

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA

Y

LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

18

ABRIL-JUNIO

1945

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

LIC. GENARO FERNÁNDEZ MAC GREGOR

Secretario General:

LIC. EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO.

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR:

Eduardo García Máynez.

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71.
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país	\$7.00
Exterior	dls. 2.00
Número suelto	\$2.00
Número atrasado	\$3.00

Sumario

FILOSOFIA

	Págs.
Juan David García Bacca	—
<i>Conceptos y problemas propios de Preontología, Ontología, Ontica, Ontología Fundamental y Metafísica</i>	147
F. S. C. Northrop	—
<i>El sentido de la civilización occidental. (Continuación.)</i>	181

LETRAS

Manuel Alcalá	—
<i>El latín popular en la Aulularia de Plauto</i>	203

HISTORIA

Angel Ma. Garibay K.	—
<i>Un cuadro real de la infiltración del hispanismo en el alma india, en el llamado "Códice de Juan Bautista"</i>	213
Rafael Martín del Campo	—
<i>Alimentos y condimentos mexicanos incorporados a la cocina universal</i>	243

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Filosofía

	Página.
Juan Roura-Parella	<i>La educación y sus tres problemas.</i> (Juan Mantovani.) 257
Enrique Espinosa	<i>El pensamiento hispano-americano.</i> (José Gaos.) 260

Letras

Félix Gil Mariscal	<i>El hombre del budo. Misterio de una vocación.</i> (Enrique González Martínez.) 263
Ferrán de Pol	<i>Tupaj Katari.</i> (Augusto Guzmán.) 266
Ferrán de Pol	<i>Letras colombianas.</i> (B. Sanín Cano.) 267

Historia

Miguel Bueno G.	<i>La Sinfonía, su evolución y su estructura.</i> (Erwin Leuchter.) 269
Agustín Millares Carlo	<i>Nuevos documentos para la historia de la imprenta en Morelia.</i> (Joaquín Fernández de Córdoba.) 272
Noticias	275
Publicaciones recibidas	281

Conceptos y Problemas propios de Preontología, Ontología, Ontica, Ontología Fundamental y Metafísica

PROLOGO

Este trabajo, capítulo introductorio a una larga obra sobre *Metafísica general*, procede de una necesidad interior de llegar a claridad sobre un conjunto de términos, y sus correspondientes ideas, que circulan ampliamente en el mercado ideológico de la filosofía contemporánea y que, con todo, no creo hayan llegado a adquirir plenaria y conveniente delimitación conceptual. Me refiero a palabras tales como *preontología*, *ontología*, *ontología fundamental*, *óntica* y *metafísica*.

Comienza por no constar demasiado seguramente si corresponden a dos dominios filosóficos diversos ontología general y metafísica, y es de ver con qué facilidad se da el nombre de metafísica a lo que, en rigor de la palabra, es solamente ontología general, e inversamente, se decora con el título de ontología lo que propiamente hablando merecería el de metafísica general.

No es menester decir que puede considerarse como feliz mortal el que sepa en los momentos actuales deslindar delicada y exactamente entre óntica, preontología y ontología fundamental. Y puede considerarse feliz no sólo porque sabe distinguir lo que la mayoría confunde sino porque ha tenido que realizar una faena propia, que es poner él mismo claridad donde no existe.

Pero dejando estos motivos de interior problemática y satisfacción intelectual, el ambiente hispanoamericano de nuestros días va saturán-

dose crecientemente de esencias filosóficas y elevándose el nivel cultural en estos asuntos tantos puntos ya, que es imprescindible y urgente la publicación de tratados de ontología y metafísica que den satisfacción a las exigencias mentales y, a la vez, formen un punto de partida seguro, exacto, unívoco, para futuras investigaciones originales.

De dicha necesidad de interior claridad y de la externa del ambiente filosófico de nuestra América ha surgido este capítulo y la obra íntegra a que pertenece, y nada llenaría de más cumplida satisfacción a su autor que el que su publicación y lectura contribuyeran a un despertar ontológico y metafísico, a un desencadenamiento tempestuoso y conmovido del trasfondo filosófico de nuestro mundo cultural.

Orientación general sobre los conceptos de preontología, ontología, óntica, ontología fundamental y metafísica

1. PREONTOLOGIA

No todas las ciencias y sistemas de conceptos que integran el haber intelectual del hombre poseen algo así como un estadio *preliminar* que bastará desarrollar por evolución *interna* para llegar a la forma perfecta de tal ciencia o tipo de conocimiento.

Así, no existe en el entendimiento humano una *preálgebra* ni una *pregeometría* que, desarrolladas intrínsecamente, lleven sin externas aportaciones a la forma axiomática y coherente que presentan tales ciencias. La prueba de ello es que los axiomas fundamentales y los conceptos supremos de tales ciencias han tenido que ser adquiridos y señalados por un trabajo largo y sutil de los mayores matemáticos. Lo que de aritmética y álgebra, de geometría y análisis maneja espontáneamente el hombre no incluye ni los axiomas ni los conceptos fundamentales, sino solamente conceptos derivados y secundarios desde el punto de vista de una fundamentación axiomática o deductiva correcta, y emplea como principios lo que en rigor sistemático son teoremas o afirmaciones derivadas. *El orden genético*, como nos nacen y vienen los conceptos aritméticos y geométricos, no coincide con el orden *esencial* y científico con que se presentan en el cuerpo de la ciencia. Se aprende casi espontáneamente a sumar, multiplicar, dividir, sin saber que las propiedades conmutativa

(orden de sumandos o factores no altera la suma o multiplicación), asociativa (distribución en *grupos* o conjuntos arbitrarios de sumandos o factores no altera la suma o multiplicación), etc., son axiomas fundamentales que, en un entendimiento cuya evolución temporal y vital se acomodase perfectamente al orden de la ciencia, aparecerían antes que todas las aplicaciones secundarias.

Nuestro entendimiento real y viviente no procede en la adquisición *temporal* de la ciencia aritmética y de la geometría según los pasos y orden que la ciencia tiene en su estructura misma. O con términos escolásticos clásicos: respecto de los conceptos y principios de la ciencia aritmética y geométrica, el "*ordo generationis*" —el orden con que se engendra en nosotros— no coincide con el "*ordo rei*" u "*ordo essentialis*", con el orden real y esencial intrínseco a la ciencia misma.

Por este motivo las ciencias matemáticas no poseen *prematemática*; no son, en su forma científica, conocimientos *naturales* nacidos con el hombre, cual las manos y los ojos, que sólo necesiten una cooperación y ayuda exterior para poder desarrollar plenariamente lo que ya tienen dentro.

En contraposición con estas ciencias, la *ontología* tiene en todo hombre un estadio *preontológico*, un estado de *ontología natural*, que por evolución *intrínseca*, ayudada sólo externamente, podrá llegar a tener la forma estrictamente científica de ontología.

El paso de preontología a ontología es *continuo*.

Para mostrarlo será menester que hagamos notar, entre otras cosas:

a) Que todo hombre posee un concepto *natural* de *ser*, o con la formulación escolástica clásica de Santo Tomás y Cayetano (Cardenal Tomás de Vio): *que el concepto de ser es el primer concepto que en el orden de tiempo se produce en nuestro entendimiento*, coincidiendo por *excepción* notabilísima el que el primer concepto que por orden temporal se origina en nuestro entendimiento sea de vez *primer concepto* en el orden estrictamente ontológico. Esta coincidencia entre *orden temporal* y *orden esencial* de conceptos en la ontología hace que tenga sentido hablar de una *preontología* y *ontología natural* en el entendimiento humano.

b) Que entre este concepto *natural* de *ser*, primero en su generación en nuestro entendimiento, y el concepto *técnico* de ser formado y elaborado filosóficamente hay *continuidad* y evolución homogénea, es decir: que el concepto *natural* de ser es *idéntico* con el concepto *técnico* o filosófico de ser. De manera que la ontología es conocimiento natural en el sentido

etimológico de esta palabra, a saber: que nace con nosotros, y su ulterior perfeccionamiento es por desarrollo de lo que ya nació en germen en nosotros. Bajo este punto de vista las demás ciencias no son naturales, pues no nacen con nosotros los *gérmenes* o ideas fundamentales ni sus primeros principios, sino que comienzan por darse en nosotros nociones secundarias técnicamente o principios de suyo secundarios. Su desarrollo, por tanto, no es por evolución natural sino por reelaboración y reconstrucción artificiales.

c) La *forma* como se presenta en nosotros el concepto natural de ser es diversa de la que adoptará cuando por un cultivo filosófico haya alcanzado la forma *ontológica*. Pero se trata de un cambio de *estado*, no de estructura; cambio semejante al que experimenta el agua, que, sin alterar su esencia química, su constitución o *ser*, pasa del estado sólido al líquido y al gaseoso. Todo concepto *natural* al entendimiento humano permanece inmutable estructuralmente y de contenido a lo largo de los diversos estados que puede tomar, y esta identidad asegura un *principio de identidad*, como la permanencia de la estructura química del agua en sus diversos estados hace que la ciencia química del agua sea posible, aunque las propiedades físicas varíen. Santo Tomás y Cayetano señalarán los diversos *estados* que puede tener el concepto *natural* de ser, multiplicidad de estados que no diversifica la ontología, sino que asegura su identidad a lo largo de la evolución temporal del hombre.

d) Para que exista una ontología natural o preontología es menester que *únicamente* el concepto de ser tenga el privilegio de ser el primero que en *orden de tiempo* se engendre en el entendimiento humano, y a la vez ser el primero y primario en *ontología sistemática*. Y Cayetano, desarrollando las ideas de Santo Tomás, intentará demostrar que los demás conceptos ontológicos —sustancia, cualidad, unidad, causa . . .— no tienen orden esencial para nacer en el entendimiento, que, independientemente de su orden esencial, unos se engendran antes y otros después, y aun puede un hombre pasar toda la vida sin adquirirlos. Por tanto: el concepto de *ser* (ente), *primario* en ontología, es *primero* en engendrarse en el entendimiento, y es el *único* concepto en que su calidad de *primario* se impone en el orden del tiempo y se hace *primer* engendro intelectual del hombre.

e) Consiguientemente, hay un *principio primario* que es a la vez *primero* en el entendimiento: “el *principio de contradicción*”, que nace con el entendimiento y cuya fórmula técnica será nada más una *evolución* de la

forma natural que tiene desde el primer momento en que apareció en el entendimiento.

