

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

# “¿Por qué motivo ‘ser del ente’?”

**HERIBERTO BOEDER**

TRADUCCIÓN Y NOTAS: MARTÍN ZUBIRÍA

MENDOZA - 1999

*Weshalb “Sein des Seienden”?*, en: **Philosophisches Jahrbuch** 78 (1971), p. 111 – 133.

La presente traducción se ofrece como una versión completamente nueva y, según creemos, mucho más precisa y ajustada al original que la publicada por nosotros en **Philosophia** 46 – 47 (1986) p. 9 – 37.

Todos los artículos citados son obra del autor y han sido recogidos posteriormemnte, junto con otros trabajos suyos, en el siguiente volumen: H. Boeder, **Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze und Vortraege zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie** (El instrumento edificador de la historia. Artículos y conferencias sobre la filosofía griega y medieval), ed. G. Meier, Würzburg, 1994.

Editada para uso personal – Febrero de 1999

La “pregunta por el ser” – tal es la pregunta de Heidegger; y ha seguido siéndolo; no en última instancia debido a la doble respuesta que le antepone: la pregunta por el ser es, por un lado, la pregunta unitaria y continua de toda metafísica, y ello, en cuanto pregunta por el ser del ente; por otro, no ha sido formulada jamás por esta metafísica, y ello, en cuanto pregunta por la verdad del ser. Puesto que en toda metafísica la pregunta por el ser se mantuvo orientada hacia el ente, ha de preguntarse en lo venidero por lo que en ella permaneció olvidado: “¿Qué es el ser? Él es él mismo. Llegar a saber esto y decirlo – he ahí lo que debe aprender el pensamiento venidero.”<sup>1</sup>

Esta pregunta por el ser se levanta – desde hace ya tiempo, un tiempo sorprendentemente largo – como un desafío. Un desafío, y sigue siéndolo, para “el pensamiento venidero”. ¿En qué futuro? En uno que se determina según la duplicidad mencionada, en el sentido de la pregunta por el ser. Pero, ¿por qué motivo no es ésta, íntegra y cabalmente, una pregunta del presente y una demanda al pensamiento actual? ¿No hay que llegar siempre de nuevo, y por ende “ahora”, a saberlo y decirlo todo? ¿No ha de provocar vacilación una exigencia planteada al pensamiento venidero? Vacilación ante la sospecha de que para un “pensador” el pensamiento venidero, y sólo él, es lo absolutamente inviolable. ¿O es que no habría sido afectado, del modo más decisivo, por la destinación [‘Bestimmung’] de aquello que tiene que aprender?

¿O es que en el presente se concentra sólo lo repulsivo del pensar metafísico? Uno recuerda aquí los reiterados esbozos de la “filosofía del futuro” (Feuerbach, etc.) que manifiestamente vienen a coincidir con el rechazo de la tradición entera de la metafísica; por diferentes que tales intentos puedan ser. Pero semejante rechazo – en otra ocasión habrá que mostrar cómo el mismo obedece al modo en que ejerce su señorío el principio de la filosofía moderna – puede alcanzar a esa tradición en su totalidad sólo después de que Hegel hizo posible el concebirla en la unidad de una historia única. ¿Y qué queda de

---

1 M. Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, en: *Wegmarken*, Francfort <sup>2</sup>1978, p. 328

tal historia y de su unidad “mas allá” de su concepto?

Puesto que, por otra parte, Heidegger ha explicado el nombre de “metafísica” de un modo que sirve al rechazo del saber así designado, ese nombre se ha convertido ahora por doquier en un espantajo para el pensamiento. En rigor – y precisamente en vista de los afectados por el mismo – aquél se muestra como un cenotafio.

Pero no será necesario referirse aquí a la poca monta de ese nombre. Tanto menos, cuanto que sólo hemos de atenernos a lo que la “Metafísica” da a conocer en su historia, expresamente, como su cosa propia. Al respecto, en la *Introducción a “Qué es metafísica”*, se dice lo siguiente: “Ella piensa el ente en su totalidad y habla del ser. Nombra el ser y se refiere al ente en cuanto ente. El enunciar de la metafísica se mueve desde el comienzo de ésta y hasta la consumación de la misma, de manera extraña, en una confusión general de ente y ser.”<sup>2</sup>

Evidentemente no se trata aquí de la mera aparición de la palabra “ser” en textos filosóficos, ni tampoco de una descripción del significado y de los diversos usos de esta palabra y ni siquiera, por último, del análisis lógico del “es” y de sus modalidades. En lugar de ello se trata de la pregunta por el ser del ente en cuanto “pregunta rectora de la filosofía”<sup>3</sup>, esto es, se trata de una cosa a la que la filosofía se refiere por doquier y expresamente como a lo suyo propio. A eso precisamente, a lo que en tal caso se ha dicho de manera expresa, habrá de prestársele atención en lo que sigue.

---

2 M. Heidegger, *Einleitung zur “Was ist Metaphysik”*, en: **Wegmarken**, ed. cit., p. 365

3 M. Heidegger, **Nietzsche**, Pfullingen, 1961, vol. I, p. 80

## I

¿Por qué motivo “ser del ente”? Cómo viene la filosofía a considerar el “ser del ente”, y ello de tal modo que el hecho de destacar el ser respecto del ente resulta esencial para la exposición de su propio saber. ¿Pero es que tiene que venir a ello? ¿No comienza, necesariamente, como consideración del ser del ente? Heidegger sabe que, aun cuando la tradición pueda ser algo incierta, ya Anaximandro tuvo que hablar del ente y miró hacia el ser del mismo. En Parménides no parece posible duda alguna; allí se lo dice de manera explícita; repetidas veces cita Heidegger estas palabras como la más pura expresión de lo digno de ser pensado en nuestra tradición filosófica entera: “Es pues ser” [ἔστω γὰρ ε νοῦ].<sup>4</sup> ¿Y Platón? ¿Es que hace falta aquí pregunta alguna, en vista de la “lucha con los gigantes por el ser”?<sup>5</sup> Pero ejemplar para toda metafísica es la de Aristóteles y precisamente con el giro que designa la cosa propia de la misma: “el ente en cuanto el ente”; la interpolación que hace Heidegger de un segundo “el” refuerza su convicción de que aquí hay que pensar el ser que hace de cada ente un ente.

Y sin embargo, la historia de la filosofía primera, la crisis de sus principios, permite replicar con otra pregunta: ¿Son las cosas así? ¿Es eso lo dicho? Ni son las cosas así ni es eso lo dicho. Sin entrar ahora en la filosofía más antigua<sup>6</sup> limitémonos a examinar en lo que sigue el testimonio de Aristóteles, puesto que el mismo es de una importancia inmediata para la ulterior respuesta de la pregunta formulada al comienzo.

“Hay una ciencia que considera el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo”.<sup>7</sup> Esta ciencia es la filosofía primera; la primera frente a las otras ciencias, en particular frente a la filosofía segunda, que considera el ente que se halla en movimiento y que tiene su fundamento en sí mismo.

Considerar el ente sólo en cuanto es ente; en esta expresión suele verse expresada la tarea propia de una “ontología”. Que ésta sólo aparezca, al menos en cuanto al nombre,

4 D. – K., B 6, 1

5 Sph. 246 A 5

6 Cf. “Der Ursprung der ‘Dialektik’ in der Theorie des ‘Seienden’”, en: *Studium Generale* 21 (1968) p 184 – 202; “Zu Platons eigener Sache”, en: *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1968) págs. 37 – 66.

7 1003 a 21

hacia finales del siglo XVI, es menos curioso que, también en cuanto a su contenido, proceda del modo de pensar de la filosofía escolar, permanezca limitada al ámbito de ésta y haya sido rechazada en todas partes cada vez que entró en contacto con los promotores de la filosofía moderna.

¿Es acaso una exterioridad baladí el hecho de que Aristóteles no llame “ontología” a su teoría del ente en cuanto ente? En modo alguno, puesto que le dio a esta teoría, de manera expresa, un nombre. Ella es, para él, la ciencia “teológica”;<sup>8</sup> teológica en el doble sentido de que es, principalísimamente, propia de un dios, y de que trata de lo que es divino.<sup>9</sup>

¿En qué medida considera pues, esta misma ciencia de la que hablamos, el ente en cuanto ente?<sup>10</sup> ¿Acaso considera primero lo uno y después lo otro; por una parte el ente y por otra lo divino? ¿Se divide la filosofía primera en ontología y teología? Sea cual fuere el modo en que se determine la copertenencia de lo así diferenciado, en la medida en que con Heidegger se procura avistar un origen unitario del carácter “onto-teológico” de la metafísica, hay algo que permanece inamovible: “la metafísica representa la entidad del ente de dos modos: primero el todo del ente en cuanto tal, en el sentido de sus trazos más universales; pero, al mismo tiempo, el todo del ente en cuanto tal, en el sentido del ente supremo y por ende divino”.<sup>11</sup>

Aquí conviene retener lo siguiente: Aristóteles mismo no destaca semejante duplicidad en la cosa o en el modo de considerar propio de la filosofía primera. Por el contrario, atiende constantemente y expresamente a su unicidad.<sup>12</sup> Si bien es cierto que esto no obsta para que la duplicidad de su propia teoría le pasase inadvertida, mueve al menos a distinguir entre la interpretación y lo que Aristóteles mismo dijo e impone una cierta cautela ante la costumbre de destacar una “ontología” cabe la “ciencia teológica” aristotélica.

