

# APROXIMACIONES CRÍTICAS AL HORIZONTE PROBLEMÁTICO DE LA METAFÍSICA: LA PROPUESTA FILOLÓGICA DE ETIENNE GILSON

*Yohana Martín*

No deja de ser una apreciación particular, aunque seguramente justificada por una incommovible dolencia colectiva, el hecho de que, en nuestros inquietos días, la especulación metafísica se encuentre sumida en una de sus épocas más fragmentadas y alicaídas. Ya sea apoyados en algunos ángulos -algunos de los más importantes, por cierto- de la filosofía moderna, y de gran parte de la contemporánea, se podría decir que existen muchas atenuantes que hacen pensar que este tipo de quehacer filosófico en sentido estricto está condenado inevitablemente al fracaso, con el riesgo de llevarse consigo también a la filosofía misma. No obstante, para todos aquellos que aun nos ocupamos y aún abogamos por la especulación metafísica, este horizonte problemático actual, lejos de propiciar una franca retirada, invita a una continua autorevisión de este obstinado tipo de pensar filosófico que, cuanto más cerca de la muerte está, no se resigna a desaparecer.

La obra de Etienne Gilson constituye, sin lugar a dudas, uno de los aportes contemporáneos más importantes dedicados al estudio de la metafísica. A pesar de tener este autor una clara tendencia medievalista, en su obra *L' être et l' essence* (1948) no sólo se patentiza el importante espacio reflexivo que Gilson otorga al portentoso despliegue del pensamiento metafísico occidental en general, sino que, además, se refleja en ella una profunda y articulada crítica inspirada, sobre todo, en la perspectiva problemática fundamental desde la cual el autor concibe esta ciencia. El presente estudio pretende, pues, esbozar el horizonte problemático desde el cual el filósofo francés concibe la metafísica

y, al mismo tiempo, puntualizar el núcleo central de dicha problemática reconstruyendo, a la luz de la propuesta filológica de Gilson, los distintos desplazamientos semánticos que sufre el vocablo “ser” en la Historia de la Filosofía, con el fin de brindar un posible diagnóstico que, al menos en su intensión, esté llamado a acercarnos al perenne foco de reflexión de la especulación filosófica: el problema del ser.

### **Planteamiento del problema: La renuncia al primer principio.**

Cuando los primeros filósofos griegos se volcaron hacia la búsqueda de lo idéntico en la diversidad, no faltó mucho para que, de un filósofo como Parménides de Elea, brotara lo que será considerado el principio fundamental de la realidad y que, a lo largo de la historia, guiará a toda filosofía: tal principio es el ser. Este término debería ser el punto de partida de toda metafísica. Sin embargo, las conclusiones de Gilson, en lo concerniente a lo que han hecho los filósofos con tal principio, aluden a una posición totalmente opuesta:

“Todos los fracasos de la metafísica provienen de haber los metafísicos sustituido el ser, y tomado como primer principio de su ciencia, uno de los aspectos particulares del ser estudiados por las diversas ciencias de la naturaleza”<sup>1</sup>.

Ésta -que es la conclusión de la *Unidad de la experiencia filosófica*<sup>-2</sup>, aparece precisamente al comienzo de su obra *L' être et l' essence* (1948), cuyo contenido principal es una revisión crítica de los grandes sistemas metafísicos. Y aparece allí, porque tal conclusión conduce necesariamente a un nuevo planteamiento del problema, problema que Gilson se propone esclarecer en la obra en cuestión. En efecto, nuestro autor se pregunta:

“Siendo el ser verdaderamente el primer principio del conocimiento, ¿cómo no está incluido en todas nuestra representaciones? Y si lo está, ¿cómo es posible que en vez de captarlo inmediatamente como una primera evidencia, y de no desprenderse de él hasta el final de sus especulaciones, haya tantos metafísicos, y algunos de los más notables, que se hayan alejado de él desde el principio, o, después de algunas tentativas desgraciadas, hayan acabado por volverle las espaldas?”<sup>3</sup>.