Luego: existe una preontología, porque el concepto *primario* (*ordo rei*) es a la vez *primero* (*ordo generationis*), y porque el *principio primario* es a la vez *primero* en el orden de generación de los conceptos y principios en el entendimiento humano.

f) Esta simultaneidad no es casual coincidencia, sino *necesidad* de la estructura misma del hombre y de su entendimiento, de manera que la ontología natural o estadio natural de la ontología —preontología— y la ontología técnica *tienen que* coincidir en el punto de partida; ahora, que podrá ser muy bien que la ontología se quede durante toda la vida en algunos *entendimientos en estado* de ontología natural y preontología.

g) La preontología parte de un cierto concepto de *ser* (ente) cuyo *contenido global* permanece invariable a lo largo de todos los estadios de natural y científico desarrollo, pero la *forma* de tal contenido puede *variar dentro de ciertos límites*. Así dirá Santo Tomás que el concepto natural de ser se presenta como “*concretum quidditate sensibili*”, como concretado y fundido con esencia de tipo material, con escoria de cuerpo; y Heidegger afirmará que la forma natural o cotidiana que toma el concepto de ser es la de “*ser instrumento*”, “*ser manual*” (*Zuhanden, Zeug*). Pero en todos estos casos el concepto de ser, estricta y científicamente ontológico, se sacará de tales estados del concepto natural por una evolución homogénea, es decir, sin alterar el contenido, por puro y simple cambio de *modo* de presentación, por modalización en términos de Heidegger, o por abstracción formal y total en términos clásicos.

Las ciencias que no reúnan estas condiciones no poseerán un estadio *precientífico*. Y tal vez se pueda afirmar que ninguna, fuera de la ontología, lo posee efectivamente. De ahí el privilegio de la ontología que Heidegger le reconoce al comienzo de *Ser y Tiempo* (Cap. 1, § 3, h).

h) Por fin, para que se dé una preontología estrictamente tomada es menester que el concepto *natural* de ser no sólo se nos forme como primero en orden de tiempo y *único* entre los conceptos ontológicos, sino que tal nacimiento de él en nuestro entendimiento se renueve, aun cuando, por una elaboración científica de la ontología, hubiésemos conseguido dar al concepto de ser forma de concepto técnico. Y esta condición es necesaria para que exista una preontología no tan sólo como estadio transitorio del entendimiento humano, sino como estadio *básico y fundamental*, cual

fundamento, constante e indesarraigable, de la ontología técnica. A este fenómeno, en virtud del cual el concepto de ser vuelve siempre y está volviendo a su estado *natural*, llama Heidegger “caída” o “recaída” (*Geworfenheit*) en el estado cotidiano, que es el nivel de más sólido equilibrio de nuestra Realidad de verdad (*Dasein*).

A su vez, la existencia de un concepto natural de ser y la necesaria reversión de toda forma suya filosófica estricta a ese natural estado sirve para fundamentar algo así como una justificación del *valor* de tal concepto, para valorar y dar *validez objetiva* a los conceptos ontológicos científicamente elaborados.

Con lo dicho puede conseguirse una primera orientación acerca del significado estricto de *preontología* y de algunos de sus problemas fundamentales.

2. ONTOLOGIA

Según la etimología, esta palabra significa “*dar logos o razón del ser*” de los seres. Y más propiamente hacer que “*el concepto de Ser dé razón de los seres*”. La razón de los seres en cuanto seres se halla en el Ser en cuanto Ser. Pero para que podamos orientarnos provisionalmente en este nuevo orden de ideas, dispongo por orden una serie de condiciones necesarias y suficientes para que se dé ontología en *sentido estricto*.

a) Para que la pantalla del cinema presente a la vista de los espectadores el contenido del film, es preciso que tenga una cierta *consistencia y constitución*; que intercepte los rayos y no los deje pasar como el aire; que no tenga de sí ningún color especial positivo, sino el no color que es el blanco o un gris próximo a blanco y que los rayos de luz del aparato proyector no destruyan la estructura de la pantalla. Pues bien: para que haya ontología se requiere que el concepto de ser se mantenga en su unidad y contextura o contenido cuando sobre él se proyectan los seres concretos — Dios, creaturas, sustancia, accidente; acción, figura, números . . . Suárez dirá en una “*Disputatio metaphysica*” célebre: que el concepto de ser tiene concepto *formal* y concepto *objetivo*, ambos con *unidad positiva*, aun cuando se compare con los conceptos inferiores, aun cuando se lo emplee para conocer seres especiales, es decir, mientras esté sirviendo de pantalla ontológica que en cada cosa exhibirá lo que tenga de ser. En cambio, según Santo Tomás y Cayetano, con la escuela tomista primitiva,

el concepto de ser no posee *unidad positiva*, sino sólo unidad de indeterminación (*unitas indeterminationis*); parece un concepto mientras no se lo refiera a los inferiores, a los seres especiales; pero, apenas se presenta un ser especial, desaparece reabsorbido por él, como si miro de lejos un bosque parece que el aspecto del bosque tiene cierta unidad visual, original y propia, una *Gestalt* o figura, pero, si me acerco convenientemente, desaparece tal aspecto global y aparecen los árboles concretos que son los que *realmente* integran el bosque. El concepto de ser no se ha hecho, por tanto, para conocer a los seres en particular como *medium quod*, como medio con propia consistencia que de alguna manera tiene que ser conocido en sí antes que conocer en él las demás cosas, sino que es puro y simple *medium quo*, medio tan perfecto en su oficio de intermediario que, al presentarse las cosas o seres al entendimiento, desaparece él para hacer directamente lugar a ellas. Y puede ya preverse que toda sentencia ontológica que atribuya al concepto de ser *unidad positiva* de concepto formal y *unidad positiva* de concepto objetivo (Suárez, Descartes, Leibniz) se fundará en una primacía del *concepto* sobre el *ser*, en una firmeza y consistencia de los conceptos en su orden de conceptos frente a los objetos, prelujiéndose así un subjetivismo más o menos extremado. Por el contrario: toda sentencia, como la tomista, que admita para el concepto supremo de ser, y a fortiori para todo concepto inferior, una unidad de indeterminación —o el ser puro y simple medio, intermediario que desaparece íntegramente al aparecer el objeto correspondiente—, supondrá un objetivismo de grado mayor o menor, siempre mayor que el objetivismo *mediato* de la anterior sentencia, en la que el oficio de intermediario, ejercitado por el concepto de ser, no desaparece, pues el mismo concepto tiene en sí doble unidad: como acto mental y como concepto objetivo.

Como imágenes intermediarias, en términos de Bergson, empléense estas dos:

1) Concepto de ser como *cristal transparente* (puro *medium quo*), “medio a través del que”; Santo Tomás; objetivismo con inmediatez cognoscitiva;

2) Concepto de ser como *pantalla* o espejo que obliga al objeto a presentarse de una *manera especial*, sin perder el concepto su consistencia (concepto como *medium quod* primariamente, y secundariamente como *medium quo*); papel de intermediario ineludible; subjetivismo con objetivismo *mediato* (Suárez, Descartes).

Pues bien: para que sea posible la ontología en sentido estricto, es preciso admitir de una manera u otra que el concepto de ser tiene en sí unidad positiva, que es como pantalla o espejo. Pues solamente con conceptos que tengan unidad positiva en sí mismos puede constituirse una ciencia. Por esto la ontología en sentido propio nace con nuestro Suárez, quien, con plena conciencia científica, demuestra larga y sutilmente que el concepto de ser tiene *dos unidades positivas*: como concepto (unidad del concepto formal) y unidad objetiva (unidad de contenido propio). Y en este punto le seguiré, con ligeras variantes, toda la filosofía moderna — Descartes, Leibniz, Kant, Heidegger.

b) Para que sea posible la ontología en sentido estricto, es menester que el concepto de ser, una vez técnicamente elaborado como *concepto científico* —en sentido amplio de esta palabra, es decir, como concepto claro y distinto, incardinable en un sistema de conceptos ordenados—, haga desaparecer el concepto *natural* de ser, de modo que el concepto de ser quede ya definitivamente en *estado técnico*, en forma de *concepto filosófico*, siendo, consiguientemente, puramente transitorio y sin importancia filosófica, el estado *natural* de tal concepto. Lo cual viene a significar que la preontología no existe con derechos propios ni con valor filosófico, como no lo tendrán en la filosofía moderna los conceptos en estado confuso, indistinto, inadecuado. Por el contrario, en Santo Tomás y la escuela tomista primitiva, el *estado propio* del concepto de ser es el estado *natural*, y no puede ser elevado o transformado a estado *filosófico* estricto, no puede darse al concepto de ser forma de concepto claro y distinto. Consiguientemente, y en sentido estricto de la palabra, no hay *ontología*. Sucede, con todo, que por no haber ontología hay metafísica, y al revés: en los sistemas filosóficos en que predomine la ontología disminuirá la metafísica. Se han, por tanto, en razón inversa, ontología y metafísica.

No es, pues, pura casualidad sino natural necesidad, impuesta por una lógica interna, el que Suárez —que trata largamente del concepto formal y objetivo de ser, atribuyéndoles una unidad positiva— no trate de la cuestión acerca del estado *natural* del concepto de ser, tan largamente estudiada por Santo Tomás y Cayetano, en el Opúsculo “*de Ente et Essentia*” bajo la rúbrica: “*Utrum ens sit primum cognitum ordine originis*” (Quaestio prima).