¿Qué lugar tendría una ontología dentro del conjunto de las ciencias aristotélicas? A todas luces habría que buscarla entre las teoréticas, cabe la física y la matemática. Pero ¿podría valer en absoluto como ciencia propia, si considera “el todo del ente en cuanto tal en el sentido de sus trazos más universales”? ¿Y acaso también la teología se forja una representación de la entidad del ente? Sería, en efecto, meramente representativa, al igual que esa ontología, si estuviese orientada hacia un universal semejante, a saber, el de la mencionada “entidad”.

Aristóteles da a entender lo siguiente: la filosofía primera considera el ente en cuanto tal “en relación con el todo”,<sup>13</sup> la universalidad mentada en ese giro tiene su

8 1026 a 19

9 983 a 5

10 1026 a 31

11 M. Heidegger, Introducción a “¿Qué es metafísica?”, en: *Wegmarken*, ed. cit., p. 373

12 1003 b 13; cf. 87 a 38

13 1003 a 23 y 1005 a 33

sentido sólo a partir del carácter de principio y fundamento, propio del ente del que se ocupa la teología; ésta es filosofía primera en cuanto trata de lo primero, y sólo por tal motivo trata del ente en cuanto tal en relación con el todo; pues la naturaleza primera es primera no sólo en la medida en que no hay nada “anterior” a ella, sino, de igual modo, en la medida en que es primera respecto de todas las otras.<sup>14</sup>

Aristóteles no conoce ontología alguna porque tampoco conoce una ciencia propia acerca de los “trazos más universales” del ente. Su decisión es inequívoca: si la filosofía primera no pudiese ser teología, tendría que ser “física”.<sup>15</sup> Para una ontología no hay aquí lugar alguno, al par que nada impide, según resulta manifiesto, que la filosofía escolar, indiferente frente a esa teología y esa física, represente al ente en cuanto tal según sus trazos más universales. Este representar [‘Vorstellen’] sólo llega, en efecto, a convertirse en una ciencia, cuando se entrega al análisis del lenguaje, cuando describe y compara el uso filosófico y el cotidiano de “ser” o bien de “es”.

Ya el vínculo interno de las tres ciencias teoréticas de Aristóteles permite advertir que no pueden aumentarse en una más, y menos aún en una ontología fundamental para las tres. En una gradación manifiesta Aristóteles menciona sólo: matemática, física, teología. Y vuelve inteligible esa gradación a partir de la constitución del ente respectivo en cuanto tal. En tal sentido son dos, y sólo dos, juntamente con sus respectivos opuestos, los momentos decisivos; de ellos se desprende también la integridad de la articulación de las ciencias teoréticas.

El primer vínculo posible de las determinaciones fundamentales del ente en cuanto tal sería este: no separado y sólo en movimiento. Pero algo semejante no es mencionado en modo alguno, puesto que, al igual que lo “accidental”, cae fuera del ámbito de una ciencia. El primer grado de la teoría es la matemática; ésta se ocupa del ente que - con alguna salvedad - tampoco existe separado, pero es “inmóvil”; satisface así lo que se pide del objeto de una ciencia teorética: el ser “por necesidad”, porque sus “principios” o fundamentos no pueden comportarse de otra manera, de suerte que permanecen siempre iguales a sí mismos.

Pero las ciencias matemáticas captan el ente en cuanto ente sólo en algo “accidental”, que abstraen y aíslan del ente.<sup>16</sup> Lo que no existe sólo “en el pensamiento”, sino separado de suyo, y se halla al mismo tiempo de suyo en movimiento, es la cosa propia de la “física”. Y la cosa propia de la teología es de tal índole que existe de manera separada, al par que, no sólo “en el pensamiento”,<sup>17</sup> sino de suyo, en inmóvil.

La teoría del ente en cuanto ente se despliega hasta alcanzar su integridad en virtud de las diferentes posibilidades de atribuir, o no, al ente, la existencia separada y el movimiento. Sin embargo estos dos aspectos no determinan sólo la articulación de

14 1026 a 29

15 1026 a 27

16 1003 a 25, cf. 193 b 34

17 193 b 34

las ciencias teóricas; de acuerdo con ellos se determina también el orden jerárquico imperante entre las mismas. Este se atiene manifiestamente a un Primero que existe separadamente y es ajeno a toda suerte de movimiento.

Si estas dos determinaciones no se toman por algo evidente o ganado de algún modo a los “fenómenos”, hay que preguntarse: ¿por qué lo Primero se encuentra caracterizado precisamente por ambas? ¿Por qué precisamente estos dos aspectos son los que en su relación cambiante proporcionan el esquema de toda la teoría del ente?

En este punto conviene recordar: ¿cómo es que Aristóteles, después de todo, llega a considerar el ente en cuanto ente como la cosa propia de la primera ciencia teórica? Porque - tal como él mismo lo ve - al dar un nuevo impulso al movimiento de la filosofía que llegó hasta él, pregunta por los primeros principios y causas del ente o, para decirlo con mayor brevedad, por lo primero del ente. Pero cómo ¿del ente? ¿Acaso eso sería lo mismo que: de las cosas, o de los fenómenos, o de lo que quiera nombrarse de cuanto existe inmediatamente a la mano? ¿Era para Aristóteles esta casa o este arbusto, ya de suyo, esto es, sin una decisión filosófica, un “ente”?

Para poder hablar de esta casa, de este arbusto como de un “ente” haría falta una prolija explicación y ello justamente por el hecho de que la filosofía jamás había hablado del ente de un modo vago, sino con toda precisión; y a causa de tal precisión tendría que probarse y mostrarse expresamente que “ente”, por un lado, y cosas tales como esta casa y este arbusto, por otro, pueden vincularse entre sí.

La filosofía había hablado del ente con tanto mayor precisión cuanto que, en rigor, sólo en la crítica de su tema primigenio - el todo y lo primero dentro del mismo - halló la ocasión para hablar del ente. Parménides mostró: lo que hay que inteligir es única y exclusivamente el ente, esto es, la disyunción entre “cómo es” y “cómo no es”. Por el único camino transitable, el “camino del inquirir”, el camino “cómo es”, impugnó Parménides la posibilidad de vincular el antiguo tema con el ente; y en estos términos resumió lo que lo diferencia: “la Moira lo ató para que fuese íntegro e inmóvil”.<sup>18</sup>

No es necesario repetir aquí la historia de las consecuencias que acarrearón tales palabras<sup>19</sup>. Tampoco es este el lugar para desarrollar la conexión interna de esas dos determinaciones con aquel antiguo tema de la filosofía. Ahora sólo cabe relacionarlas con la teoría aristotélica del ente en cuanto ente.

Pero, ¿cómo se explica el “existir separado” frente al “ser de modo íntegro”? En la filosofía inmediatamente posterior a Parménides, el ente es reinterpretado como “todo”; y también las partes constitutivas de ese todo pasan a valer luego como “ente”, en cuanto son en sí unitarias, indiferenciables en sí mismas y mantienen la identidad de su condición propia en todo cuanto surge y desaparece; así entendido, el ente es algo

18 B 8, 37 s.

19 Cf. “Parmenides und der Verfall des kosmologischen Wissens”, en: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966), págs. 30 - 77.

siempre separado de lo otro que él, en virtud de su determinación particular.

Con lo que permanece igual a sí y difiere de otro que también permanece igual a sí y es en sí unitario – tal como los “elementos” empedocleicos – no se alcanza todavía lo propio de la determinación aristotélica. Para la teoría del ente es esencial el tránsito por la así llamada sofística y por la dialéctica, la discusión de su significado para una “sabiduría humana”, de su pertenencia al *λόγος* y de su relación con la diferencia que media entre opinión y saber.

Algo no existe separadamente por el solo hecho de poder referirse a él mediante el lenguaje; también debe existir en sentido primario, lo cual significa que existe no sólo porque depende de otro o porque se encuentra en otro. En relación con el mismo hay que poder decir e inteligir lo siguiente: existe sin necesidad de remitirse a otro diferente a él.

La teoría aristotélica del ente – vale decir, la que se despliega en las ciencias teoréticas – se articula y ordena en relación a un ente primero que, en cuanto primero, se caracteriza por existir por sí y por ser inmóvil. ¿Por qué motivo pues habría que referirse a este Primero como al “ser del ente”, cuando manifiestamente se trata de un ente determinado? Sus determinaciones permiten advertir que la filosofía primera aristotélica, esto es, la teología, permanece vinculada a la teoría “inicial” del ente: la parmenídea.

Y sin embargo, esa teoría no quiso ser entendida como teología; ese ente no era primero respecto de otro alguno; era único. No admitía en modo alguno que se lo vinculase con aquello que, aunque tan solo en parte, dejase insatisfecha la determinación de ser íntegro o bien unitario, e inmóvil. Para ciencias, del género que fuesen, no había allí lugar alguno; tampoco para consideración alguna de lo “anterior” (fundamentos o causas) o de lo primero; y así resultaba también innecesaria una teoría del ente “en cuanto ente”. ¿Pero no es precisamente este giro aristotélico el que da lugar a que se hable del “ser” del ente?

¿Cómo se llega a un giro semejante en la historia de la teoría del ente? Aquí sólo es posible dirigir una breve mirada retrospectiva. El golpe decisivo contra la teoría parmenídea del ente no proviene de los intentos por salvar la antigua teoría del “todo”, sino de la así llamada sofística. ¿En qué medida? Parménides había rechazado como “opiniones de los mortales” el saber heredado, en la medida en que, además de mostrar su incompatibilidad con la naturaleza propia de la intelección (*νόησις*), también supo poner al descubierto el fundamento insostenible del prestigio del que ese saber había gozado hasta entonces.