Parece, pues, que algunas metafísicas al parecer casi todas, según el filósofo francés- toman otra realidad como su objeto propio y aunque esa realidad, en cuanto tal, supone el ser, siempre terminan ciñéndose a una dimensión particular de éste. Cultivar ese ser particularizado es la labor propia y legítima de las ciencias positivas, pero si la metafísica pretende seguir esos mismos pasos está condenada al fracaso. Y no puede ser de otro modo si consideramos lo que es, desde Aristóteles, el objeto de esta ciencia: el ser en cuanto ser. Frente a un objeto de semejante naturaleza, nada tiene de extraño que quien pretenda abordar tal totalidad con los atributos de una de sus partes esté necesariamente obligado, tarde o temprano, a caer en las aporías de una contradicción, sencillamente porque esta labor, desde el comienzo, es errada<sup>4</sup>.

Todo parece suceder en la Historia de la Filosofía como si una ciencia tal como la metafísica estuviera condenada a morir en las garras de su propio objeto que, en virtud de su enigmático contenido, no parece dejarla respirar. Pero si su objeto, esto es, el ser en cuanto ser, termina siendo subordinado a una de sus partes, no es el ser quien no deja respiro a la metafísica, es más bien la metafísica que parece asfixiar al ser en una de sus partes. Así planteado, semejante proceso sólo parece connotar cierta ceguera de la mente humana que resulta incapaz de develar el ser en todo su esplendor metafísico. No obstante, si los errores de la metafísica sólo debieran atribuirse a la incapacidad de la mente humana para esta labor, estaríamos entonces ante una tarea completamente absurda que desencadenaría la inevitable condena a muerte de la metafísica. Me permito, por lo demás, suscribir unas líneas de Gilson que tanta luz ofrecen ante un panorama tan desalentador:

“El único modo de evitar esta deprimente conclusión es suponer que el fallo no reside necesariamente en la naturaleza de la mente humana, y que el ente mismo podría ser parcialmente responsable de la dificultad. Puede muy bien haber algo en su misma naturaleza que invita a los filósofos a comportarse como si el miedo al ente fuese el inicio de la sabiduría ¿Qué otra cosa podría explicar el curioso afán del metafísico en adscribir la primacía y la universalidad del ente prácticamente a cualquiera de sus partes, en lugar de aceptar al ente como el primer principio de su filosofía?”<sup>5</sup>

Tratar de ilustrar esta problemática no es más que volver, para Gilson, a la antigua pregunta ya planteada por el Estagirita: ¿qué es el ser? El ser es *lo*

que es ¿Pero qué significa la palabra ‘es’? Y es justamente aquí donde aparecen todas las dificultades: cuando el entendimiento busca encerrar en una definición el significado de esta palabra. A continuación, siguiendo los pasos de nuestro autor, estudiaremos aspectos de la experiencia filosófica kantiana con el fin de dilucidar, hasta donde ello sea posible, nuestro problema.

## El examen Kantiano

Buscando dar con la clave del problema que gira en torno a la naturaleza del ser, Gilson acude a la filosofía kantiana y es precisamente en la *Critica de la razón pura*, en aquél párrafo tan citado que hace referencia al alcance de la prueba ontológica de la existencia de Dios, donde el pensador francés encuentra una luz que ilumine la naturaleza de estas dificultades. En efecto, para Kant la definición de la palabra “es” sólo nos lleva a serias contradicciones, pues “evidentemente, “ser” no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa”<sup>6</sup>. Ciertamente, los predicados sólo expresan propiedades del ser, pero en modo alguno el ser en sí mismo. Este texto, donde el ser toma su significado fundamental de existencia, nos lleva necesariamente a reconocer, de la mano de Kant, que no hay ninguna diferencia entre el concepto de algo afirmado con la existencia y el concepto de algo sin ella. Tal como aclara Gilson:

“..ningún concepto representa jamás una cosa con o sin existencia, por la sencilla razón de que la existencia no es representable por modo de conceptos”<sup>7</sup>.

Ó, en palabras de Kant: “... cuando concibo una cosa mediante predicados, cualesquiera que sean su clase y su número (incluso en la completa indeterminación), nada se añade a ella por el hecho de decir que *es*”<sup>8</sup>. Si la existencia añadiera algo al concepto -argumenta el filósofo de Königsberg- ya no existiría lo mismo, pues ella misma se convertiría en algo distinto de lo que se había pretendido determinar, ni mucho menos el objeto correspondería ya a tal concepto. Esto equivale a decir que la noción de una cosa real en nada difiere de la noción de la misma cosa pensada en su simple posibilidad: “Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles”<sup>9</sup>. Si esto no fuera así, si desde el punto de vista del concepto cien táleros reales contuvieran algo más que cien táleros posibles, la noción del objeto no expresaría ya la verdad del objeto mismo, no sería el concepto adecuado a la cosa que pretende representar. En conclusión, el ser -esto es, la existencia- no es representable por modo de conceptos.