En Suárez, y en la filosofía moderna que de él procede, no hay *pre-ontología*; la hay necesariamente en Santo Tomás. En éste no hay ontología, y la hay amplísima en Suárez, Descartes, Leibniz.

c) Para que haya ontología estrictamente dicha, no sólo hace falta que el concepto de ser tenga *unidad positiva* y además su estado propio sea el *filosófico*, haciendo desaparecer tal estado el natural e inmediato, sino que es preciso que el concepto de ser se predique y convenga a los seres por *analogía de proporcionalidad*, cosa que lo aproxima grandemente a concepto *unívoco*. En lugar de una explicación detallada de estas nociones daremos aquí unas metáforas o imágenes mediadoras. Según Santo Tomás, siguiendo en este punto a Aristóteles, el ser se dice directa e inmediatamente *en plural*, como cuando digo "bosque" se dice en rigor "*este árbol*" y "*estotro y aquel otro y el otro de más allá*", y además *ser* se dice en plural *centrado*, como cuando hablo de *sistema solar*, que no hay algo así como una realidad distinta de sol y planetas, sino que sistema solar se dice y se refiere directa y propiamente a un *plural* de objetos, pero *centrados* en uno: en el Sol. A esta unidad de *convergencia de muchos en uno*, de centramiento de una pluralidad en una unidad se llama *analogía de atribución*. Es claro que quien atribuya al concepto de *ser* analogía de atribución, sostendrá por el mero hecho que el concepto de ser no tiene en sí unidad positiva y propia, pues se dice *propiamente de muchos*, y se afirma además que este conjuntó de seres, que cada uno lo es a su original manera, está centrado en un ser privilegiado, que será, en Santo Tomás, Dios o el *Esse subsistens*, la Existencia subsistente, y, en Aristóteles, la *sustancia* (o ser en estado de sustancia): *ousía*.

Por el contrario: quien, como Suárez, defienda que el concepto de ser tiene en sí unidad *positiva* —que no sólo deja ver a través de él todos los seres, cual cristal, sino que los *hace ver* o aparecer en sí mismo (cual pantalla o espejo)—, tendrá que atribuir a tal concepto una especial manera de cumplirse o hallarse en los seres especiales, que, por el mero hecho de aparecerse en tal pantalla tendrán que ser más semejantes entre sí que cuando el concepto de ser hacía sólo de cristal transparente. En efecto: un cristal no impone condiciones para ver unos objetos y no otros; deja ver todos, mientras tengan ellos *en sí* color y luz suficientes; un cristal o cuerpo transparente permite ver toda la pluralidad y variedad de los objetos sin restricción alguna por su parte. Por el contrario: una pantalla o espejo presenta solamente las *dos dimensiones* de los objetos y la tercera

por modo de escorzo o alusión perspectivística, mas no *en sí*. Un cristal no opera la reducción perspectivística a dos dimensiones y una aludida. Así que un espejo *uniforma* el tipo de presentación de los objetos, pues por muy diversos que sean en punto a su *tercera* dimensión, los iguala a todos en ella, porque propiamente *no* la presenta, y lo que de ellos presenta es su *superficialidad*. El cristal de suyo permitiría, por su oficio de puro *medium quo*, de perfecto intermediario, la presentación de *todas* las dimensiones que tuvieran los cuerpos, sin preferencias por las superficiales.

Pues bien: precisamente porque el espejo posee unidad *positiva* especial, una peculiar estructura de su *sola superficie* para hacer ella de lugar de aparición de los objetos, obliga a éstos a que sólo presenten sus dos dimensiones. Y precisamente porque el cristal o un cuerpo transparente no interviene con su estructura en su función de dejar ver los objetos, puede hacer que ellos presenten todo lo que tengan, sin reducción alguna proveniente de la estructura del cristal.

Cuando el concepto de ser tiene unidad positiva, y la tiene en estado filosófico estricto, sufre una reducción en su poder de presentación de lo que los seres tengan en sí. O dicho por el reverso: obliga a los seres a presentar directa y propiamente unos aspectos y sólo indirectamente otros, quedando, por consiguiente, todos igualados en eso de no presentar ciertos aspectos y en presentar otros ni más ni menos. Un concepto con unidad *positiva* opera siempre esta selección de aspectos que en él pueden aparecer y de otros que no.

Puedo decir que el 2, el 4, el 8 convienen entre sí en el concepto de *número par*; pero puedo además señalar una conveniencia más *positiva*, si los escribo en forma de proporción:

$2/4 = 4/8$, a saber: $1/2$; y es evidentemente diverso decir que 2, 4, 8 convienen en ese aspecto *vago e indeterminado* que es el contenido de puro y simple *número par* —que no es ni puede ser ningún número concreto; y que no puede tener, como concepto *genérico*, unidad tan fuerte y firme como los *números especiales*, 2, 4, 8 . . .—, y decir que 2, 4, 8, convienen entre sí en que dicen una *relación* expresable en un *número concreto*, a saber: el $1/2$.

A esta conveniencia *positiva* en un aspecto *concreto* de varias cosas o seres que de suyo son diversos —como lo son 2, 4, 8—, se llama en ontología *analogía de proporcionalidad*, que no es conveniencia en un concepto superior más vago e indeterminado, más genérico, que los inferiores, sino

conveniencia en un aspecto concreto, del mismo orden que los objetos comparados.

Así dirá Suárez que Dios y creaturas, sustancia y accidentes, pueden ser en sí mismos tan diversos como queramos; mas, cuando predico de todos ellos el concepto de *ser*, no predico propiamente hablando un concepto universal y aun universalísimo que, por ser tal, es sumamente vago e indeterminado —que no valdría la pena de llamar ciencia suprema a la que versa sobre un concepto sumamente vago—, sino que ser significa una *identidad de estructura*, una *positiva constitución* o relación especial, igual en cualquier ser; a saber: la *identidad real entre esencia y existencia*, entre cada esencia y cada existencia, sea por lo demás del tipo que fuere, y conservando siempre la distinción entre todos los seres, pues la conveniencia de 2, 4, 8 en la relación $\frac{1}{2}$ no impide que 2, 4, 8 sean números enteramente distintos.

Por el contrario: según Santo Tomás, los seres son entre sí tan diversos que no pueden convenir más que en aspectos sumamente indeterminados, y, si se los considera a todos —Dios y creaturas, sustancia y accidentes—, su conveniencia no puede pasar de un concepto sumamente vago que es el de *ser*, que no tiene unidad positiva alguna. La unidad del universo de los seres se consigue por centramiento, por convergencia; como sin hacer proporción alguna con los números $\frac{1}{2}$, $\frac{2}{3}$, $\frac{3}{4}$... $n/n + 1$ puedo afirmar que tienden como a *límite* al número 1; o como sin unir entre sí diversas flechas que de diversos puntos partan, puedo hacer que converjan todas en la misma *meta*. A este tipo de unidad por convergencia se llama unidad por *analogía de atribución*; y se ve sin más que pone entre los seres una unidad muchísimo más débil que la que impone la *proporcionalidad*.

Pues bien: para tener ontología estrictamente dicha es preciso que el concepto de ser o bien sea unívoco o bien se predique de todos los seres por analogía de proporcionalidad, lo cual viene a decir que todos los seres son *estructuralmente semejantes*. O visto por el aspecto del concepto: que el concepto positivo de ser, cual pantalla o espejo, *hace* aparecer —así con una acción que Kant llamará trascendental, y que Suárez denominará pura y simplemente *acción*, por contraposición a la opinión anterior tomista de que el conocer era propiamente una *cualidad*— la *unidad estructural* de todo ser, y no sólo un aspecto vago o genérico.

d) Por fin: para tener derecho a hablar propiamente de ontología es preciso distinguir entre *Ser* y *seres* (*Sein, Seiendes*); y la ontología permite hablar del "*ser de los seres*", sin caer en una tautología o sin entender por "ser" un aspecto *vago* de los "seres".

Ni Aristóteles ni Santo Tomás, ni en general toda filosofía de estilo propiamente teológico, puede admitir una distinción entre ser y seres. E inversamente: un criterio necesario, mas no suficiente, para que una filosofía posea ontología propiamente dicha es que distinga realmente entre *Ser* y *Seres*.

3. ONTICA

Por de pronto se puede notar que en esta palabra no entra el componente de "*logos*"; de razón o explicación. Y significa *óntica* aquella consideración o modo de mirar los *seres* que no se sale de los seres mismos. El programa de una *óntica* propiamente dicha incluye los puntos siguientes:

a) *Preeminencia de las consideraciones acerca de los "seres" en cuanto seres, en su pluralidad irreductible y en sus originalidades, sobre la consideración y puntos de vista acerca del "Ser"*.

Es decir: preeminencia de las diferencias *específicas* sobre los aspectos *genéricos*. Y así dirá Santo Tomás que los seres se constituyen propia y definitivamente por sus diferencias *específicas*, por sus últimas diferencias; que sólo la *especie* es real y constitutiva de la *esencia*, y no son propiamente reales ni los géneros ni los conceptos trascendentales — como ser, unidad . . . Lo cual equivale a otra afirmación conocida: la de que los *universales* no son propia e inmediatamente reales, sino tan sólo tienen un fundamento en la realidad. La *esencia* de los seres se halla concretada en el género próximo y la diferencia específica; por estos dos componentes la cosa resulta *definible*. Ahora bien: toda *diferencia específica*, y, por tanto, la especie, no puede ser aclarada por un predicado *genérico* — que no puedo explicar propia y estrictamente "*qué es hombre*", recurriendo al género de animal o de cuerpo; ni declarar cumplida y ceñidamente "*qué es dos*", acudiendo al concepto genérico de número—, sino que la especie, y en ella lo original que es la diferencia específica, sólo puede *ella declarársenos*, dándonosos ella por sí misma a sí misma (la *Selbstgabe*, o autodón de Husserl). O visto por el reverso: una *óntica* propiamente dicha presupone un entendimiento pasivo o receptor, para el que "conocer" sea "*fieri*

aliud in quantum aliud", "hacerse otro en cuanto estotro es otro y diverso del conocedor", y no "hacer (acción) que otro se me aparezca en las formas o pantallas a priori que yo tengo de antemano para hacer aparecer no todo lo que las cosas tengan sino lo que le venga bien a la naturaleza del conocedor" (Kant).