Ante ello se levanta la réplica de Protágoras, según la cual, para los hombres sólo tiene importancia la “verdad” de las opiniones y esto, ante todo, respecto de aquello que resulta de ser, de suyo, la cosa propia de la opinión: las valoraciones que presiden el obrar humano. Allí no se da la simple oposición entre conocimiento e ignorancia, sino entre el conocimiento mejor y el peor; la superioridad del primero resulta evidente en la fuerza

persuasiva con que se presenta. “Cómo es” o el “ente” es – ahora – lo que persuade en la contienda de las opiniones entre sí.

Pero el rechazo sofisticado de la teoría eleática del ente se consume sólo cuando se hace ver que a la misma le ocurre lo que a las opiniones en la dialéctica zenoniana. Gorgias muestra cómo tal teoría no es otra cosa que una opinión; más aún, que es una opinión insostenible, privada de todo valor persuasivo. La crítica, en este caso, se lleva a cabo según la manera eleática, sólo en virtud de la fuerza del *λόγος* y, de intento, en orden a lo propio de su naturaleza, pues el argumento avanza desde la imposibilidad de entender el ente y llega hasta la imposibilidad de aclararlo en el decir.

El ente, en su singularidad frente a la multiplicidad de lo que es materia de opinión, aparece ahora, por un lado, como palabra huera, y su intelección, por otro, como vacía y superflua. ¿Cómo se llega, desde tal situación, otra vez a una teoría del ente? En la meditación sobre el arte sofisticado de quebrar opiniones – llevándolas a la contradicción - y de generar otras nuevas – tornando lo que sólo acaso es verdadero en algo verosímil, y esto, a su vez, en algo completamente verosímil, por ejemplo mediante la exposición “mítica”. Esta meditación se atiende a las opiniones en cuanto algo que puede ser influenciado y producido; se atiende al carácter cognitivo del arte correspondiente, a su causar, a la legitimación del conocimiento en la obra.

La división platónica del “ente” en visible e invisible<sup>20</sup> surge de la división de la fuerza de persuasión, operada en vista del arte sofisticado: persuadir a partir de un conocimiento real y persuadir sin saber. No como si Platón quisiera rechazar la “sabiduría humana”, al modo de Parménides. Para él se trata, por el contrario, de vincular la opinión con un saber desde el cual pueda justificarse como cierta.

No hay aquí ninguna nueva teoría del ente que se ocupase sólo “del” ente. Ahora el ente se encuentra esencialmente referido a la distinción entre opinión y “ciencia” y, en tal sentido, al propósito de la mediación entre ambas. La teoría platónica es, incluso en la obra tardía, una “sabiduría humana” por obra de la cual la vida debe alcanzar la determinación del Bien; Platón quiere que al *Timeo* se lo entienda como un eslabón entre la *República* y el *Critias*.

El vínculo entre opinión y saber, atestiguado originariamente por las “artes”, exige una división del ente que distinga entre el que es “de algún modo” y el “verdadero”. Esto obliga a una contienda con la tesis eleática acerca de la relación excluyente entre ente y no-ente, y el resultado de la misma es que también el no-ente “es”, a saber, en la relación con el ente; “es” como lo otro, respecto de lo que para sí permanece siempre igual y en relación con lo cual se halla o más cerca o menos cerca, a lo largo de toda una escala donde tiene lugar la mediación del entender.

El vínculo causal entre lo que es materia de opinión y lo que es materia de intelección o de saber impone no sólo la mencionada división del ente, sino también la

posibilidad diferenciada de referirse al ente que es “en verdad”; y esto, ya por los cambios que experimenta el punto de vista de las valoraciones que se imponen en las opiniones y que incluso pueden contradecirse entre sí. Precisamente por eso, porque el ente que es “en verdad” tiene que diferenciarse según el “qué” particular de las opiniones – éstas juzgan acerca de la valentía, la habilidad, la utilidad y otras cosas por el estilo -, Platón no puede ver en el ente lo Primero frente a ese múltiple “qué”; lo Primero, en cuanto uno y absolutamente unitario, tiene que encontrarse “más allá” del ente. Y a él hay que referirse como al “Bien”, puesto que la fundamentación que aquí se busca por doquier no ha de limitarse a tornar comprensible por qué un algo determinado es tal como es, sino: por qué es bueno que sea tal como es; una fundamentación que, además, es inteligible por sí misma, habida cuenta de que cuanto ha de juzgarse tiene que haber surgido, o bien tiene que surgir, del conocimiento mismo. Pertenece al modo en que se plantea este problema el hecho de que Platón enmarque la teoría del ente en una indagación acerca de lo Primero, acerca de un principio que, en cuanto “uno”, se halla, al igual que el ente, en relación con lo otro que él, a saber, con “la díada que no admite determinación”. Que ambos principios no pueden ser interpretados como el “ser” del ente –ni aisladamente, ni tampoco en su relación mutua-, esto es algo que no requiere, por cierto, una explicación más detallada.

¿Pero qué sucede entonces con el ente “en cuanto ente” en la filosofía primera aristotélica? El giro “en cuanto ente” recuerda, de modo manifiesto, que también otras ciencias, que todas las ciencias tienen que ver con el ente. ¿Cómo “ciencias”? Por cierto que también Platón conoce un saber diferenciado según su respectivo “qué” y diferenciado, además, según su respectiva “precisión”. ¿Pero esa diversidad, es ya la de las ciencias?

Las ciencias, tal como Aristóteles las presenta, están caracterizadas no sólo por una región propia de entes en cada caso, sino por su respectivo principio en fundamentos y causas que no pueden derivarse de otros más altos. Cada ciencia trata de un género de ente que le es propio; pero puesto que el ente mismo y lo uno carecen de universalidad genérica, tampoco puede haber una sola ciencia.

Es de fundamental importancia para esta concepción separar la “dialéctica” de la ciencia, esto es, distinguir entre la justificación de una opinión y la fundamentación científica o la prueba. El análisis de la “lógica” inherente a la ciencia acaba con el “tentar”<sup>21</sup> que caracteriza la mediación dialéctica entre saber y opinión. A la lógica de las opiniones se la desarrolla como “Tópica”, de modo que la argumentación sofística acaba por hallarse sin sustento; así deja de ser una amenaza, tanto para la teoría del ente como para las ciencias.

La definición aristotélica de la ciencia abre la posibilidad de liberar completamente el “qué” del ente, de la ligadura con las valoraciones características de las opiniones, para buscarlo en toda la diversidad de cuanto se determina en orden a esa pregunta y

---

21 1004 b 25

se ve reclamado por ella. Ese inquirir alcanza siempre un universal de mayor o menor universalidad; es así como se manifiestan familias o géneros cerrados de entes; cerrados en función de la pertenencia a determinados principios que no es posible reducir a otros. Pero lo que puede valer como principio está determinado de antemano por el carácter propio de la ciencia en cuanto tal.

¿Acaso al desligar el saber de su [anterior] relación esencial con las opiniones humanas queda cancelada también su relación con el “Bien”, con las valoraciones en el campo de la conducta humana? De ningún modo, y esto tiene su importancia en lo que atañe al carácter propio de la filosofía primera. ¿En qué medida?

Tómese como punto de partida el orden aristotélico de las ciencias. Estas se ordenan, en perfecta consonancia con la naturaleza propia de la ciencia, según el vínculo respectivo entre el “principio” y el ente. En cuanto éste tiene el principio en sí mismo, el saber correspondiente es “teorético”; si su principio procede del conocimiento privativo de un ente de otra naturaleza o, más precisamente, del hombre, entonces el saber correspondiente es, o bien “poiético” – en tanto su cosa propia llega a cobrar una presencia independiente de quien la produce -, o bien “práctico” – en tanto alguien prefiere, entre otros posibles, un obrar determinado en cuanto tal.<sup>22</sup> Considerado el vínculo del principio con el ente, la cosa propia de las ciencias prácticas ocupa, dentro de un orden jerárquico, el plano inferior.

Ello no obstante y vista como una posibilidad del obrar humano, también la ciencia teorética se vuelve objeto de consideración dentro del ámbito de la ciencia práctica y, más precisamente, allí donde se examina la cuestión acerca de cuál es el género de obrar que – en orden a la vida humana en su totalidad – ha de preferirse a cualquier otro. Si en tal caso la teoría se manifiesta como lo óptimo, esto no descansa en aquella primacía general de su cosa propia que sólo fundamenta, en efecto, la superioridad de la teoría como ciencia frente a las ciencias poiéticas y prácticas. Se trata, antes bien, de la teoría como actividad humana, cuya preeminencia obedece sólo a la valoración de la teoría como una actividad que es también divina. Pero la teoría sólo se acredita como tal por vía de una ciencia relacionada con algo que, en cuanto a su naturaleza propia, es “mucho más divino” que el hombre.<sup>23</sup>

La excelencia de la teoría frente a otras orientaciones de la vida humana depende de la posibilidad de una teología, de una ciencia teorética que se ocupe del “género dignísimo” respecto de todo ente que posea el principio, el fundamento de su presencia, en sí mismo.<sup>24</sup> La teología aristotélica lleva a su perfección la teoría platónica del Bien en tanto le confiere la seguridad de una ciencia teorética. Incluso esta misma procedencia apenas si permite esperar que Aristóteles admita ver la filosofía primera entendida como

22 1025 b 21

23 1141 a 34

24 1026 a 21; cf. 983 a 5

ontología.

