muy poco, si es que algo, que esperar de El, puesto que El mismo no sería consciente de la existencia de ellos: sólo las especies, en definitiva, y no los individuos, merecen ser incluidas en su propia auto-contemplación. Sin embargo, ahí están los textos medievales para probar que se da algo como una piedad averroísta²⁷. Rezarle al Dios de Aristóteles sería inútil, en la medida, por lo menos, en que la oración incluye la petición, pero habría muy buenas razones para rezar y adorar a Aquél en quien todos los hombres deberían reconocer la Causa suprema por la que actúan, viven y son.

Pero éste no es aún un universo creado. Hay algo todavía, en sus seres, que el Dios de Aristóteles no podría darles, porque El mismo no lo posee. Como constructor del mundo, el Dios de Aristóteles puede asegurar la permanencia de las sustancias, pero nada más, porque El mismo es una sustancia eternamente subsistente, esto es, un acto sustancial, pero nada más. Su actualidad es auto-contenida. Es un acto sólo para sí mismo, y por esta razón lo que sucede fuera de El no se debe a que El ame, porque se ama sólo a sí mismo, sino al hecho de que sea amado. Le basta con ser lo que es, para provocar en otros Actos Puros, inferiores a El aunque no menos eternos que El, un amor permanente a su propia perfección

substantia orbis et in libro Destructio destructionum respondet quod *Primi abstractum non tantum dat motum corpori caelesti, sed dat sibi esse et permanentem aeternam in sua substantia*» Helias Hebraeus, *Utrum mundus sit effectus*, in Joannes de Janduno, *De physico auditu* (Bergamo, 1501), f. 131v. Cf. Tomás de Aquino, *In VI Metaph.*, lect. I, ed. Cathala, n. 1164.

²⁷ M. GRABMANN, *Die Opuscula de Summo Bono... und de Sompnis des Boetius von Dacien*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (Paris, J. Vrin, 1931), pp. 306-307.

y un deseo permanente de unirse a El. Tales son las Inteligencias divinas y, puesto que su deseo del Primero alcanza eternamente a la materia, una materia no menos eterna que el Primero mismo, todo cae eternamente en su lugar y se mueve eternamente en virtud de ese amor que, en palabras del *altissimo poeta*, «mueve el sol y las otras estrellas». Donde hay movimiento, hay vida. Las inteligencias divinas y los cuerpos celestes subsisten inmutablemente por sí mismos; como el Primero, son dioses y la vida que viven es divina. Por debajo de ellos, en contacto inmediato con este mundo sublunar e incluso insertas en él, están aquellas realidades inteligibles que, siendo demasiado débiles para subsistir y durar por sí mismas, se mantienen, por así decir, necesitado algún soporte material. Son las especies. Formas inteligibles, y por tanto no menos eternas que los dioses, no son sin embargo por sí mismas, sino que pasan por así decir, a través de un infinito número de individuos, que eternamente se suceden y se reemplazan el uno al otro para mantener la especie a la cual deben sus formas. Por eso, los individuos no tienen valor en sí mismos; su especie los usa para durar, de tal modo que, para cada uno de ellos, no el individuo, sino la especie es la verdadera realidad. En tal mundo, todas las cosas deben al Primero todo lo que son. Desde los seres celestes, cuya sustancia misma es ser actos puros de contemplación y amor al Primero, hasta el más humilde ser corporal, cuya sustancia misma es participar, mientras dura, en la forma inteligible de su especie, no se puede hallar nada que no le deba al Primero todo lo que es, dado que es. El mundo de Aristóteles se lo debe todo a su divino constructor, excepto la existencia. Y por esta razón no tiene historia, ni siquiera en la historia. Herméticamente sellado frente a cualquier clase de novedad, el mundo inexistencial de Aristóteles ha atravesado siglo tras siglo plenamente desentendido del hecho de que el mundo de la filosofía y de la ciencia estaba cambiando constantemente a su alrededor. Ya se lo considere en el siglo trece, en el catorce, en el quince o en el dieciséis, el mundo de Averroes

ESENCIA Y EXISTENCIA

sigue siendo sustancialmente el mismo, y los averroístas podrán hacer poca cosa más que repetirse eternamente a sí mismos, porque el mundo de Aristóteles era un mundo que se autorrepeta eternamente. Se ha opuesto a los teólogos cristianos cuando enseñaban que Dios podía haber hecho un mundo distinto del que hizo. Se ha resistido a los teólogos cristianos cuando mantenían que, en este mundo hecho por Dios, tienen lugar acontecimientos tales como la libertad y la ausencia de necesidad. Porque la teología era, antes que cualquier otra cosa, una historia llena de acontecimientos impredecibles, ha etiquetado a la teología como un mito, y la misma ciencia ha sentido el peso de su hostilidad. Científicamente estéril el mismo, no hay un solo descubrimiento científico contra el cual, mientras duró, no levantase una protesta indignada. Y no es de admirar, porque, puesto que el mundo de Aristóteles no tiene historia, no cambia nunca y a nadie le compete cambiarlo. Sin novedad, sin desarrollo, sin historia, ¡qué masa inerte de ser es el mundo de la sustancial!

Sin embargo, parece ciertamente que alguna novedad, algún desarrollo, alguna historia hay en el mundo real en el que vivimos. Empezar, pues, a aparecer como si hubiéramos cometido algún error al descalificar sin más la existencia. Pero todavía no hemos agotado la lista de sus sustitutos metafísicos. Uno de ellos, a saber, la «esencia», ha jugado un papel tal en la configuración de la historia de la filosofía moderna que, antes de volver a la existencia, tendremos que separarlo para considerarlo detalladamente.

En un ser individual concebido según la doctrina de Aristóteles, lo que verdaderamente es, es la forma por la cual es una sustancia. No obstante, en cualquier metafísica genuinamente aristotélica, la forma de los individuos corpóreos no subsiste separada de la materia a la cual debe su individuación. Por esta razón, según Aristóteles, incluso en este mundo de los sentidos, la verdadera realidad es la «sustancia». Se puede decir, pues, de la forma que es «lo que verdaderamente es en aquello que es actualmente». Si negáramos que, en los seres corpóreos, la verdadera realidad es el compuesto de materia y forma, convertiríamos las formas de Aristóteles en otras tantas realidades inteligibles auto-subsistentes, esto es, en otras tantas Ideas platónicas. Pero hay un modo más sutil de reforzar lo que se ha abandonado del platonismo en la metafísica aristotélica del ser sin volver a las Ideas auto-subsistentes de Platón. Trabajando sobre el supuesto de que, en los seres corpóreos actuales, lo que es verdaderamente real es la forma, un filósofo puede decidir hacer de la forma en sí misma el objeto propio de la especulación metafísica.

Aristóteles mismo proporciona una amplia justificación para un experimento de este tipo. En su propia doctrina, la forma es *oúsía*, término que significa realidad, o «entidad», cuando apunta a la verdadera realidad de la cosa, pero que también significa aquello que, en la cosa, es verdaderamente real, o sea, su forma inteligible. Aho-