No cabe *óptica* sino colocándose más o menos perfectamente en plan *intuitivo*. O con el programa de Heidegger: "*das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen*" (*Sein und Zeit*, pág. 34, edic. 1941), "dejar que se vean las cosas desde sí mismas, y dejar que se vea lo que ellas de sí están mostrando y tal como lo están ellas de suyo mostrando". Es el "*laisser faire*" liberal, aplicado al conocimiento. Donde "*lassen*" es un como "soltar" la vista —en el amplísimo sentido de vista concedora material o no—, ponerla en estado de pasividad en que se le puedan "*dar*" (*Gebenlassen*, Cf. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pág. 23, edic. 1929), en que se le puedan *enfrentar* y hacer *encontradizas* (*Gegenstehenlassen*, Heidegger, *ibid*, pág. 28) las cosas. Empero, este plan de *óptica* pura requiere una teoría del conocimiento en que falten íntegramente *formas a priori*, pues son ellas algo así como pantallas que obligan al objeto a una presentación de lo que tenga de presentable en tales pantallas, y que falten parecidamente algo así como cojinetes que amengüen el choque entre lo real en sí y la naturaleza del conocedor (categorías; formas estéticas, de desinteresamiento por la *realidad de lo real*). Así que el plan heideggeriano no es estrictamente *óptico*, pues consiste en que las cosas se muestren o se dejen ver desde el punto o puntos de vista de las *formas a priori*, puestas en trance de *pureza*, desembarazadas de todo lo *aposteriori* o *experimental*, mas no de las pantallas categoriales más o menos semejantes en Kant y en Heidegger. Se trata, por tanto, de una *óptica* restringida por una *ontología trascendental*, aunque no por una *ontología* cuyo haber se constituya de conceptos *empíricos*.

Los únicos ejemplos históricos de constitución de una *óptica* pura los encontramos entre los griegos (sobre todo Aristóteles y Platón) y la escuela tomista primitiva.

b) *Una óptica se caracteriza por un sistema de categorías independientes entre sí o primariamente diversas, en terminología escolástica.*

Para dar una idea de este punto recordemos en *primer lugar* que, según Aristóteles, "*ser*" se dice inmediatamente en plural; es una palabra

al parecer singular, pero cuyo significado propio es un plural, como la palabra "bosque" es nominalmente singular, pero desde el punto de vista de la *realidad* vegetal es un plural: árboles.

¿Cuál es, pues, el plural correspondiente inmediata y propiamente a la palabra verbalmente unitaria de "ser"? Es un plural de número "diez". Ser significa inmediatamente o bien sustancia, o bien cantidad o bien cualidad o bien relación o bien pasión o bien acción, o bien lugar o bien tiempo o bien posición o bien hábito. Y esta partícula "o" lo es de *disyunción completa y perfecta*, pues estos diez predicamentos o categorías no convienen entre sí ni en *género*, no digamos que muchísimo menos en especie. Es decir: entre *el concepto aparentemente supremo y único supremo* que es el de *ser* y los *diez* conceptos propios de las categorías no se dan otros conceptos intermedios que vinculen el concepto universalísimo de ser con los inferiores, sin saltar de uno a diez. Aquí uno se divide en diez, y no en dos, que se subdividan en cuatro, que se vuelvan a subdividir en ocho, etc. Es como si en la sucesión de los números enteros faltasen, por un accidente aritméticamente inexplicable, todos los números entre 1 y 10. Pues esto que sería un absurdo aritmético es, según Aristóteles y la escolástica, un caso real en óptica, pues entre el concepto de ser y los conceptos unívocos supremos o categorías no hay en rigor otros conceptos interpuestos que operen una cierta continuidad.

En *segundo lugar*: según Aristóteles la unión entre estos conceptos categoriales no se hace en el orden del *ser*, sino en el orden del *aparecer*. Sustancia, cantidad, cualidad, acción, relación, etc., son *cosas* (*chrema, pragma*) de suyo independientes; pero para que los llamados *accidentes* (cantidad, cualidad, relación, acción, lugar . . .) puedan ser llamados *seres* (*ónta*) es preciso que "*se aparezcan en la categoría de sustancia*", de modo que sustancia es una *cosa* especial que es por derecho propio y exclusivo "*ser*", y las cosas que en ella se aparezcan, por el tal hecho de aparecerse en ella, aparecen como seres. Así Aristóteles en un texto bien claro y poco recordado de los *Metafísicos* (1028 a). Recuérdese una metáfora anteriormente aplicada: la pantalla cinematográfica no es elemento constitutivo de lo que en ella se presenta sino solamente lugar de aparición; y lo que aparece en ella, por el mero hecho de aparecer, se denomina "imagen"; y parecidamente un espejo no es componente intrínseco de lo que en él aparezca, sino sólo lugar de aparición, y todo lo que se aparezca en él lo hará bajo forma de "imagen luminosa". Pues bien: los accidentes, en

cuanto cosas, son tan *reales* al menos como la sustancia, pero sólo la sustancia es propiamente *ser*, y los accidentes parecerán o aparecerán como *seres* cuando se aparezcan en (*enphainesthai*) en tal categoría (*en toiaute categoriai*): en la sustancia-ser (*ousia-on*).

Por tanto, "*ser accidente*" es un aspecto fenomenológico o de aparición real nueva, cual la imagen en el espejo respecto de los rayos que, sin forma de imagen, circulan en el espacio; y no encierra una dependencia *entitativa*, porque, propiamente hablando, no son *seres*. Así Aristóteles. La escolástica será la que introduzca el concepto de accidente que no es independiente de la sustancia ni en cuanto *cosa* ni en cuanto *ser*, siendo la sustancia no sólo lugar en que se aparecen los accidentes, sino realidad en que se constituyen, por una *emanación* más o menos inmediata, por una natural *resultancia* sin interposición de acciones realmente distintas para la producción de los accidentes más fundamentales que casi casi son la sustancia misma. Con Suárez, y no digamos con Descartes, los accidentes pasarán a ser haber sustancial bajo una forma que se denominará "extensión entitativa", respecto de la "cantidad", o cualidad sustancial, o modo, quedando una parte del accidente como sustancialmente inasimilable, y por tanto como separable. Esta evolución merece ser objeto de particular estudio por su significado e importancia para la historia interna y viva de la ontología y metafísica. Pero en Aristóteles las cosas que para parecer y aparecer *seres* tengan que aparecerse en otra, se llaman y son accidentes. Así que se trata solamente de una dependencia *apariencial*, cual las de los rayos de luz y el espejo, el haz proyectado y la pantalla del cinema.

Por tanto: las diez categorías son "*en realidad*" independientes entre sí. Consiguientemente, si se pretende explicar el concepto de cada una no se podrá recurrir a conceptos más generales que convengan intrínsecamente a todas o a algunas, pues en su realidad original no dependen unas de otras. La estructura de la pantalla no tiene nada que ver directamente con la estructura de los rayos de luz, y son entre sí tan distintos físicamente como materia y radiación. La dependencia fenomenológica, o la dependencia que hay entre lo que hace aparecer y la forma como otra cosa se aparece en la primera, no es *entitativa*. Aristóteles dirá que los conceptos superiores a los diez predicamentos no son "*géneros*", es decir, no se engendran de ellos los predicados o aspectos inferiores, como sustancia es raíz real o género y lugar de génesis o engendramiento de sustancia corporal o espiritual; y sustancia corporal es *género* o semilla real de sustancia

corporal viviente, etc. Los aspectos subordinados a sustancia, cantidad, cualidad, acción . . . forman un *árbol* (árbol de Porfirio), en un sentido real o engendrante, transcripción ideológica del hylozoísmo o animismo que domina toda la filosofía griega clásica.

Pues bien: el concepto y aspecto de *ser* no es *género* (*oute to on genos*; *Metaphys.*, libro B, cap. 3; 998 b 22); lo cual significa que del ser en cuanto ser nada procede; lo cual es sobremanera natural dentro de la concepción aristotélica, pues *ser* es sólo unitario de palabra, en realidad es *diez*.

Y nos hallamos ante una *óptica*, porque propia, real y originariamente comienzan por darse *diez* tipos irreductibles, sin genealogía común; y, cuando se relacionan, lo hacen no en términos de *realidad* sino de *aparición*. *Predominio de los seres en irreductibilidad real mutua es otro carácter de la óptica.*

De consiguiente: si queremos caracterizar estrictamente tales diez tipos *primariamente diversos* de cosas, no nos podrá servir ningún concepto aparentemente superior, pues todos los superiores a las diez categorías son conceptos *análogos* con *analogía de atribución*, es decir: no hacen de género ni indican la genealogía real ni ideal de los conceptos categoriales. Así que el concepto de *ser* —y otros de su estilo, si los hay—, no son conceptos *explicativos* de la constitución de los conceptos inferiores. Hablando, pues, propiamente, la *óptica* termina no en punta real, como pirámide de conceptos, sino en diez puntas realmente distintas y separadas, que apuntan, como a punto *irreal*, al concepto de ser.

De consiguiente: el concepto de ser no puede dar *razón* o logos de las categorías. Por tanto, no hay en rigor *ontología*.

Y efectivamente, donde domina la *óptica* desaparece la ontología.

Una evolución ulterior de este plan óptico de Aristóteles consistirá en admitir que no sólo son primariamente diversos diez conceptos sino muchísimos más. Y con el nominalismo se llegará a la aserción de que en realidad de verdad los individuos no tienen ascendencia real, no tienen genealogía ni real ni ideal; o sea, que los conceptos de los géneros y especies son puros *nombres*. Cada uno es cada uno, original, único, irreproducible e inimitable. Todo nominalismo pertenece a una dirección *óptica* y no a una ontológica.

Parecidamente: la división moderna en *esferas de realidad* en que se hace resaltar los aspectos irreductibles de cada una frente a las otras, es otra manera de formular y tratar el problema aristotélico de la diversidad pri-

maria de las categorías. La separación radical entre esfera del ser y de los valores, y la división en subesferas del ser en ser real, irreal, ideal... es programa de *óptica*, que trae como consecuencia inmediata el que el concepto de ser deje de ser *universalísimo*, pues ya no abarca los valores, y dentro de la esfera del ser deja de actuar como concepto unívoco o género, pues la estructura del ser real es totalmente diversa de la del ser irreal y de la del ideal.

Y se llega en esta teoría a extremos tales como afirmar que entre ser real e ideal —vgr., entes lógicos, matemáticos...— no hay en rigor *subordinación* sino simplemente *coordinación*, cual la que pone axiomáticamente o postulacionalmente la matemática moderna entre figuras y números, o la física einsteiniana entre espacio real y geometría, cuando Aristóteles admitía una *subordinación* fenomenológica natural —la sustancia es lugar propio y natural de aparición de ciertas cosas como accidentes, como seres de tal ser—, aunque no llegase a subordinación entitativa o real.

La ciencia matemática —temas básicos suyos: orden, cantidad, conjunto...— está constituida en plan *óptico*, de diversidad primaria de objetos, y sus relaciones son de simple *coordinación* libre, a fijar por *postulados*.