Pero es indiscutible, sin embargo, que precisamente para esta teología la consideración del ente en cuanto ente resulta inexcusable. Otra vez: ¿por qué motivo “en cuanto ente”? Se advierte de inmediato que lo que aquí se persigue es destacar un modo de considerar el ente distinto del de la matemática y la física. Éstas no consideran el ente según aquellas dos determinaciones que – como se dijo – le pertenecen desde la aparición inicial de la teoría del ente. A la luz de ambas, el ente de las matemáticas se vuelve, por así decir, un asunto secundario para Aristóteles; con mayor razón después de haberlo privado de su significación mediadora (Platón), y ello en virtud de la liberación del “qué” del ente, de la que algo se dijo más arriba.

Las ciencias “físicas” tienen esto en común con la teología, conviene a saber, que consideran el ente en tanto existe separado en su respectivo “qué”. Y se diferencian de ella porque lo consideran en cuanto está en movimiento; de allí que, considerarlo “en cuanto ente” significase considerarlo en cuanto, de suyo, carece de movimiento. Pero el hecho de que exista o no en movimiento también implica una diferencia en cuanto al modo de existir separado.

Si la filosofía primera de Aristóteles es entendida como ontología, entonces ha de mantenerse, fuera de toda duda, como un apéndice de la “física”, y entonces ya también ésta es “ontológica”. Tal confusión se ha visto estimulada, y no en último lugar, por la teología racional que vino más tarde, en la medida en que ésta – aquí es oportuno mencionar la *Summa contra gentiles* de Santo Tomás – le dio especial cabida, entre las pruebas de la existencia de Dios, a aquella amplia reflexión con que Aristóteles, en el remate ya de su física, condujo el saber hacia un motor inmóvil. Surge así la impresión de un supuesto tránsito desde esta ciencia a la teología, más aún cuando la misma “prueba”, bien que abreviada, vuelve a presentarse, según parece, en lo que comúnmente se designa como la teología aristotélica (Met. XII). El hecho de que Aristóteles, al ocuparse en la física del inmóvil moviente no hable de “Dios” o de “lo divino” parece no haber sido digno de consideración.

Aquí debe advertirse lo siguiente: la filosofía primera aristotélica no es teología porque Dios fuese su sujeto; “lo divino” y “Dios” aparecen en ella predicativamente, y, para decirlo de modo más preciso, en el despliegue de la consideración del ente en cuanto ente que, indudablemente, ya desde el comienzo y debido al carácter propio de la ciencia, está orientada hacia un Primero; no al ser del ente en el sentido de los trazos más universales del ente, sino a un ente determinado; tan determinado como el ente de las ciencias “físicas”; en rigor, más determinado aún que éste. ¿En qué medida?

El ente en cuanto ente: para comprender lo que esto significa hay que comenzar por tomar en consideración todo cuanto se nombra como siendo. En la medida en que ese considerar tiene un carácter científico debe procurar destacar de inmediato, ya dentro de ese diverso nombrar referido al ente, una especie de realidad primaria a la que se remita

lo restante nombrado como siendo, conviene a saber, el “qué”, en el hecho [‘Sachverhalt’, inglés: ‘matter of fact’] que se expone en cada caso.

Pero una ciencia no tiene que indicar solamente lo que para ella es lo primero, de lo cual se ocupa – aquí, de entre cuanto es nombrado como siendo, la esencia -, sino, de igual modo, lo que para ella vale como ya reconocido en toda consideración de la cosa: los así llamados ἄξιόματα.<sup>25</sup> Y eso, en este contexto, antes de la del ente en cuanto ente, no es sino el así llamado principio de contradicción. Este “primero” excluye lo que de manera imposible puede ser nombrado como siendo; es lo previamente reconocido en todo nombrar algo como siendo: el hecho que expone la forma del puro hecho<sup>26</sup>; obsérvese bien: se trata aquí de un primero que, él mismo, “es”; él mismo es el caso, y ello, de modo necesario; solamente en cuanto tal primero es un universal, no un universal abstracto, y además sólo referido a un decir que quiere hacer saber algo, exponer “cómo es”, abiertamente y no sólo mediante alusiones.

Al entrar en el tratamiento del ente en cuanto ente hay que señalar, en primer lugar, la autonomía y la posición de esta ciencia frente a todas las otras. Para ello es necesario saber qué significa “todas las otras”; ciencias que deben ser representadas en la integridad de su orden. Cómo – de esto se habló ya más arriba.

Considerar el ente en cuanto ente; he aquí que de algo no se dice otra cosa sino, “simplemente”: es. Los cuatro modos de ser del ente, según los cuales puede ser nombrado, tienen una procedencia que sólo es oscura si se supone que Aristóteles los obtuvo a partir de los “fenómenos”. Ya el hecho de la cuadruplicidad permite suponer una doble distinción; y es así como, en primer término, el ente en el sentido de lo accidental es considerado junto con la oposición de lo verdadero y lo falso; tal oposición es “lo otro respecto de” él;<sup>27</sup> ambos, el ente como accidental y la mencionada oposición, son exteriores al ente en tanto ha de existir de manera separada, pues ambos sólo son en relación con él: por un lado, en relación con el ente con el que se uno, o no, algo determinado; por otro, en relación con el ente con el que se vincula, o del cual se aparta, algo determinado por obra del pensamiento.

El ente en uno y otro sentido cae fuera del ámbito de la teoría del ente en cuanto ente. La exclusión responde tanto a la naturaleza de la ciencia misma como al fundamentar que le es propio.<sup>28</sup> “Fuera de ello” sólo queda entonces la distinción del ente en el sentido de las categorías y de la división según lo posible y lo real. De estos dos modos del ente, y sólo de estos, se ocupa la teoría del ente en cuanto ente.

No es necesario aquí, ni tampoco es posible, ofrecer tan siquiera un esbozo de la exposición correspondiente. En cuanto al propósito que nos mueve en esta ocasión, sólo

25 72 a 14; 1005 a 19

26 Cf. “Das Prinzip des Widerspruchs oder der Sachverhalt als Sachverhalt”, en: *Festschrift Eugen Fink*, La Haya, 1965, págs. 141 – 160.

27 1026 a 34

28 1027 b 33

importa una cosa: tener en claro que la indagación acerca del ente en cuanto ente pertenece a la filosofía primera, la cual considera un Primero que existe de manera separada y es inmóvil. El mismo Aristóteles lo recuerda más de una vez en el curso de su exposición. Tampoco en tal caso se trata de los trazos más universales del ente en cuanto tal.

¿Cómo existe el ente de la filosofía primera de manera separada? Es de esperar, por de pronto, que de otro modo que el ente de la física. También éste existe separadamente, por cierto, pero – y esto muestra el por qué de su movimiento, de su generación y de su naturaleza mudable – sólo como “compuesto”. La autonomía de la filosofía primera como teología depende de que pueda acreditarse la existencia de un ente que no sólo existe separadamente, sino que, además, existe como algo simple. Precisamente este algo simple es lo que Aristóteles pretende determinar mediante la dilucidación de aquello que, en el caso del compuesto, le confiere unidad al mismo.

¿Y qué se quiere decir cuando se afirma que el ente de la filosofía primera ha de ser inmóvil? Resulta evidente, en este contexto, que debe ser algo diferente del ente de la física; de modo que, precisamente por eso, en nada ayuda el tratar de orientarse por la doctrina del movimiento y sus respectivas especies, tal como la misma es expuesta por la física. La negación del movimiento tiene que referirse antes bien, en el ámbito de esta otra ciencia, y de manera expresa, al ente en cuanto ente, a su diferencia respecto del no-ente, a un “movimiento” que es tránsito hacia el ente; a partir de algo que puede ser, o bien tornarse, algo determinado.

La autonomía con que la teoría del ente en cuanto ente desarrolla ambas notas del ente primero se pone francamente de manifiesto al término de la exposición de la misma, precisamente allí donde el ente es visto, en un nuevo sentido, como lo verdadero y, más exactamente, no en la contraposición con lo falso, sino con la falta de conocimiento, con la ausencia de intelección.<sup>29</sup> Esta sección, con la que concluye el tratamiento del ente en cuanto ente dentro de la teología, no es apéndice alguno del examen relativo a los dos únicos modos de hablar del ente relevantes para la filosofía primera. Se trata, por el contrario, de la reducción de ambos a uno solo. ¿Y por qué motivo es ese modo el del ente en el sentido de lo verdadero?

No hay que olvidar, por de pronto, que, con ocasión del rechazo de la distinción de lo verdadero y lo falso como algo que no pertenece al campo de la ciencia del ente en cuanto ente, este paso ya fue anunciado, de modo que su lugar ha sido expresamente previsto desde un comienzo; evidentemente no era posible, o no era factible al menos, antes del esclarecimiento del sentido propio según el cual en ente primero existe en cuanto separado – como naturaleza simple – e inmóvil – como cabal y necesariamente real<sup>30</sup> –, ocuparse del sentido específico en que algo es verdadero.

La determinación del ente como determinación de lo verdadero puede y tiene

---

29 1051 a 34

30 1072 a 31

que retomarse una vez que la investigación acerca del ente “compuesto” y de su unidad ha esclarecido en qué sentido puede hablarse de un ente “simple”. De allí también que, en primer término, la distinción de lo verdadero y lo falso se despliega detenidamente en relación con el ser-compuesto para pasar luego al no-compuesto o simple. Desaparece aquí la exterioridad de lo verdadero, que – contrapuesto a lo falso – se halla en el entendimiento que une y separa. Y la realidad de lo simple se acredita como el inteligir mismo. Aquí la originariedad del estar presente se muestra en cuanto estar, de manera inmediata, junto con aquello que existe de modo simple y real.