Ahora bien, hasta aquí, hemos considerado sólo una parte del problema. Si bien para Kant nuestra representación conceptual no alcanza en modo alguno la existencia, también es cierto que el no deja de reconocer los derechos de ésta. Desde la óptica gilsoniana, es este el “aspecto existencial”<sup>10</sup> del problema que Kant, aconsejado por su espíritu empirista, no pudo de ningún modo ignorar: desde el punto de vista del concepto, cien táleros reales no poseen más contenido que cien táleros posibles, pero “...desde el punto de vista de mi situación financiera, en cambio, cien táleros reales son más que cien táleros en el mero concepto de los mismos (en el de su posibilidad)”<sup>11</sup>. Así, aclara Gilson:

“Al conceder que si añadido cien thalers a mi fortuna, la aumento más que añadiéndole simplemente su concepto, Kant concede simplemente este hecho evidente: que hablando en rigor, los dos órdenes de lo real y lo posible son inconmensurables.”<sup>12</sup>

La existencia no es pues esencializable, porque no pertenece al mismo orden de la esencia, esto es, al orden de los conceptos. Si decimos que algo existe, ello no significa que agregamos el atributo existencial a la esencia de la cosa; sólo indicamos, como bien lo dice Kant -y Gilson lo acompaña una vez más en esto-, “la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí”<sup>13</sup>, que en modo alguno son menos reales que lo que puede formular el pensamiento sobre ellas.

“No se puede decir correctamente que Dios sea sabio, bueno, todopoderoso, infinito y existente, como si la existencia fuera para él un atributo del mismo orden que los otros. Si Dios no existiera, no habría en modo alguno atributos, y todos los que posee aparecen con su ser y con él desaparecen.”<sup>14</sup>

Siendo así, no sólo tenemos que la existencia es de orden distinto al de los atributos, al de la esencia, sino que, además, Gilson nos dice -inspirándose en Kant- que la existencia aparece como primera condición óptica de tales cualidades. Sin embargo, hay que distinguir los planos. La existencia es primera condición en el orden del ser, esto es, en el orden óntico; no lo es, en cambio, en el orden del conocimiento y, tanto es así, que podemos prescindir de ella en el concepto.

No es difícil sostener esta tesis, sobre todo si se adopta una perspectiva de corte realista. Aristóteles, con toda la distancia que puede haber entre él y

Kant, sostiene lo mismo, cuando nos advierte -en su *Metafísica*- que el ser no es un género<sup>15</sup>. Tomás de Aquino es también un fiel militante de esta postura, cuando distingue claramente entre el orden de la esencia y el orden de la existencia en las criaturas<sup>16</sup>. Sin duda, un filósofo idealista no estaría muy a gusto con esta manera de pensar; su universo sólo se reduce a la pura representación de la cosa, más que a la existencia en sí misma. Pero, para un pensador como Gilson, orientado metodológicamente por un espíritu de corte realista y, más específicamente tomista, esta conclusión no puede ser menos que necesaria.

Si bien es cierto que Kant es uno de los filósofos modernos más atacados por nuestro autor, sin embargo, Gilson no deja de reconocer que las conclusiones kantianas, en este punto, constituyen la raíz de las dificultades a las que está sometida toda posible definición del término ser. Por un lado, lo primero que deseamos saber de nuestro objeto de conocimiento es si existe o no, es decir, la existencia es la condición previa de toda epistemología. Por otro lado, el concepto de cien táleros no cambia en nada si estos son efectivamente reales o simplemente posibles, es decir, todos los conceptos poseen un autónomo carácter de “neutralidad existencial”<sup>17</sup>. El orden del pensamiento encuentra, de este modo, una barrera insuperable que lo distingue del orden de la existencia y vemos así surgir, en el marco de la especulación metafísica, las grandes dificultades por las cuales pasa todo intento de conceptualización del término ser:

“...porque si hay un concepto -escribe Gilson- que parezca connotar la existencia, es seguramente ese, y no obstante, precisamente en cuanto concepto, no la connota más que los otros”<sup>18</sup>

El ser (*esse*)<sup>19</sup>, el primer principio de toda verdadera metafísica, cae fuera del orden de toda inteligibilidad posible: “...sea cual sea el contenido de un concepto, tanto en su cualidad como en su extensión, nos vemos obligados a salir de él si queremos atribuir existencia a su objeto”<sup>20</sup>. Sin embargo, si no hay palabra que designe más la existencia que el término ser, ¿cómo es posible que la noción de ser no incluya en modo alguno la existencia? Para Kant es claro que el ser no es un concepto y Gilson concuerda con él al respecto. Pero ¿cómo reconciliar esta inexorable conclusión con el resto de la metafísica?