En una *óptica* —o dominio científico de objetos constituido *óptica*mente— dominan las *relaciones*, como elementos de conexión, mientras que en una ontología domina la *sustancia*. (Cf. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*.)

c) En una *óptica* entran como en lugar propio las consideraciones que modernamente se llaman de "*Gegebenheit*", o modos como se nos *dan* los diversos tipos de realidad. (Cf. N. Hartmann, *Grundlegung der Ontologie*, pág. 88-151, pág. 242-267, edic. 1935.)

En efecto: cuando el entendimiento humano dispone *a priori*, antes de toda aportación experimental, de un *stock* o provisión de categorías y formas *a priori* o, cuando menos, de ideas innatas, todo lo que se presente *tendrá que* aparecer en tales pantallas ontológicas, y ellas fijarán de antemano el *contenido* general (el "*qué*", *das Was*; cf. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pág. 46-52, edic. 1929), quedando reducido el aspecto de "*dado*" al orden puramente de *realidad* ("*que es*", *dass es ist*), *que hay algo*, a la cosa en sí y a ciertos aspectos que entran en el dominio de la *afección* (*affizieren*) o choque brutal, desconsiderado, ciego que la *realidad en cuanto realidad* nos da para certificarnos de su *presencia*, de

“*que es*”, sin descubrirnos “*qué es*”, su esencia, pues este aspecto o conjunto de aspectos proviene de las formas *a priori* de conocimiento. Es como si en nuestro trato cognoscitivo con el mundo de los seres no pudiésemos verlos directamente sino que tuviésemos que verlos en pantallas especiales, cada una de las cuales nos los presentase de un modo particular, quedando limitado lo que ellos de suyo nos presentan a certificarnos y hacernos *sentir* que son reales. Plan de una ontología que reduzca a un mínimo la óptica pura (Kant, Heidegger); y digo a un *mínimo*, porque el contenido de *esencia* de las cosas en sí proviene íntegramente de las formas *a priori*.

Por el contrario: una óptica en plan de reducir a un mínimo la ontología tendrá que mostrar la inexistencia o, cuando menos, el mínimo influjo de formas *a priori* que nos den una transcripción o traducción humana de lo que las cosas en sí sean, para dejar que ellas nos den todo: esencia y realidad, qué son y que son.

En este caso, dirá Kant, no tendríamos sino conceptos universales de tipo *empírico*, cuya universalidad y necesidad habría que demostrar no por una deducción trascendental sino por otros procedimientos. Y como, a primera vista, lo que del hombre parece no estar de antemano estructurado categóricamente es el *sentimiento*, toda óptica tenderá a dar al sentimiento, en sentido amplísimo de la palabra, una cierta preeminencia (Dilthey, Scheler). Y se descubrirá, entre otras cosas, que hay diversos tipos de *realidad*, de firmeza de ser, tales como persistencia, consistencia, existencia, resistencia... Y así la *realidad* del mundo sensible puede muy bien descubrirse, como dice Dilthey, en su *resistencia* a la voluntad e impulsos extrínsecos; la realidad de tipo “persona” se nos descubre como *consistencia*... Y estos tipos primarios de realidad se nos dan directamente, sin interposición de formas *a priori*; más aún, parece que lo real físico tiene tan poco de *esencia*, que está casi íntegramente compuesto de *realidad* bruta y en bruto, de materia bruta y en bruto, de fuerza bruta y en bruto, en estado de bloque (*campo*). De ahí que, bajo un cierto punto de vista, toda la evolución de la física desde Aristóteles hasta nuestros días haya consistido en mostrar que lo físico es un tipo de realidad que no pasa de lo que antiguamente se llamó género “cuerpo”, sin diferencias específicas reales, sin realidad objetiva para las cualidades secundarias, etc.

De parecida manera: el tratamiento óptico del Hombre, tal cual se va imponiendo en la psicología moderna, consistirá en mostrar que el elemento estrictamente racional ocupa muchísimo menos lugar que el que debiera,

caso de definir al hombre por "racional", siendo *racional* la diferencia específica. *Predominio creciente de los aspectos de "realidad" sobre los de "esencialidad"*.

d) Por el mero hecho de crecer e imponerse cada vez más el tipo de *realidad* e ir descubriendo que se puede ser real de muchas maneras, aparecen en la óptica moderna los conceptos de *límite de racionalidad* (Hartmann), de descubrimientos continuos de cuántas cosas tenemos que aceptar como simples y puros *hechos*: que tenemos de hecho *dos* formas *a priori* de la sensibilidad, que de hecho son *12* las formas *a priori* de entendimiento, sin poder decidir por qué son dos o doce. Y en física se nota esta intromisión invasora del aspecto de "*hecho*" en el descubrimiento y fijación de *constantes determinadas* (como la velocidad finita de la luz, el peso del protón, la carga del electrón, la constante gravitatoria, el valor de la constante de Planck, etc.), cuyos valores no pueden ser demostrados o deducidos, como deduzco exactamente el valor del número *e* o del *pi*, que mide la razón de la circunferencia al diámetro en la geometría euclídea.

Por esto no es posible construir una física teórica perfectamente *deductiva*, pues el número de *constantes determinadas* —de datos básicos inexplicables, a aceptar pura y simplemente— no sólo es considerable sino que ocupa la base misma de la física en cuanto tal.

Más todavía: el creciente dominio de la óptica sobre la ontología se nota en la constitución axiomática de las ciencias matemáticas mismas, pues no es posible demostrar "*por qué*" hay tantos axiomas ni más ni menos, resultando el *Número* de *principios* un "*hecho*". Además este hecho trae consigo la consecuencia de que los conceptos fundamentales no pueden ser explícitamente definidos, porque un concepto explícito se presta inmediatamente a una proposición *verdadera o falsa*, y tomando conceptos explícitos lo más simples y elementales que fuera posible llegaríamos otra vez a pensar, como la ciencia antigua, que no cabe sino *un* sistema de principios para cada ciencia —una sola geometría, una sola álgebra, una sola lógica—, lo cual consta ser falso. No se puede demostrar ni por qué el número de los axiomas es tal o cual, ni se puede afirmar que los axiomas son proposiciones verdaderas o falsas, en sentido clásico de estas palabras, porque se puede construir otro cuerpo científico tan *coherente lógicamente* como el clásico poniendo en vez de un axioma su negación (en vez de decir que "*sólo hay una paralela*", afirmar o poner que no "*hay más de una, o ninguna*"). Y si, por ser independientes, los axiomas pueden ser toma-

dos a *voluntad* en forma afirmativa o negativa, será señal evidente de que no son *proposiciones* sino *posiciones* arbitrarias, es decir: *hechos científicos básicos*. Y así en rigor toda la ciencia matemática moderna es *óptica* pura y simple, y no ontología, es decir: estructuras justificables por las formas *a priori* del entendimiento, formas únicas y necesarias, que darían una sola razón o logos de lo que las cosas nos presentarían (optimismo kantiano en ontología). Y por este mismo prejuicio, por falta de conocimientos profundos de la historia de las ciencias —desconocimiento que trasparece en todas sus obras—, Heidegger continúa sosteniendo con Kant que la verdad *ontológica* o *trascendental* precede y es fundamento de la *óptica*. (Cf. *Kant und das Problem der Metaphysik*, pág. 16.) La ciencia moderna, en virtud de su constitución axiomática, exige una *óptica* y un tipo de verdad *óptica*, que se ajuste exactamente a la definición agustiniana de verdad: "*verum est id quod est.*"

Con estas sumarias indicaciones puede ya tenerse una idea de lo que significa *óptica* frente a ontología, dejando para otro lugar un tratamiento sistemático de las cuestiones correspondientes.

4. ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

Aunque el nombre proviene de Heidegger (cf. *Sein und Zeit*, pág. 13, edic. cit.; *Kant und das Problem der Metaphysik*, pág. 221 sqq., edic. cit.), la temática específica de una ontología fundamental se halla anteriormente en la historia de la filosofía. Por lo cual esta orientación preliminar no se atenderá exclusivamente al concepto heideggeriano, sino que expondrá la constitución propia de una ontología fundamental a base de sus orígenes y desarrollo histórico.

a) En la filosofía escolástica se encuentra ya un primer problema específicamente de ontología fundamental: *el del objeto adecuado y proporcionado del entendimiento humano*.

Afirma, y pretende demostrar la psicología racional o metafísica especial psicológica, que el entendimiento humano puede, de suyo, en virtud de su naturaleza inmaterial, abarcar todos los seres con el *concepto de ser* que él tiene y forma en sí mismo, de manera que con este su concepto de ser puede adecuarse, más o menos perfectamente, con todos los seres, resultando de tal adecuación o conformidad el conocimiento de ellos por él,

y en los objetos el atributo trascendental de verdad. Pero, a causa del estado de unión del alma intelectual con el cuerpo, esta amplitud absolutamente infinita del concepto de ser se halla no tanto restringida *extensionalmente* cuanto *intensionalmente*, pues no todos los objetos o seres pueden ser conocidos con *igual* grado de *claridad* y *distinción*, ni el orden de conocimiento puede coincidir con el orden que entre sí guarden los seres por razón de sus esencias. Y según esto el objeto *proporcionado* del entendimiento humano son los seres materiales, y en ellos sus esencias. Ellos y ellas son los que más clara y distintamente puede conocer un entendimiento unido sustancialmente a la materia, formándose con ellos algo así como el área más iluminada y que queda a plena luz, mientras que toda la infinidad de seres de tipo no material quedan en penumbra, *quisiconocidos* (*Un-wahrheit*, de Heidegger, cf. *Won Wesen des Grundes*, pág. 3, edic. 1931; véase la traducción del autor y los comentarios que dedica a este punto. Editorial Séneca, México, 1944, pág. 165).

A partir de esta área de *esencias* materiales —propia, clara, distinta y perfectamente cognoscibles por el entendimiento humano—, el conocimiento ontológico y metafísico procede a ensancharla mediante procedimientos tales cual la analogía —de atribución, de proporcionalidad—, la negación, la eminencia, que nos permitirán conocer inadecuadamente, sin la debida claridad y distinción y sin posibilidad de una definición propiamente tal, seres como Dios, espíritus puros, estado del alma separada del cuerpo, tipo de los seres ideales puros...