La teoría del ente en cuanto ente conduce hasta esa realidad que es el inteligir propio de lo simple y hasta un no-ente que, en consecuencia, no es sino ausencia de intelección. Así consume esa teoría todo cuanto se requiere para el conocimiento de la naturaleza del ente primero. En ello, precisamente, tiene puesto su empeño, y no en un abstraer los trazos más universales del ente en cuanto tal.

La teoría del ente en cuanto ente no se aleja del ente para alcanzar el ser mismo, pues ella es y permanece cabel Esto, cabel ente que existe de modo inmediato. Tal inmediatez no se alcanza sólo allí donde el ente se manifiesta como la realidad del “tocar” en la intelección; la consideración comienza ya por aquello que existe de manera inmediata; sólo que se trata de otra inmediatez, conviene a saber, de aquella con que estamos familiarizados “desde antes”: la del percibir sensible. El ente al que se atiene la investigación no es designado como “fenómeno”, sino como lo perceptible mediante los sentidos y por lo tanto en vista de nuestra inmediatez respecto del él. Semejante inmediatez no existe – en todo caso para Aristóteles – en relación con un o con el “ser”, sino sólo con un ente determinado. Dentro de esta inmediatez respecto de él, la pregunta: “si hay tal cosa” [i.e., si ello existe] carece de sentido<sup>31</sup>.

Al ocuparse de aquello que para la percepción sensible existe de modo inmediato, Aristóteles pone al descubierto un percibir que es propio de la inteligencia; y conduce este percibir hacia la persuasión respecto de su posible autonomía. Pero al hacerlo queda pendiente todavía lo que Aristóteles también dejó pendiente en su introducción a la filosofía primera como teología: ¿existe una naturaleza separada e inmóvil? Y esto significa ahora, con mayor precisión: ¿existe una naturaleza que permanece cabe sí como cabe lo puramente racional? Esta pregunta no debe ser confundida con la otra, a saber, “si Dios existe”, tal como se plantea para la teología racional con Anselmo y Tomás de Aquino. Lo que Aristóteles, por de pronto, deja pendiente, se resuelve mediante el esclarecimiento progresivo de qué cosa deba ser una naturaleza semejante.

Como consecuencia de su pregunta por las primeras causas y fundamentos, la filosofía primera tiene que desarrollar en primer término, al ocuparse del ente en cuanto ente, aquellas determinaciones en virtud de las cuales un ente se manifiesta en sí mismo como algo primero para mostrar luego cómo una naturaleza, cuya realidad toda es la

actividad del inteligir de lo simple, es lo primero o el fundamento para todas las otras naturalezas. Solamente en cuanto tal fundamento se vuelve para nosotros un “esto” determinado.

En la expresión “para todas las otras naturalezas” el significado de la palabra “todas” se ve restringido aquí al ente de la “física”, puesto que éste posee la ventaja de existir de manera separada y de tener en sí mismo el fundamento de su mostrarse, siempre sujeto a mudanza. Pero si sus diversos fundamentos no pueden reducirse a uno de máxima universalidad – y un universal semejante no podría ser en ningún caso un Esto determinado –, ¿cómo puede hablarse entonces de un Primero respecto de ese todo?

Resulta obvio que debe dejarse de lado el hecho de que haga subsistir a todas y cada una de las cosas o de que les confiera la determinación de su género particular. Tiene que referirse, antes bien, a aquel movimiento que mantiene la marcha del causar natural; y ese es el movimiento de mayor perfección, a saber, la revolución incesante del cielo. ¿Pero cómo mueve allí lo Primero? No, por cierto, según el modo de las causas naturales.

Lo Primero de la filosofía primera no puede fundamentar otra cosa que lo que él mismo es: la presencia cabe lo simple que él mismo es; cabe sí como cabe lo óptimo. ¿Cómo es eso de “lo óptimo”? ¿De dónde el Bien? ¿De dónde el valorar? El estar presente de la razón cabe algo o, más brevemente, el inteligir, es un obrar. Muestra en efecto la índole del obrar, el preferir lo uno en lugar de lo otro. Donde la razón no es servicial, donde es libre para hallarse, o no, cabe algo – cabe lo uno en lugar de cabe lo otro –, muestra entonces lo que prefiere. El inteligir, por último, se confiere a sí mismo la preeminencia frente al no inteligir; prefiere lo verdadero en el sentido antes indicado. Plenamente feliz es aquella naturaleza que se sabe constantemente libre para estar cabe sí y que ha de permanecer cabe sí misma como cabe lo óptimo entre todo. La inteligencia así “separada” e “inmóvil” ha de ser llamada, en primerísimo lugar, “divina” y “Dios”; él mueve, en virtud de su naturaleza, el apetecer de toda otra inteligencia y tal mover se vuelve visible, para Aristóteles, en el curso de los astros.

¿Se encuentra aquí representado el “ser del ente”? La pregunta por él, ¿es la pregunta directriz de toda metafísica? La filosofía primera aristotélica no se sabe conducida por tal pregunta. ¿Y qué ocurre con esa misma filosofía en vista de la pregunta fundamental de toda metafísica, si es que la misma reza como sigue: por qué es, en última instancia, ente y no, antes bien, nada? ¿Qué sentido podría tener esta pregunta para Aristóteles? ¿Responde aquel fundamento, al que él reconoce como Dios, una pregunta semejante? ¿Cómo podría resultarle comprensible que todo, y tanto más el ente perfecto, pudiese también no ser? ¿Cómo, si es un ente con la determinación que Aristóteles ha expuesto?

## II

Sucede, sin embargo, que la filosofía primera ha hablado, en efecto, del ser del ente. Ella conoce, asimismo, eso que Heidegger designa como la pregunta directriz e incluso lo que él designa como la pregunta fundamental de la metafísica. ¿Y cómo llegó a esto la filosofía primera? Tal fue la pregunta que formuláramos al comienzo y que, en vista de la respuesta heideggeriana a la pregunta “¿qué es metafísica?”, parece verse necesitada de una explicación a fin de poder mostrar que – y además, por qué motivo – sólo después de Aristóteles ella, la filosofía, se ve en el trance de tener que hablar del “ser del ente”.

Ello acaece en la fase que, en lo esencial, está determinada por la concepción plotiniana del Principio. También en esta fase surge aquella interpretación de la filosofía primera aristotélica, según la cual ésta es, por un lado, ontología, y, por otro, teología. Aun cuando esta interpretación sólo se afiance por obra del despliegue de la “teología natural”, en particular merced al esquema expositivo de las *Metaphisicae Disputationes* de Suárez, ya Tomás de Aquino permite reconocer, con todo, una tendencia semejante.

En su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles observa: ‘eadem est scientia primi entis et entis communis’.<sup>32</sup> El ente en cuanto ente; se trata aquí del ‘ens commune’ y éste es incluso la cosa propia de esa ciencia, aun cuando con una cierta restricción: ‘Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem’.<sup>33</sup> Para comprender la alteración que ya aquí se perfila, hay que advertir que la así llamada metafísica ya no es en este caso la ciencia primera porque no puede seguir siendo la verdadera teología, desde que ese rango le corresponde a la ‘sacra doctrina’. Si bien es cierto que la metafísica ha de ser todavía “teológica”, aun cuando su ‘subiectum’ es el ‘ens commune’, pues ‘ens in quantum est ens habet causam ipsum Deum’,<sup>34</sup> el tratamiento de Dios como causa tiene aquí una significación restringida frente a su tratamiento en la verdadera teología, que ‘ipsas res divinas considerat propter seipsas, ut subiectum scientiae’.<sup>35</sup> A ella le compete el tratamiento del ‘principium subiecti’ de la

---

32 6, 1

33 praefatio

34 6, 3

35 Comm. in Boeth. *de trin.* 5, 4

metafísica.

La filosofía primera de Aristóteles se ve estrechada aquí en dirección hacia una “ontología”, habida cuenta de que el primer rango le corresponde a una teología para la cual “Dios” carece esencialmente de una significación predicativa, dado que lo considera, antes bien, como su ‘subiectum’. Esto sólo puede serlo en una ciencia cuyo fundamento es la exteriorización, la revelación del saber de Dios y, por ende, su propio manifestarse. Aun cuando tal manifestarse no es el de algo perteneciente al orden natural, permite, de todos modos, que se hable de él como del Dios determinado que es en virtud de su encarnación.

Puesto que este pensamiento no se limita a ser la exposición de la *Escritura*, puesto que, antes bien, adopta la forma de una doctrina y, más aún, la de una ciencia, resulta que la teología tomásica – aunque derivada, por vía de la Revelación, del saber de Dios -, tiene que comenzar por la pregunta de si Dios existe.<sup>36</sup> Que tal pregunta no tiene el mismo sentido que en la teología aristotélica y que tampoco puede ser respondida de la misma manera, a partir de una teoría del ente en cuanto ente, fue ya señalado.

Este Dios tampoco es “principio”, como (sí lo es) el Dios aristotélico; es, antes bien, creador y, en tal sentido, ‘causa universalis totius esse’.<sup>37</sup> Él es principio de tal modo que produce el ente ‘simul cum omnibus suis principiis’, y uno de estos principios es el ser. Pero Él no sólo produce el ser del ente; Él mismo es también el ser. Aquí parece confirmarse lo que decía Heidegger acerca de la confusión general de ser y ente en la metafísica. Pero se trata precisamente de eso, de un parecer.