En efecto, basta con abrir la obra de un gran Filósofo para conseguir formulado cabalmente el concepto de ser. Dicho en otras palabras, gran parte

de la Filosofía occidental no ha hecho más que considerar *ontológicamente* al ser, esto es, esencializándolo, pero olvidando frecuentemente que la dimensión fundamental de este primer principio cae fuera de tales linderos. Al aceptar, al igual que Kant, la no-conceptualización de la existencia, Gilson no hace más que recocer el postulado primordial que adoptaría cualquier filósofo realista: *no podemos reducir el ser al pensamiento o, para ser más exactos, hay una dimensión del ser (la existencia) que resulta inatrapable por el concepto*. Tendríamos, entonces, que los fracasos de la metafísica no pueden atribuirse sólo a los metafísicos, sino más bien al mismo ser que, en su ambigüedad, parece salvaguardar su dimensión más íntima y profunda, la que posee por derecho propio: la existencia.

Imaginemos pues a un metafísico que se entregue a la tarea de conocer la plenitud de su objeto, esto es, el ser en su totalidad. Tal labor no resultará nada fácil teniendo en cuenta que su objeto resulta inconmensurable y como el ser termina, por decirlo así, poniendo un freno al pensamiento, el metafísico, que no posee más herramienta que la de los conceptos, terminará por eliminar la existencia actual de su propia noción de ser. Sin embargo, siendo así, tendría que reconocer que ya no es el ser en cuanto tal el objeto de su ciencia, sino un aspecto particular de éste, a saber, aquel aspecto particular del ser que puede ser asequible al pensamiento. Desde este punto de vista, a juicio de Gilson, este tipo de metafísico seguramente podrá decirnos desde sus conceptos *todo lo que* la realidad es, pero tendrá que callarse a la hora de decirnos si *lo que* es existe o no<sup>21</sup>. Al respecto, nos aclara el filósofo francés:

“Concebir a x como un ser no es pensar que existe, o, si se quiere, es completamente indiferente al concepto de ser que “lo que es” sea o no sea.”<sup>22</sup>

Podemos expresar esto de otra manera: el concepto de “ser” es completamente indiferente al ser (*esse*), o, si se quiere, el ser como esencia es realmente diferente al ser como existencia.

El recorrido que hemos dado hasta ahora, nos ha patentizado la extrema ambigüedad del primer principio metafísico. La intuición del ser nos invita siempre a relacionarnos con una marcada polivalencia entre “*lo que es*” de lo real -lo que los filósofos llaman “esencia” o “naturaleza”- y el hecho mismo de ser. Ahora bien, ¿en qué dimensión del ser se suspende pues la ontología para autoconstituirse? Y en todo caso, si se trata efectivamente del ser, ¿cómo puede la ontología pretender ser una teoría totalizante del ser, si la existencia

no es en modo alguno conceptualizable? El ser se dice en varios sentidos, nos dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>23</sup>; que una de esas modalidades del ser no pueda reducirse a concepto no quiere decir que toda la ontología sea falsa, pero, al menos, debemos reconocer que, si es verdadera, es también parcialmente verdadera y que su error precisamente ha sido anular la dimensión que no puede ser alcanzada por el pensamiento, en pro de una construcción lógicamente sólida y limpia de todo vestigio que opaque su pretendida coherencia interna. Esto, sin embargo, no deja de ser un primer esbozo de lo que Gilson reconoce como los límites de la ontología, y es en realidad un tópico en el que el autor francés merece ser estudiado. No obstante, por ahora, para adentrarnos un poco más en nuestra problemática, la estrategia interpretativa gilsoniana nos invita a deslizar nuestra mirada a una dimensión más amplia: el lenguaje.