Si empleando una terminología de Heidegger, queremos dar a lo dicho una formulación estricta, diríamos: sólo respecto de los *seres materiales* el entendimiento humano puede convertir y elevar el concepto preontológico de *ser* a concepto *ontológico claro, distinto y definidor*; sólo en este orden material puede el entendimiento alcanzar esencias y verdades; fuera de esta área máximamente y propiamente iluminada, la restante del ser queda no en sombras absolutas sino en penumbra; conocemos en ella no esencias (*Wesen*) sino quisiesencias o casiesencias (*Un-wesen*) y podemos obtener en ella no verdades (*Wahrheit*) sino quisiverdades (*Un-wahrheit*), a pesar de que algunos de los seres de esotra área no material, cual Dios y espíritus, sean positivamente seres (*Seiendes*) y muchísimo más excelentes que los seres materiales, que, en comparación con ellos, debieran ser llamados quisicosas y casiseres. Esta disyunción o distorsión ontológica entre ser que se aparece como quisiser y con quisiverdad y quisiesencia frente a seres que, siéndolo menos en el orden óntico, se

aparecen con todo como seres, con esencia y verdad, es un fenómeno a estudiar por la ontología fundamental, pues tal área de seres privilegiados hace *d*: *fundamento* para conocer *todos* los demás seres, por sublimes que sean en sí mismos, y hace de fundamento continuo y *necesario*, pues mientras dure la unión de alma intelectiva y cuerpo no tendremos más remedio que entender todo refiriéndolo a esta zona central propiamente cognoscible para nosotros, y lo demás nos resultará cognoscible solamente como metáfora, por analogías, por eminencia, por negación, referidas siempre y necesariamente a este centro de conocimiento. De consiguiente *el concepto de ser*, objeto de la ontología, no es un concepto de universalidad *uniforme*; nos permite conocer todo de una manera u otra, directa o indirecta, propia o metafórica, pero sólo permite conocer clara, distinta y definitivamente —es decir, científicamente—, las *esencias de los seres materiales*; y sólo indirecta, metafórica, análoga, eminential, negativamente las esencias de los demás seres.

No es, pues, tal concepto de ser concepto de funcionamiento uniforme ni actúa guardando la proporción debida al rango óntico de los seres.

Esta separación o disyunción entre Ser y seres, en virtud de la cual el concepto *propio* de ser que posee el hombre no se acomoda a la altura *óntica* de los seres, produce una disyunción o descoyuntamiento entre *óntica* y *ontología* (1); y además un centramiento humano, no justificable en el puro y simple orden del ser, a favor de los seres materiales, que nos resultan más cognoscibles para nosotros, cuando en sí mismos lo son menos que los más excelentes (2); y plantean el gravísimo problema de ampliar, partiendo de tal centro necesario para nosotros, el funcionamiento de tal concepto restringido a seres que nunca podrán sernos cognoscibles, propia, adecuada, perfectamente (3). La introducción en ontología de los procedimientos de analogía, de metáfora, de negación, de eminencia... proceden de esta raíz de la finitud del entendimiento humano y de su centramiento en el Ser de los seres materiales.

Nuestro concepto de *Ser* se halla centrado en los *seres* materiales. Gravita hacia ellos, y esta gravitación *necesaria* da sentido a una ontología *fundamental* frente a una ontología pura y simple en que se correspondiesen exactamente tipo de ser y concepto de ser.

Y nótese que este problema es radicalmente diverso del problema de la preontología. Pudiera ser, abstractamente hablando, que el concepto *natural* de ser comenzase por estar centrado en los seres materiales, pero que los procedimientos ontológicos consiguieran desplazar tal centramiento

to puramente circunstancial, y obtener así para la ontología un concepto de Ser sin preferencias por un tipo de ser inferior, o un concepto no centrado ya en un Ser que sea el centro de los Seres. Con todo, la ontología no puede conseguir corregir ese descentramiento del concepto de Ser; de ahí la necesidad irremediable de distinguir entre óntica, ontología y ontología fundamental.

b) Son, por tanto, procedimientos característicos de una ontología fundamental: *primero*, fijar el *ser* que hará de *centro óntico* — o con términos de Heidegger: “*der ontische Vorrang*” (*Sein und Zeit*, pág. 11, sqq.), cosa que según él corresponde al *Dasein*, a *nuestra* realidad de verdad;

Segundo: mostrar que tal centro *óntico* o ser central ejerce también funciones *ontológicas*, es decir: posee un concepto de Ser *centrado* también (en sí mismo, según Heidegger; en las cosas materiales y sus esencias, según la escolástica), pues si sólo tuviera el rango de *ser central*, sin un concepto de Ser centrado también, no causaría ese descentramiento entre *óntica* y *ontología*, pues en tal caso el concepto de ser, por no estar centrado, podría restituir a los seres su orden propio; tal sucede en Heidegger, según el cual el concepto natural o cotidiano de ser comienza por estar centrado en la interpretación manual o instrumental del universo —el concepto de ser lo es de “*enseres*”—, y después puede conseguirse que se centre en la existencia auténtica, en *mi* realidad puesta en trance de ser yo mismo (centramiento cartesiano y kantiano); pero, aun después y precisamente por este centramiento en “*mi realidad-de-verdad*” —así traduzco *Dasein*—, la disyunción o descoyuntamiento entre *óntica* y *ontología* queda definitivamente fijado, pues nada podrá ser conocido sino mediante *mis* formas a priori, *mis* categorías, *mi* mundo (*Welt*);

Tercero: fijar si son posibles procedimientos para ensanchar este centro de conocimiento y de experimentación de los seres; si, por ejemplo, las formas a priori de *mi* sensibilidad y de *mi* entendimiento podrán funcionar más allá de los límites de la experiencia (*Kant*), si puede conseguirse una ampliación tal del concepto *propio* de ser que, o por analogía o por metáfora, por negación o por eminencia, podamos extenderlo a todos los seres (Santo Tomás, y escolástica).

Pero en todos los casos, sea cual fuere la respuesta, estas cuestiones pertenecen a la *ontología fundamental* y justifican la introducción de esta

ciencia *fundamental*, fundamental no en sí sino respecto de las condiciones en que el hombre está sin remedio en *este* mundo.

La existencia de una ontología fundamental, distinta de la óptica y de la ontología pura y simple, es un *factum*, con necesidad tan grande como la que posea la naturaleza humana.

c) Pudiera ser, y es una sospecha históricamente fundada, que el concepto de ser, tal como lo posee el hombre, tuviera que estar centrado sin remedio en cada momento histórico en un ser u otro; por ejemplo, o en los seres materiales —vgr. filosofía presocrática—, o en un intento de reflexión sobre sí mismo como lugar o territorio de conquista de valores y verdades —Sócrates, Platón—, o en la conciencia religiosa de cada uno en cuanto cada uno es miembro de la Iglesia cuya cabeza y alma es Cristo —San Agustín—, o en el yo individual —Descartes, Leibniz—, o en el yo trascendental —Kant—, o en nuestra realidad de verdad —*Da-sein*, Heidegger . . . — pero que tuviera la facultad de hacer cambiar tal centro. Este desplazamiento del *centro fáctico*, con necesidad de tener en cada momento uno fijo en un ser determinado, permitiría aún distinguir entre óptica, ontología pura y ontología fundamental. Únicamente si tal cambio de centro hiciera coincidir el concepto de ser con el Ser absoluto desaparecería la distinción entre óptica, ontología y ontología fundamental, quedando reducido todo a una ontología centrada ópticamente: en el "*ordo et connexio rerum*". Y no hay duda que esta *tendencia* a restituir el centro del concepto de ser al Ser absoluto o primario es una de las *tendencias* reales y fundamentales de la ontología.

La "ontología fundamental" está en el hombre mismo intrínsecamente amenazada.

La escuela tomista tiende a corregir este descentramiento del concepto *propio* de ser en el hombre mediante la preeminencia otorgada a la *analogía de atribución*, preeminencia de los conceptos análogos sobre los unívocos (perfectamente definibles), etc.

La filosofía subjetivista, postcartesiana sobre todo, centra el concepto de ser en el *yo*, de manera que el yo hace de *ente privilegiado*; y la idea de ser, tal cual se encuentra en tal ente privilegiado —bajo forma de idea innata, de forma *a priori* de mundo . . . —, hará de centro de toda la ontología general. Y de centro admitido, no cual transitorio, sino como definitivo, por la gozosa y firme seguridad que en sí mismo nota todo filósofo auténticamente subjetivista.

CONCEPTOS Y PROBLEMAS PROPIOS DE METAFISICA GENERAL

El subjetivismo no tiende a descentrar el concepto del ser del ente "yo", sino al revés: mostrar y afirmarse en el Yo, como en centro del filosofar auténtico.

La cartografía tiene por objeto propio presentarnos en una superficie finita, fácilmente abarcable con la vista y el compás, todo un territorio: la tierra o el mundo entero, a escala reducida y con diversos tipos de proyección que siempre traen consigo una cierta deformación sistemática de las proporciones reales. Y, sin embargo, todo mapa, esté hecho con un tipo u otro de proyección, a escala mayor o menor, permite una correspondencia unívoca o bien determinada entre partes del mapa y universo representado. Más aún: es posible dentro de *unos metros cuadrados* del territorio nacional representar *todo* el territorio nacional, como se hace en esos mapas construidos en las escuelas sobre la tierra nacional misma. En este caso tenemos que un cierto número de metros cuadrados ejerce *dos* funciones: *una*, de *autorepresentación*, pues la parte de tierra empleada para el mapa se representa a sí misma por identidad, puesto que coinciden realmente; *otra*, de *heterorepresentación*, pues representa lo demás del territorio nacional, sólo que, para estotro, es menester emplear ya *escala y tipo de proyección*, es decir: procedimientos metafóricos o simbólicos.

¿Tiene el hombre *necesidad* de formarse para sí del *Universo* de todos los seres un *mapa*, un *mapamundi*, un *mundo* para sí, mapa en que se verifiquen esas dos funciones: una, *óptica*, por la que tal mapa hecho de mi sustancia me presente a mí en mi realidad, inmediatamente, sin reducciones a escala, sin deformaciones sistemáticas de proyección, y otra de *ontología fundamental* que permita, mediante procedimientos de cartografía ontológica —analogía, eminencia, negación...— pasar de tal mapa de *mi mundo* al *universo en cuanto tal*?