Dios es el ser mismo; esto es para Tomás una proposición del saber revelado, esto es, divino; el mismo Tomás se apoya, en efecto, en el nombre que Dios se dio a sí mismo cuando Moisés le preguntó quién – no qué – era: ‘Ego sum qui sum’. Esta revelación domina ya la interpretación agustiniana del ente; véase al respecto, en particular el comentario al salmo 101.

Dios es ‘ipsum esse subsistens’. El ser designado por tal proposición debe ser cuidadosamente separado del ser en sentido del ‘principium formale’, constitutivo, junto con la ‘essentia’, de cada ente creado. Dios es el ser al modo de una hipóstasis, de una naturaleza autónoma.

En cuanto uno de los dos “principios formales” del ente, el ser es aquello ‘quo’ algo ‘est’, a diferencia del ‘quod ens est’. Una y otra vez ha querido atribuirse esta distinción, que más tarde se convirtió en la de ‘existentia’ y ‘essentia’, a Aristóteles. Tales intentos ocultan lo decisivo, a saber, la diferencia en cuanto al Principio. Son característicos del modo de ver de una “ontología” que se mantiene indiferente ante lo Primero de la

36 Cf. “Die ‘fünf Wege’ und das Princip der thomasischen Theologie”, en: *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), págs. 66 – 80.

37 S. Th. I 45, 4, 2

filosofía primera y sus crisis.

Aquella determinación tomásica de los dos principios formales del ente se refiere, ostensiblemente, al ente mismo en orden al proceso causal que lo genera. De modo que no reitera, en ningún caso, la distinción aristotélica de una “primera” y una “segunda” naturaleza. El punto de mira decisivo para aquélla es, antes bien, la creación; en relación con ésta, el ser es, por un lado, el “principium formale”, y creado, del ente – desde el espíritu hasta la “materia” – y además, en vista del crear mismo, un ‘principium’ separado de toda ‘essentia’, de la idea que lo precede en el saber del Creador; pero el ser, por otro lado, es el ser de este mismo Creador. Y ésta no es una diferencia de “aspectos” en una realidad única, sino que uno y otro ser están radicalmente separados en el sentido de la división del aquende y el allende.

Precisamente esa división trae consigo la única fluctuación que es dable observar aquí: ninguna confusión de ser y ente, sino una cierta fluctuación en cuanto al hablar de Dios como del ser mismo, y ello porque, a causa de la transcendencia, su cognoscibilidad se mantiene como algo problemático: es reconocible sólo como causa de lo de aquende; por el contrario ‘ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit’.<sup>38</sup> Por cierto que cuando Duns Scoto reclama que el ser sea desprendido de aquella división fundamental para poder entenderlo ‘univoce’, entonces queda expedito el tratamiento del mismo por parte de una ontología, para la cual pasa a ser un universal abstracto respecto de todo ente.

‘Deus est ipsum esse subsistens’; el añadido de ‘subsistens’ destaca ese ser frente a otro que es ‘inhaerens’. Hablar de un ‘inhaerere’ del ser carece de sentido para Aristóteles, pero no así para Tomás, dado que cada ente “tiene” su ser, y ello, porque le ha sido dado. Nuevamente debería resultar claro que el hecho de hablar del ser como de un ‘principium formale’ del ente debe concebirse, absolutamente, desde la doctrina de la creación. También esto debería provocar una cierta vacilación a la hora de querer encontrar en Aristóteles un ser del ente.

---

38 S. Th. I 13, 10, 5

### III

Se observó ya que el Principio de aquella fase de la filosofía primera, donde también Tomás de Aquino tiene su lugar, encontró su concepción decisiva en Plotino. La traducción del Uno plotiniano en el Dios que es su propio ser puede ser tan rica en consecuencias como se quiera pero no modifica nada en cuanto al Principio. Cuando Tomás dice, por ejemplo, ‘quod habet esse et non est esse est ens per participationem’,<sup>39</sup> realiza una transposición casi literal de la segunda tesis de los *Elementos de teología* de Proclo; transpuesta del Uno al Ser. El fundamento común es el pensamiento de la participación, el de tener el Uno, o bien el Ser, sin ser por eso ninguno de ellos. Así queda señalado el rumbo de la pregunta: cómo llega la filosofía a ocuparse del “ser del ente”.

Como hilo conductor del retroceso hacia Plotino puede escogerse una tesis del *liber de causis*, una obra que Tomás comentó en sus últimos años, al par que redactaba la *Summa Theologiae*.

Pero previamente hay algo que conviene recordar. En el tratado “De potentia Dei”<sup>40</sup> se dice, a propósito de la doctrina de la Creación, lo siguiente: ‘primus autem effectus est ipsum esse quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum’; y algo más todavía: ‘ipsum enim est comunissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus’.

La tesis correspondiente del *liber de causis* (4) reza “prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsam creatum aliud”.<sup>41</sup> En su interpretación Tomás recuerda a Dionisio Areopagita, y en efecto, el capítulo “sobre el ente” en *De divinis nominibus* ofrece una prolija explicación del mismo pensamiento. Aun cuando Tomás, a causa de la opinión entonces imperante, se veía impedido de relacionar a Dionisio con Proclo, reconoció sin embargo que el *liber de causis* se retrotrae de manera inmediata a la *Elementatio theologica* de Proclo.

En la traducción por él utilizada, la tesis (138) de Proclo que él mismo trae a colación reza como sigue: ‘Omnium participantium divina proprietate et deificatorum primum

39 S. Th. I 3, 4

40 qu. 3, n. 4

41 pág. 26, ed. Saffrey

est et supremum ens.’ Por cierto que la coincidencia entre ambas tesis sólo resulta ostensible a partir de la fundamentación que Proclo da de la suya. Sin entrar ahora en esta materia, resulta oportuno destacar sólo la diferencia entre ambas: el *liber de causis* habla de “cosas creadas” y de “ser”; Proclo, en cambio, sólo de naturalezas participantes y del ente como de lo primero entre ellas.

Cuando Tomás habla del ser como del primer efecto del Creador hay que advertir, tras esas palabras, que este Creador mismo es el ser, a saber, el ser suyo, el que sólo a él le pertenece. Cuando el autor, o el traductor al menos, del *liber de causis* también habla del ser como de lo primeramente creado, piensa, al hacerlo, en un Creador que no “es”, porque lo Uno y el Bien se hallan “más allá de lo que es”. Cuando Proclo afirma del ente que es lo primero y supremo, no lo dice en relación con lo creado, sino con aquello que está determinado por su participación en la divinidad. Participación que, si no está caracterizada por un crear de la nada, si lo está, en cambio, por un surgir de la nada, aun cuando con este último término no se piense en lo absolutamente negativo, sino en el Uno del más allá respecto de todo ente.

¿Qué quiere decir todo esto? ¿Qué decisión fundamental opera aquí contra la filosofía griega? Al comienzo del segundo tratado de la *Enéada* V pregunta Plotino: ¿cómo es compatible el surgir de todo desde el Uno con la simplicidad de este Uno? “Pues porque nada estaba en él, por eso todo procede de él.” Una argumentación sorprendente, no menos que la que le sigue: “y para que el ente sea, por eso él mismo no es ente.”

Previamente había hablado del Uno simple, cuya simplicidad fue expresamente subrayada mediante la indicación de que en él no se muestra duplicación o dualidad alguna de nada y bajo ningún aspecto. Por eso es imposible que todo se encuentre en él; tiene que estar fuera. Pero, ¿cómo? Como exteriorización y modalidad del Uno, esto es, como unidad de una multiplicidad y, visto en relación con lo primero de entre todo cuanto difiere de él – del Uno mismo –, como unidad, como identidad de una naturaleza dual.

Así, sin embargo, el “por eso” [διὰ τοῦτο] sólo queda entendido según el lado del “qué”, pero no, todavía, en cuanto al “es”; precisamente a esto último se refiere la argumentación que le sigue: si el Uno no es, él mismo, ente alguno, ello es así para que el ente sea; éste, ciertamente, no podría ser si el Uno fuese, cuya simplicidad haría que todo desapareciese en la indiferenciación. El Uno es sólo como lo Diverso de sí mismo; como unidad de otro respecto de él.

Pero la pregunta subsiste: ¿cómo surge el ente en su multiplicidad desde el Uno simple? Este “no es, él mismo, ente, pero el Uno es generador del ente.” Y con ello enlaza la afirmación a la que se remitía – a través de Proclo – la mencionada tesis del *liber de causis*; Plotino, en efecto, prosigue así: “y esa generación es la primera”.

El surgir de todo a partir del Uno es, de manera más precisa: “algo como” una generación; este modo de nombrar quiere ser entendido como una señal, pero aun así, lo

artificioso de la expresión escogida permite advertir que aquí no se recurrió, azarosamente, a una metáfora. La mencionada expresión se refiere a un operar y prepara así el tránsito a la representación del crear, tal como lo muestra la siguiente argumentación a propósito del generar: “pues como el Uno es perfecto, puesto que nada busca, nada tiene, nada le falta, su sobreabundancia, por así decir –literalmente: su supra–emanar – y su exuberancia ha creado lo otro.”

Un producir tiene su razón de ser en el sentido que lo producido entraña para el productor. Una razón semejante carece de lugar en vista de la plenitud del Uno: no busca nada, porque nada puede faltarle; y nada le falta, porque nada puede tener; y nada tiene, porque nada puede ser, y no “es”, porque es el Uno sin ser, por eso mismo, “algo”. El tener es incompatible con la simplicidad del Primero, pues el tener tendría que ser pensado como participación, pero en el Primero, toda participación sólo tiene su principio y su fin.

Cuando en el surgir de todo Plotino ve, por de pronto, “algo como” un generar, lo diferencia entonces del producir a partir del conocimiento, tal como se lo conocía por el *Timeo*; cuando luego habla de un hacer, revoca la representación, propia del generar, de una semejanza entre quien genera y lo generado.

Y por lo que atañe ahora a la fundamentación del crear, la sobreabundancia del Uno, se convendrá en que se trata menos de una fundamentación que de una alusión a la carencia de fundamento de ese proceso. La sobreabundancia del Uno es absolutamente inconcebible y vale como un signo de su transcendencia respecto de toda intelección.

El ente es, en cuanto ente, algo producido. “Pero lo producido fue tornado hacia el Uno y se volvió pleno, y sucedió que pudo mirarlo, y como tal es espíritu. Y su detenerse respecto de aquél ha creado el ente, pero el mirarlo (ha creado) el espíritu.”  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  es traducido aquí por “espíritu”, en lugar de por “inteligencia”, para indicar que se trata de una inteligencia que, en cuanto tal, no “es”, sino que tiene “ser”.

En la exposición abreviada que acaba de hacerse, todo esto pareciera no ser otra cosa, por de pronto, que un relato algo insólito. Pero hay algo que, entre tanto, ya debería resultar claro, conviene a saber, que la posterior doctrina del “ser” del ente, en sus lineamientos fundamentales, tal como éstos se configuran a partir de la creación universal por parte de un Primero transcendente, puede retrotraerse a Plotino; aun cuando el modo del crear se vea fundamentalmente modificado en el *De doctrina christiana*, por el hecho de que en tal caso se trata de un producir a partir de saber, voluntad y poder. Y también debería resultar claro que Plotino no sólo aporta cualesquiera modificaciones a la teología aristotélica, sino que se ha separado de ella en cuanto al Principio.

Esto también lo supo y lo aclaró él mismo, precisamente en su extensa polémica con la determinación decisiva del Principio aristotélico, la de ser la realidad del inteligir y con su estar cabe sí como cabe lo óptimo.<sup>42</sup> Si se ha comprendido esta polémica, entonces

42 V, 1, 9, 8; V 1, 4, 16; V 3, 8, 35; V 9, 7, 8

se juzgará la continua apelación de Plotino al pensamiento platónico con alguna distancia; se la juzgará, más precisamente, a partir de la índole propia del nuevo Principio. Lo mismo vale para cuando trae a colación a Parménides, a quien por cierto le atribuye el pensamiento de una identidad entre conocer y ser.

El principio plotiniano, en su transcendencia, se halla abismalmente separado del principio de una ciencia tal como la que Aristóteles había determinado; de allí que la teoría correspondiente no pueda mostrar una disposición análoga a la de la ciencia primera aristotélica. Si el pensamiento de Plotino se mueve esencialmente bajo la forma de un aludir o de un sugerir, por cierto que no es, por tal motivo, menos riguroso que el de Aristóteles; pero tampoco es – como se escucha con frecuencia acerca de los sucesores de Plotino, en particular con respecto a ciertos giros del Maestro Eckhart – “audaz”, más audaz que los griegos. El decir alusivo tiene que ser “audaz” en la contradicción y en lo imposible, porque, en cuanto al Principio, habla de algo que, hasta en sus consecuencias, excluye la posibilidad de referirse a él de modo inmediato.

¿Pero qué ocurre con el “ser” en el caso de Plotino? Hasta ahora se habló sólo del “ente”; de que, en cuanto ente, es algo que ha devenido, un devenir puesto en reposo, un surgir a partir del Principio; más aún: se dijo que ese estar en reposo está vinculado con una conversión hacia el origen y que, en la misma, lo devenido logra una visión que lo torna espíritu.

Lo mismo es ente y espíritu; realizado a partir del Primero y vuelto hacia él. Este Mismo es lo primero creado y es lo primero respecto de todo lo restante, hasta llegar al no-ente, en dirección descendente, dentro del orden que surge por obra de la mediación de lo uno en la pluralidad. El espíritu es por eso no sólo el ente primero, sino también todo ente. De modo que la pregunta por el “ser” del ente ha de atenerse a la índole propia de aquél – el espíritu -, tal como Plotino la desarrolla, sobre todo en los tratados de la Enéada V; aquí es oportuno recordar, en particular, el tratado tercero, con la exposición del nacimiento del espíritu.<sup>43</sup>

El ente tiene que realizarse en cuanto tal. Como qué se ha realizado, esto se determina sólo en el volverse hacia su origen. Ese giro es autoconocimiento; se torna autoconocimiento en el desprendimiento de la multiplicidad exterior, donde el anhelo por lo simple no puede verse satisfecho; aquello a lo que uno en cada caso se refiere, se muestra, ya en el mismo referirse, como múltiple, esto es, como diferenciable.

El autoconocimiento es un “haber ingresado dentro de sí”. Sólo en el interior, lo que ha surgido del devenir ha permanecido “siendo”,<sup>44</sup> y sólo allí el espíritu, de la mera capacidad que era, se ha vuelto real; activo en la determinación de aquello que él es; sólo como determinado se vuelve visible para sí mismo.

Que este autoconocimiento – a pesar de que se lo designe de idéntica manera

43 c. 11ss

44 V 5, 5, 18

– difiere, en cuanto al Principio, de la autointelección del Primero aristotélico, surge del hecho de que el autoconocimiento plotiniano es, en lo esencial, la experiencia de una escisión. Precisamente en ello reside la razón de que Plotino no se dirija, como Aristóteles, a “todos los hombres”, en tanto les es propio el afán de saber, sino al individuo que está dispuesto a ingresar en sí mismo.

¿Cuál escisión? Al respecto no ha de pensarse tanto en que, en el autoconocimiento, cognoscente y conocido, y el conocer mismo, son diferenciables – algo “plural” -, cuanto en el hecho de que la unidad de aquél ha sido “apresada” en el intento por apresar lo simple; sólo esto último es, en rigor, la “causa” del ir hacia sí. El espíritu “tiene” su unidad sólo después de haberla recibido, después de haberla encontrado. En el encontrarse a sí mismo advierte que antes era sólo un “anhelo” y un contemplar indeterminado; todavía Suárez dirá, al explicar la ‘representatio’, que la fuerza intelectual es “informada” por su objeto.

Toda vez que el espíritu se realiza en la actividad del autoconocimiento está ya también escindido en sí<sup>45</sup>. El autoconocimiento pues, en cuanto conocimiento de la unidad, de la mismidad del cognoscente y lo conocido, es, más originariamente, conocimiento de la escisión; más originariamente, en vista de la anterioridad de aquel anhelo de unidad y también, por eso mismo, de determinación. Pero esto se debe a una insuficiencia, a una “penuria”<sup>46</sup>, que le muestra al espíritu su diferencia respecto del Principio y, al mismo tiempo, la trascendencia de aquél respecto de la propia actividad.

Lo primero creado por el Uno fue el ente, y este término designaba, ante todo, un algo puesto en reposo.<sup>47</sup> Plotino explica: al estado de reposo llega por el anhelo del Uno, del cual no quiere continuar alejándose. El estado de reposo significa conversión del primer ente hacia su origen y, más precisamente, la búsqueda de la propia unidad y también, por ende, de la propia determinación. Ésta se muestra como la del espíritu, que se conoce a sí mismo; que conoce lo que es en tanto conoce como se determina el “ser” del ente que él es; ese ser es para él, esencialmente, ser-dado. En el autoconocimiento cesa para el espíritu el engaño acerca del ente como algo autónomo. El ente es, en cuanto tal, ante todo y en primer término, algo dado; lo dado de un dador que tiene que encontrarse más allá de todo conocimiento. “Y en la medida en que el espíritu tiene de Aquél, puede conocer tanto lo que Aquél ha dado, como también lo que puede. Aprendiendo y conociendo esto, y de este modo, se conocerá también él a sí mismo. Pues él mismo es uno de cuanto ha sido dado, más aún: todo lo dado es él mismo.”<sup>48</sup>

Precisamente en el autoconocimiento – el espíritu no “es” su “mismo”; “tiene” su unidad sólo en la participación del Uno – cesa para el espíritu, ante todo, la representación de la propia autonomía. Comprende que él es, para sí mismo, un Esto y,

45 V 3, 10, 45; cf. V 3, 11, 13, donde hay que leer *δεδιχασμένος*

46 V 3, 15, 10

47 V 1, 4, 21

48 V 3, 7, 3

con ello, algo determinado sólo porque llegó a realizarse a partir del anhelo por el origen; origen que lo generó y le da “ser”. Sólo en relación con este dar, “ser” es diferente de “ente”; y precisamente en la cosa misma y en orden a lo que hay en ella de primero, y no tan sólo, por ende, en el sentido del análisis lógico, tal como Aristóteles lo enseña en el *De interpretatione*.

En cuanto a simplicidad, el autoconocimiento no va más allá de esta constatación: “esto soy yo”;<sup>49</sup> una expresión que no tendría sentido alguno para Aristóteles; sólo resulta razonable allí donde el individuo tiene que alcanzar antes esa autocontemplación. La mencionada constatación también se presenta bajo la siguiente forma: “yo soy ente”,<sup>50</sup> lo cual sólo tiene sentido en tanto el “soy”, como el “ser” del yo, del yo autocognoscente, puede ser separado y considerado como “esto”, como la determinada realidad del contemplar mismo, donde el espíritu cesa de ser mera facultad.