Heidegger afirma que *todo* el universo tiene que ser proyectado o reducido a escala humana, a la de nuestra realidad de verdad íntegra (1); que, además, toda nuestra realidad está a su vez re proyectada y reducida a escala del *tiempo*, proyectada sobre el tiempo. De manera que el *Universo* está reducido a *mundo*, y el *mundo* a *tiempo*. Y es claro que en esta doble re proyección o reducción se pierden y quedan como quisiesencias y quisiverdades muchas más esencias y verdades que si sólo admitiésemos que el *universo* de los seres tiene que estar proyectado en el *mundo* del concepto de ser *propio* del hombre, sin una necesaria proyección en el *tiempo*.

Otro de los temas propios de una ontología fundamental consistirá, por tanto, en determinar *cuántas* proyecciones o reducciones ontológicas sufre el concepto de *ser*: ¿Dos, una sola?

d) ¿*El ser es ser "de" un ser concreto*? En esta pregunta se inquiriere si el concepto de *ser*, el propio y original de la ontología, pertenece, es "*de*" un ente particular (*Seiendes*).

Heidegger afirma repetidas veces que: "*Sein je Sein von Seienden ist*", "el Ser es siempre y en todos los casos Ser de un ser concreto". (*Sein und Zeit*, pág. 37 et alibi., edic. cit.)

Este es otro tema básico de una ontología fundamental, frente a una ontología pura en que Ser no debe ser *de* nadie, de ningún ser concreto, sino actuar como pantalla neutral en que todas las cosas puedan aparecer como seres y en lo que tengan de ser.

La escolástica admitió que el concepto de ser es algo peculiar de nuestro entendimiento abstractivo; que Dios no tiene concepto de ser; que los espíritus separados tampoco lo poseen, pues tal concepto, por sus caracteres de universalidad *indeterminada*, por su contenido *vago*, no puede hallarse en entendimientos perfectos. En este punto coinciden con Heidegger, para quien poseer concepto de ser es un síntoma inequívoco de "*finitud*". (Cf. *Kant und das Problem der Metaphysik*, pág. 209 sqq.)

Empero, ¿en qué sentido debe tomarse este "*de*"? Si el hombre fuese esencialmente y sin remedio *finito*, de manera que sólo pudiera tener de la *infinidad* un concepto *negativo* o *privativo*, el concepto de ser pertenecería en peculio al hombre, a su esencia; el comprender el "ser" (*Seinsverständnis*, Heidegger) sería un constitutivo del hombre —o lo sería el comprender los seres mediante el ser, o el hacerse accesible a los seres mediante el Ser—, que con estas frases y otras declara Heidegger la misma idea.

Mas si el hombre pudiera llegar a obtener una idea *positiva* —aunque análoga, metafórica, eminente— de la *infinidad*, y más aún, si se dieran experiencias *reales* de Dios, del Infinito positivo, pudiera ser que tales experiencias y tendencias centrífugas positivas, intrínsecas en nuestro concepto de ser, finito en su estado normal, nos permitieran cambiar tal *estado finito* del concepto de ser y darle un *estado de infinidad*, que acabaría con él. De modo que el hombre en tal trance divino perdería el concepto de ser, como intermediario imprescindible para tratarse con ciertos seres, por ejemplo con Dios, y se desharía la ontología fundamental y aun la ontología *general* para dar lugar a una *Metafísica*, a una *Trascendencia*.

Heidegger tiene plena conciencia de este problema que amenaza intrínsecamente a toda ontología fundamental y a la ontología misma, y por esto termina su obra *Kant und das Problem der Metaphysik*, dedicada a deslindar los campos de ambas ontologías frente a la metafísica, con esta pregunta temblorosa: “¿se puede desarrollar la finitud de nuestra realidad de verdad (Dasein), o tan sólo ponerla en problema, sino presuponiendo una cierta infinidad?” “Y ¿de qué tipo es tal supuesto en una realidad de verdad?” “¿Qué puede significar en sí tal infinidad puesta?” (pág. 236).

De manera que ineludiblemente nos hallamos impelidos a contraponer óntica, ontología, ontología fundamental con el propio y auténtico sentido de Metafísica.

5. METAFISICA

El problema estructuralmente propio y original de la Metafísica consiste en un problema al que voy a dar, para comenzar, triple formulación metafórica.

1) ¿Qué sucedería en matemáticas si a todas las funciones se les impusiera un paso al límite “infinito”? Sabemos por la matemática más elemental que, al someter todas las leyes matemáticas a tal paso al “infinito”, la inmensa mayoría degenerarían en un sinsentido, que otras darían cero, que unas pocas señalarían un límite finito y bien determinado, que algunas crecerían infinitamente como la variable independiente misma.

Si a la función elemental $y = 1/x$ obligo al paso al límite al infinito, haciendo que x tome valores enteros cada vez mayores, el límite a que se acerca esa función, al crecer x indefinidamente, es *cero*. Si en la función $y = x/x + 1$ hago tender x hacia el infinito, el límite a que tenderá y será el *uno*. Si x tiende hacia el infinito en la función $y = a^x$ la función tenderá hacia el *infinito*.

Es decir: depende del estilo o textura de las leyes especiales el que la introducción del “infinito” cuantitativo dé un sinsentido, un valor nulo, un valor finito u otro infinito.

La metafísica se plantea un problema parecido respecto de ciertos conceptos y, en especial, respecto del concepto de *ser*: ¿tiene sentido hablar de Ser “infinito”? “¿tiene sentido someter al *ser* a un paso al límite “infinito”?; y ¿qué sucede al concepto de ser —y a los demás conceptos ontológicos, si es que los hay— si hacemos ese paso al “infinito”?

Si el concepto de ser y los demás conceptos ontológicos permiten el paso al límite "infinito", tendremos que será posible una Metafísica estrictamente tal, que la metafísica podrá *fundamentarse en la ontología*.

2) ¿Qué sucedería si a todos los tipos de figuras geométricas les impusiéramos el paso al límite *infinito*? ¿Tiene sentido geométrico hablar de una circunferencia de radio *infinito*? ¿En qué sentido la parábola está abierta al *infinito*? ¿Qué distinción queda entre una elipse infinitamente grande y una circunferencia infinitamente grande también?, etc. Es claro que si en una circunferencia hago crecer indefinidamente el radio, llegará en el límite a confundirse con una recta infinita, de modo que la infinitación de figura tan bien caracterizada como una circunferencia la destruye y la hace confundirse o fundirse con otra especie de objeto geométrico que, en estado *finito*, se diferenciaba perfectamente de ella. De parecida manera: ¿qué diferencia puede quedar entre una circunferencia de radio infinito y una elipse cuyos ejes vayan aumentando indefinidamente? Ninguna; y con todo, mantenidas en magnitud *finita*, elipse y circunferencia son dos especies irreductibles del género "*secciones cónicas*".

En cambio: una parábola, de dimensión finita cualquiera, se abre al *infinito*, sin contradicción alguna y sin que se destruyan su especie y características. Incluye *naturalmente* el infinito. (Estos ejemplos han de tomarse como metáforas, no con pleno rigor matemático.)

3) ¿Qué sucederá a un globo si pretendo llenarlo indefinidamente de vapor, con la sana intención de que se eleve indefinidamente? — Que reventará.

¿Qué acontecerá a una caldera de vapor si pretendo desconsideradamente aumentar indefinidamente la temperatura, a fin de que la máquina desarrolle una velocidad con límite "infinito"? — Que parecidamente explotará.

En cambio: ¿qué sucede a un fenómeno luminoso, a una chispa que saltó en un lugar determinado del espacio? — Que las ondas electromagnéticas se propagan indefinidamente, cuan grande sea el espacio, sin límite fijo.

El fenómeno de propagación de ondas, diríamos en este plan metafórico, es *naturalmente infinitable*; si está confinado dentro de una esfera de radio finito, será porque no ha pasado suficiente tiempo para su propagación.

Pues bien: ser, unidad, verdad, bondad, causa, inteligencia, voluntad, cuerpo, peso, calor, par, número, vida . . . y demás predicados o aspectos entitativos, ¿soportan todos ellos o algunos el paso al límite "infinito"? (1)

¿Qué transformaciones *intrínsecas* sufren los que tal infinitación admiten, sin desdibujarse, sin contradicción intrínseca? (2)

¿Qué métodos tenemos los hombres para hacer dentro de nosotros y con tales conceptos, que en nosotros se hallan naturalmente en estado *finito*, tal paso al "infinito", para ponerlos en trance infinito? (3)

¿Qué repercusiones tienen en la estructura misma de esos conceptos en cuanto "*nuestros*" tales intentos de infinitarlos? (4)

Y la faena propia de la *Metafísica* consistirá en encontrar qué conceptos admiten una potenciación infinita (1); en señalar las transformaciones intrínsecas que sufren al ponerse en tal estado de infinitud (2); en señalar los métodos de infinitación y su alcance (3); en anotar qué repercusiones reales y conceptuales ocasionan tales experimentos de infinitación dentro de *nuestro* ser, de nuestro pensar, querer, sentir... (4).

De manera que, respecto de todas las cuestiones que hayamos planteado en plan *ontológico* —concepto formal y objetivo de ser, analogía de atribución y proporcionalidad, primeros principios, atributos trascendentales del ser-unidad, verdad, bondad, realidad, diversidad... , esencia y existencia, potencia y acto...—, tendremos que discutirlos en plan *finito*, tal cual se presentan en la *ontología fundamental*, darles una formulación o estado de *ontología general*, y someterlos, por fin, al paso al límite "*infinito*", intentar ponerlos en plan estrictamente *metafísico*.

Vamos a cerrar este capítulo introductorio con dos advertencias fundamentales:

Primera: Hay un tipo de *metafísica ontológica* o de metafísica fundada, como en punto de partida, en la ontología; metafísica que entrará con pleno derecho y largo comentario en otra obra, mientras que se da también otro tipo de metafísica fundada sobre la moral (Kant), o sobre experiencias místicas y religiosas (Plotino), o sobre la dialéctica (Platón)... Este segundo tipo de metafísica será objeto propio de otro tratado, para lo cual será preciso que deslindemos cuidadosamente campos que andan confundidos. La *metafísica ontológica* —cual se halla tal vez por primer caso histórico, desarrollada ampliamente en Santo Tomás— incluye cuestiones típicas — como la distinción *real* de esencia y existencia, para caracterizar el *ser* finito, introduciendo así el elemento absoluto o Infinito en la caracterización misma del concepto de ser; la admisión de la analogía de atribución o convergencia, como propia del ser en cuanto ser, la explicación de las propiedades trascendentales del ser incluyendo en ellas explícita-

mente a Dios o al Absoluto real, así en la de verdad, bondad . . . ; transformación de los conceptos de potencia y acto, estrictamente ontológicos en Aristóteles, etc.