Solamente “hay” lo que es dado, y con el dar es el “ser” lo que primero ha surgido; es el estar en reposo del sobreabundar – no quiere continuar derramándose y permanece detenido en la conversión hacia el interior<sup>51</sup> - pero sólo es ente allí donde es un algo determinado, y esto lo es, ante todo, en el autoconocimiento del espíritu. “Es ente”; esto sólo es así cuando se ha determinado “qué es”.<sup>52</sup> En este punto debería resultar claro que la separación de “ser” y ente tiene su motivo en una teoría para la cual el ente como tal es, en orden a su Principio, algo dado.

La pregunta por el origen de lo dado – esta es, ante todo, la pregunta por el “Mismo” simple del autoconocimiento – tiende, por sobre la condición de lo dado, propia del ente, hacia el dar, que da ser, y hacia El que da. Da un ser que ni tiene, ni es. Aquello que da es, merced al dar mismo o a la exteriorización, algo absolutamente diferente de Él.

El que da es de tal modo diferente de su don, que el ser no le puede ser dado al ente sólo una vez para que quede luego abandonado en poder de éste; el ser tiene que ser dado, antes bien, continuamente, en tanto el ente deba ser “salvado”,<sup>53</sup> deba ser preservado de la recaída en la indeterminación de una nada; un pensamiento que luego, con la tesis del ‘concursum’ necesario, por parte del Creador, ingresó en la ‘sacra doctrina’ y, más precisamente, en el tratado de la creación, donde la transcendencia del Principio encuentra su expresión en el ser mismo.

Por lo que atañe a su transcendencia respecto del conocimiento, la misma se exterioriza en la razón de ser que ha de pensarse para el dar; éste acontece “gratis”<sup>54</sup> o en virtud de una gracia que no es posible justificar. A no ser que quiera aceptarse esto

49 V 3, 10, 35

50 V 3, 13, 24

51 V 5, 5, 16

52 V 3, 15, 13

53 V 3, 15, 12

54 IV 8, 6, 23

como la razón última: es mejor que no todo permanezca oculto; es mejor que el Bien se descubra en todo, se comunique.<sup>55</sup> En este valorar que corre parejas con la consideración del ente en orden a su ser halla su sentido la pregunta: “¿Por qué, en absoluto, hay ente y no, antes bien, nada?”, considerada por Heidegger como la “pregunta fundamental” de la metafísica.

El ser tiene que destacarse frente al ente, en mérito a la transcendencia del principio de aquél y al modo en que funda todas las cosas. Según este modo peculiar, el ser y, con él, el ente, se articula en tres órdenes o grados diferentes: primero el ser de determinación “plena” o el inteligir, tal como es propio del autoconocimiento; luego el ser de determinación inferior o la vida, tal como ésta está caracterizada por el automovimiento; y finalmente el ser que ya no posee otra determinación, el “mero” ser; el de una piedra, por ejemplo.

En cada uno de estos grados del orden descendente por el que el Uno se participa a cada individuo, el ser posee un “contenido real” y abarca así cosas que responden a una misma determinación. Precisamente en relación con esto la filosofía posterior puede hablar de un mayor o un menor grado de “realidad”, dentro de la escala que va desde el espíritu autocognoscente hasta el cuerpo inanimado.

Aquí hay que advertir lo siguiente: la transcendencia del Principio plotiniano no sólo sitúa el ente en el “más acá”; ella es también la que explica que el no-ente, que es materia, comparta ese “más acá” con el ente. En vista de lo cual el mencionado Principio gana una “totalidad” de dominio que es ajena al Principio aristotélico. Su ámbito, en efecto, no se extiende sólo a aquello que puede ser asunto de la ciencia teórica. Pues no es la presencia de la cosa, exigida por el saber mismo, sino el simple existir de la misma, sea cual fuere el modo en que éste se configure, lo que sólo en el Primero transcendente tiene su fundamento. Si este Primero es visto luego como un dios, al que, además de la potestad sobre todas las cosas – “potestad” es ya también el principio plotiniano – le es propia, en consonancia con su crear “artístico”, una presciencia acerca de todas las cosas, entonces el ‘*liberum arbitrium*’ ha de volverse problemático. Y esto, de un modo más radical que en la tradición estoica.

“Pleno empero es el ser, cuando adquiere la forma del conocer y de la vida”,<sup>56</sup> cuando se muestra bajo tal determinación. El ser es tanto más pleno, cuanto más claramente es el vestigio de un “interior” y del Uno mismo;<sup>57</sup> del Uno que en virtud de su mantenerse dentro de sí le confiere al ser, “superfluo” para él, la unidad de un algo determinado, de un algo de contenido real determinado. El mero ser o el mero existir de algo es el último y más débil vestigio del origen, pues apenas si permite captar que, y cómo, todo ser es un ser dado. Es sólo un vestigio mediato, que primero ha de conducir hacia lo interior de la vida y del conocer, antes de que sea reconocida, en el

55 IV 8, 6, 1

56 V 6, 6, 20

57 V 5, 5, 13

autoconocimiento, la transcendencia del que todo lo da.

Cuán importante sea para Plotino el carácter referencial del ser y de su orden jerárquico, lo muestra, no en última instancia, su larga polémica con las doctrinas peripatética y estoica de las categorías (en los tres primeros tratados de la *Enéada* VI). Allí se vuelve, ya desde el comienzo, contra una explicación de las categorías que no toma en cuenta las mencionadas distinciones del ser y, por lo tanto, del ente. Recusa una consideración “en general” que permanece indiferente ante el Principio y la gradación descendente propia de su dar.

La decidida separación del Uno–Bien respecto de todo “algo” y por ende respecto de todo lo apelable y cognoscible – las contradicciones inherentes a tal separación eran, por lo demás, muy bien conocidas por Plotino<sup>58</sup> - hace pensar en el rol del “algo” en la “dialéctica” estoica. Allí el algo valía, frente al ente, como un ‘genus magis principale’.<sup>59</sup> Esto habla, por de pronto, a favor de una orientación, fácilmente explicable en una filosofía escolar, hacia el universal abstracto. Y sin embargo, en este punto resulta indispensable una referencia más precisa.

El algo abarca en sí todas las cosas, el ente y el no–ente, y esto, manifiestamente, no a la manera de un principio, sino con la universalidad del pensamiento. Este algo universal es tanto más un Indeterminado, cuanto que no se limita a lo que se encuentra determinado como ente, o incluso como no–ente, sino que se extiende a toda determinación posible: lo que puede decirse, lo que pueda designarse, la “cosa”, tal como es captada en el entendimiento;<sup>60</sup> y esa cosa es no–ente. ¿Respecto de qué ente? Del cuerpo, visto como Plotino: del “mero” ente. Este ente es un algo que existe “fuera”, a diferencia de lo interior de un entendimiento que juzga las fantasías en orden a su verdad, esto es, en orden a su correspondencia con algo que existe exteriormente.

¿Y qué significa eso para la caracterización del ente? Que es cuerpo; esto no quiere decir sólo que es algo de determinada magnitud, que ocupa un determinado lugar, sino, en primer término, algo que cabe encontrar “fuera”, algo que necesariamente ha de poder encontrarse “fuera”, en la medida en que ha provocado “dentro” una impresión. Lo operante desde fuera se diferencia ahora respecto de lo captado dentro, respecto de un algo determinado, sólo porque, además de su determinación, “tiene” ser, o bien, para hablar con Séneca, tiene ‘substantia’.

En esto del “tener ser” resulta manifiesta la singularidad de la doctrina estoica frente a la teoría aristotélica del ente en cuanto ente. Ya aquí ha sido abandonado el horizonte propio de la filosofía “griega”, su supeditación a la presencia para la legitimación del saber. El Principio plotiniano hace su entrada en un horizonte que, por de pronto, se configura en la determinación del ente a la que acabamos de aludir: se refiere a un todo que se corresponde con él; que se corresponde con él incluso y precisamente en

58 cf., entre otros, V 3, 14

59 Séneca, epist. 58; cf. *SVF* II 329

60 *SVF* II 166

la cancelación de la autonomía de todo aquello que es y, con mayor razón aún, de la de aquello que meramente es, a saber, de la del cuerpo.

¿Y qué ocurre, para terminar, con la caracterización del Principio mismo, dador de ser, que está por sobre toda naturaleza y más allá de toda posibilidad de referirse a él? ¿Cómo se justifica tal caracterización? ¿En qué tiene su firmeza? Esta pregunta va más allá del tema de la presente indagación. Sólo adviértase lo siguiente: en este punto habría que reparar con mayor razón todavía en la separación respecto de la filosofía “griega”, y partir de la verificación del saber según su determinación estoica y, en particular, del rol del “asentimiento” por parte del entendimiento y de las condiciones requeridas para “pensar” algo “con asentimiento” (‘credere’).

¿Cómo vino la filosofía a ocuparse del “ser del ente”? Esta pregunta tiene su contraparte: ¿cómo vino la filosofía a abandonar el ser del ente? También a esta pregunta la precede una respuesta; y una respuesta dada, precisamente, por la filosofía moderna. Si se escucha lo dicho por ella, si se ve lo hecho desde Descartes hasta Hegel, entonces lo que Heidegger quiere decir con el giro “ser del ente” se convierte en otra pregunta.

Lo que aparece en la época moderna como ontología y ostenta incluso ese nombre, debería aligerar la renuncia a ver en ella la filosofía primera. Una renuncia semejante también podría ayudar a cercenarle al nombre “metafísica” el derecho a decir algo sobre la filosofía primera; sobre lo que ha sido, o mejor: ha hecho.