En Santo Tomás se presentará, pues, el primer caso definido de una *ontología* que se va transformando en *metafísica*, de una ontología sometida al paso al límite *infinito*, indicando qué cosas de la ontología admiten esa potenciación infinita absolutamente, y cuáles no, quedándose éstas, por consiguiente, en los dominios de la ontología general o de la óptica. Sólo que, como Santo Tomás fué gran místico y profundamente religioso, lo metafísico absorbió casi íntegramente lo exclusivamente ontológico. En cambio en nuestro Suárez, ya más humanizado por el ambiente del Renacimiento, se desarrolló largamente la ontología; y veremos qué descuentos introduce en la *Metafísica* propiamente tal. Lo cual no obsta para que su obra máxima se titule "*Disputationes metaphysicae*".

Desde Descartes la *ontología* va creciendo, y llega a asentarse tanto y a quedar tan perfectamente cerrada en sí misma que ya no admite ese paso al límite "infinito", una *potenciación absoluta*; y los anhelos y componentes de infinidad modesta que hay en la esencia del hombre se descargarán y evadirán por la moral, por la religión, por el sentimiento . . .

Kant pretenderá probar que las categorías —que fijan la esencia de los seres— no funcionan válidamente fuera de los límites de la experiencia; es decir, no tienen carácter ni alcance trascendente.

Segunda: La transformación, en virtud de la cual una ontología resulta y se eleva a metafísica, no consiste ni se ciñe a ser transformación puramente *conceptual*, como por una definición analítica se transforma el tipo de definición intuitiva de una figura en definición algebraica, por ejemplo: en vez de decir "circunferencia es una curva cerrada, plana, cuyos puntos equidistan de uno interior", definición semi-intuitiva, puedo escribir:

$$x^2 + y^2 = r^2,$$

que expresa analíticamente la definición cartesiana de circunferencia en una geometría analítica. Y en virtud de este nuevo tipo de definición es posible incardinar las figuras geométricas a la amplitud del análisis, a su grado superior de abstracción y universalidad. Y de parecida manera podría transformar las definiciones de 1, 2, 3 . . . en definiciones lógicas, con Russell; y con ello habría quedado incardinada y elevada la aritmética a la in-

finidad abstracta suprema de la lógica formal, con grandes ventajas científicas.

No se trata en la transformación de la ontología en metafísica de una transformación como la indicada: de tipo de definición o incardinación a un orden superior, sino de una transformación *real* que afecte al ser y realidad mismos del que hace ontología. La metafísica transforma el *estado del ser* del hombre, de una manera semejante, aunque a distancia infinita, de los cambios de *estado físico* del agua, que no alteran su ser, pero sí propiedades bien reales. Pues bien: la metafísica señala los procedimientos *reales* por los que se cambia el *estado del ser* del hombre que hace ontología; que en un estado peculiar es en el que se hace ontología, y sólo mediante cambio intrínseco y real de tal *estado* se puede hacer metafísica. Con la metafísica, por tanto, entramos en un dominio de cambios *reales* en el hombre que superan infinitamente los cambios de estados físicos y aun vitales — de vida a muerte, de soledad a compañía . . .

En este sentido puede decir Heidegger: que “*la metafísica es un acontecimiento, y el fundamental acontecimiento que hace historia* (Grund-geschehen, Geschichte) *en el hombre*”. (“*Was ist Metaphysik*”, pág. 26, edic. 1931, et alibi.)

Será, pues, cuestión de señalar qué le pasa al hombre de *real* cuando se pone o le ponen a hacer metafísica; quién o qué cosa real es la que pone al hombre en trance metafísico, qué alcance real y efectos produce tal causa en los conceptos, etc.

Y como, según Heidegger, los sentimientos o templeos sentimentales (*Stimmungen*) son los que primaria y propiamente nos dan el *tono, intensidad, grado* de nuestra *realidad*, los que resuenan y suenan en “*que somos*”, (*dass es ist und zu sein hat*, “*Scin und Zeit*”, pág. 134), los que nos ponen brutalmente ante nuestro tipo de realidad, ante el hecho bruto, en bruto, impresionante de nuestra presencia (*Da*) entre las cosas, los que hacen que nos *encontremos* siendo (*Befindlichkeit*), sin decirnos amablemente “*qué somos*” (nuestra esencia, *was ist*), “*por qué*” somos (causas), “*para qué o para quién*” somos (causa final, valor de nuestra realidad) . . . de ahí que Heidegger, con admirable instinto metafísico, perdido hacia años y más años, señale de entre los sentimientos *uno* que, a su parecer, nos pone más inexorable, brutal y desconsideradamente ante el *hecho* bruto de nuestra *realidad*: a saber, la *Angustia* (*Angst*). Y consiguientemente, estudia Heidegger qué efectos *reales* tiene la Angustia sobre las categorías, sobre los componentes de las *esencias*, sobre la ontología.

Esta fundamentación de la metafísica en un sentimiento que, a primera vista para una mentalidad en el fondo romántica, nos da un máximo sentimiento de *realidad*, nos presenta nuestra realidad como *hecho*, sin razones, en vilo, opera el cambio real del *estado cotidiano* (*alltaeglich*) del ser del hombre al *estado de autenticidad o mesmedad* (*Selbstheit*); pero estos cambios de estado se reducen a una *modalización* (*Modalisierung*) real, ciertamente, pero sin cambio en la constitución misma del ser y del tipo de realidad.

Por el contrario: la fundamentación de la metafísica en Santo Tomás, y en Cayetano y nuestro Juan de Santo Tomás, sus máximos intérpretes, se hace por un proceso *real*, que es la abstracción *formal*, no la total (o lógica); y añade maliciosamente Cayetano (Comentarios al opúsculo "*de Ente et Essentia*", cap. 1, q. 1): "*et hoc fortasse adhuc viris doctissimis non innotuit*", "y esto, tal vez, se les ha pasado por alto a los más doctos varones". La abstracción formal, como explicaremos en el capítulo dedicado a la *Metafísica*, se funda en una transformación *real*, con tendencias al infinito absoluto, de los aspectos *reales* de *potencia* y *acto*, de *esencia* y *existencia*. Y veremos qué hondas transformaciones opera este punto de vista sobre los conceptos ontológicos estrictamente tales.

A su vez esta *infinitación real* que la abstracción formal opera sobre el estado normal del hombre es la que presta un fundamento metafísico a problemas *reales* como la inmortalidad, la existencia de Dios, etc., que, en rigor, no se asientan sobre una *ontología general*, sino sobre una ontología transformada e infinitada por la metafísica.

Como marco para apreciar las características propias de una ontología metafísica o de una metafísica de base ontológica traeremos en el capítulo correspondiente otros tipos de metafísica no fundados sobre ontología, cual los sistemas de Platón y Plotino.

Claro que con todas las antedichas caracterizaciones de preontología, ontología, óntica, ontología fundamental y metafísica habremos seguramente roto algunos cuadros y definiciones comunes y corrientes que andan por libros más o menos clásicos; pero creo, y ojalá sea verdad, que del esfuerzo por acomodarse a las significaciones que de estas palabras hemos dado, resultará un balance final provechoso para la claridad mental, y para que cada uno se conozca a sí mismo: si es simple ontólogo, si lleva por dentro genuino ímpetu metafísico, y de qué tipo.

JUAN DAVID GARCÍA BACCA

CONCEPTOS Y PROBLEMAS PROPIOS DE METAFISICA GENERAL

De la "Loeb Classical Library".

1. Boethius. Tractates and De Consolatione Philosophiae.
2. Cicero. De Finibus.
De Natura deorum, and Academica.
De Officiis.
De Republica, de Legibus.
De Senectute, De Amicitia, de Divinatione.
Tusculanae disputationes.
3. Lucretius.
4. St. Augustine. Confessions. 2 vol.
5. Seneca. Moral Essays. 3 vol.
Epistular morales, 3 vol.
6. Tertulian. Apologia, de Spectaculis.

Autores griegos

1. The apostolic Fathers. 2 vol.
2. Aristotle. Metaphysics. 2 vol.
The Art of Retic.
The Nicomachean Ethic.
Oeconomica and Magna Moralia.
The Physics. 2 vol.
Poetics. Longinus.
The Politics.
3. Atheneus. The Deipnosophists.
4. Clement of Alexandria.
5. Diogenes Laertius. 2 vol.
6. Epictetus. 2 vol.
7. Galen. On the natural faculties.
8. Hesiod and the Homeric Hymns.
9. Hippocrates and Héacleitus. 4 vol.
10. Marcus Aurelis.
11. Philo. 9 vol.
12. Philostratus and Eunapius. Lives of the sofists.
13. Plato. Obras completas, todo lo que haya salido.
14. Plutarch. The parallel lives. 11 vol.
Moralia. 14 vols.
15. St. Basil. The Letters.
16. St. John Damascene. Barlaam and Josaphat.
17. Sextus Empiricus. 3 vol.
18. Theofrastus.
19. Xenophon. Cyropedia. 2 vols.
Hellenica, Anabasis, Apology, Symposion.
Memorabilia, Oeconomivus.
Scripta minora.

J U A N D A V I D G A R C I A B A C C A

20. Aristoteles. De anima, etc.
Athenian constitution.
On the Motion of animals.
Organon.

21. Greek mathematical works. 2 vol.

De la Colección Guillaume Budé, Société d'Édition "*Les belles lettres*", 157 Boulevard Raspail.

Todo lo que se haya publicado de Platón, Aristóteles, Teofrasto, Lucrecio, Séneca, Cicerón, Bergson.

- Index Aristotelicus, de Bonitz.
- Lexicon Platonicum, de Ast.
- Fragmente der Vorsokratiker, Diels-Krantz.
- Obras completas de Hegel, Kant, Dilthey, Scheler, Hartmann, Natorp, Cassirer.
- Philosophisches Woerterbuch, de Eisler.