### **Reflexión crítica del lenguaje: Ser**

La palabra clave del aparato especulativo de un metafísico es, sin duda, el término ser. Tal término no es un invento producto de la sagacidad teórica de algún espíritu metafísico; por el contrario, fue encontrado en el lenguaje común y los primeros filósofos sólo se limitaron a interrogarse por su significado. Pues bien, preguntarse qué es el ser, nos obliga inmediatamente a preguntarnos sobre el sentido o los sentidos de tal término. Veremos, pues, en qué medida el análisis semántico del término ‘ser’, realizado por Gilson, puede ayudarnos a dar con el punto angular que contiene la naturaleza del problema. Este análisis, sin embargo, no tiene sólo un carácter exegético; más bien, desde el mismo momento en que forma parte constitutiva de una reflexión metafísica, va acompañado de una postura crítica, porque se trata justamente de hacer brotar del sentido de una palabra la naturaleza de un problema que a todo metafísico le toca esclarecer. Sigamos, pues, la letra de nuestro autor.

La palabra ser, nos dice, puede entenderse como verbo o como nombre:

“Tomada como verbo, significa el hecho de que una cosa es; tomada como nombre significa “un ser”, es decir una de las cosas de las que afirmamos que son”.<sup>24</sup>

Gilson destaca y acepta, pues, la doble dimensión de la palabra ser; no obstante, a renglón seguido, advierte que tal ambigüedad no afecta algunas lenguas occidentales en las cuales se distingue claramente el verbo ser (*esse*), del nombre “ente” (*ens*)<sup>25</sup>. En su primera acepción, como verbo al infinitivo,

significa el acto o la acción de ser por la cual cualquier realidad dada existe; en su segunda acepción, como sustantivo, designa “lo que es” (*id quod est*), es decir, algo que puede ser real. Es menester, sin embargo, advertir que la noción de ente, esto es, la acepción nominal del término ser, no es una noción simple: “*aparece compuesta por un sujeto (id quod) y un acto (est)*. En esta noción intervienen dos elementos, a saber, *algo* que es, y el mismo *es* de esa cosa.”<sup>26</sup> En este sentido, podemos decir que el ser como verbo se relaciona con el ser como nombre (*ens*), en cuanto que el *es* del ente señala precisamente su acto existencial. Por otra parte, la palabra ‘ser’ en su sentido verbal puede tener dos acepciones: su acepción óptica, es decir, la que indica la actualidad existencial de algo, por ejemplo: “Pedro es” y su acepción lógica, como verbo que aparece en el lenguaje y que ejerce la función copulativa en todo juicio, por ejemplo: “Pedro es alto”<sup>27</sup>. Cuando Gilson distingue entre el ser verbal y el ser nominal, toma el ser como verbo únicamente según su primera acepción, es decir, en su primerísimo y fundamental significado de acto existencial. Al hacer esta salvedad, podemos entender con más claridad la línea hermenéutica que orienta al pensador francés. A primera vista, no parece peligrosa la ambigüedad del término. Ciertamente, nada hay de extraño en pensar que un ser sea, es decir, es legítimo pensar que para ser “un ser” (*ens*) hay que “ser” (existir) y hasta podemos concluir que no se altera en nada el significado del ser verbal si se reduce éste al sentido nominal. Sin embargo, para Gilson, en modo alguno significan lo mismo. Si el ser como verbo designa el acto por el cual “un ser” *es*, sería contradictorio reducir el ser al ente, porque implicaría reducir una totalidad, el ente (*id quod est*), a una de sus partes, a su acto de ser. Tendríamos entonces un existente, pero completamente desprovisto de las propiedades que lo determinan como tal o cuál ente y no otro. Por otra parte, si se establece la relación de las dos palabras (ser y ente) en sentido inverso, podemos darnos cuenta de que ambos términos no mantienen una relación recíproca: la carga semántica de cada uno de ellos nos autoriza a reducir el ente al *ser* pero *no* nos autoriza reducir el *ser* al ente. En efecto, si el ente es “lo que es”, es decir, la unión de acto esencial y acto existencial, resulta completamente legítimo pensar que ser un ente sea “ser”, en el sentido infinitivo del término y, ciertamente, no es posible concebir el acto de ser sino como perteneciendo a algo *que es*, o sea, a un ente. Dicho en otras palabras, la existencia se dice de un ente. Sin embargo, esto no nos autoriza de ningún modo ha concluir que el término ‘ser’ pueda reducirse al ente. Y ello por una sencilla razón: la existencia se dice de un ente, pero no todo ente existe, ya que se puede perfectamente concebir un ente que no sea. Recordándonos, pues, tan importante distinción, nos dice Gilson:

“Si es cierto que *x* sea un ser, no se sigue inmediatamente que *x* sea, a no ser en el sentido indeterminado y muy diferente del que se partió: que *x* es un ser real o posible.”<sup>28</sup>

Si en el contexto del ente podemos distinguir entre ente real y ente posible, se puede perfectamente pensar en un ente separado de su acto de ser, pues, tal como nos recuerda el filósofo francés:

“Un “posible” es un ente que todavía no ha recibido, o que ya ha perdido, su propio ser.”<sup>29</sup>

Diremos, pues, que mientras resulta imposible concebir el acto de ser separado de un ente, es perfectamente legítimo, en el marco del pensamiento, pensar un ente separado de su acto de ser. Por consiguiente, para Gilson, no hay nada de extraño para el pensamiento en decir de un ente que *es*, ya que la existencia es la condición primera del conocimiento del ser, pero por el hecho de ser el único modo que tiene de concebirlo, de allí no resulta que el ser pueda reducirse al ente. La entidad a secas no produce el ser, no se realiza como verbo.

Es importante señalar, además, que análogamente se da la relación entre el ser verbal en su sentido óntico o existencial y el ser verbal en su sentido lógico o copulativo. El primero no es concebible; el segundo, sí. Se puede perfectamente formular la proposición “Sócrates es hombre” independientemente de que Sócrates exista o no. La función copulativa del verbo ser siempre va unida a una composición hecha por el pensamiento y, en este sentido, tiene también un carácter de “neutralidad existencial”.

Se entiende entonces por qué el lenguaje, amparado en la ambigüedad de la que adolece el término ser y guiados por las aspiraciones de la razón, ha terminado por reducir el alcance de la palabra ser a su función nominal. Sin duda, porque un ser entificado se convierte en un objeto mucho más cómodo para un entendimiento que tiene por labor mostrar la absoluta transparencia del ser para sí. No hay terreno más propicio para el pensar que la simple posibilidad, y puesto que la noción de ente se aplica a toda experiencia posible o real, el pensamiento se verá tentado a reducir el ser al ente. La posibilidad es la condición noética de todo ente, pero no agota la plenitud del ser. Por tal razón, en el decurso de la historia, la función existencial del término ser se ha refugiado en otro verbo: en el verbo *existir*. Así, señala Gilson:

“En una lengua en que la misma forma verbal significa “ser” y “un ser”, era casi inevitable que se empleara distinta forma verbal para decir de un ser, no simplemente que es “un ser”, sino que es.”<sup>30</sup>

El lenguaje habla por sí sólo: la prueba más fehaciente de que el ser se ha reducido a su función nominal, es que la lengua ha tenido que valerse de una nueva forma verbal para designar el acto por el cual cualquier ser, no sólo es “un ser”, sino que “es”. Por eso, cuando queremos decir que tal cosa es, decimos que esa cosa existe. El verbo existir ha suplantado de tal manera la función verbal del término “ser” que nunca vemos por concluida la expresión “Pedro es”, sin explicitarla con la expresión “Pedro existe”. Pues bien, esta usurpación del verbo ser por el verbo existir si bien, por una parte, puede tomarse como una actitud legítima del pensamiento, pues nada de raro hay en decir de un existente que es, también es cierto -en opinión de Gilson- que el lenguaje cambia aquí una anfibología por otra, con el riesgo de aumentar la ambigüedad que quería evitar<sup>31</sup>. Si bien podemos decir que todo lo que existe es, no resulta lo mismo decir que todo lo que es existe. Acompañemos, pues, a Gilson en su argumentación.

Etimológicamente el verbo existir deriva del latín *existere*, palabra compuesta de dos términos: *ex* y *sistere*<sup>32</sup>. La preposición latina “ex” puede ser traducida por “de”, “desde”, “fuera de” o “derivar de”, mientras que *sistere*, significa estar, subsistir, o también el ser que se mantiene o subsiste por sí mismo. La unión de estas dos palabras significan entonces *un ex alio sistere*, esto es, un ser que se mantiene en sí en cuanto derivando de otro, que es lo que apunta el prefijo *ex* al término. Apoyándonos, pues, en el sentido originariamente latino de *existir*, podemos decir que tal término no designa el hecho de ser pura y simplemente, sino más bien el tipo de ser que tiene relación directa con algún origen<sup>33</sup>. El uso del término en algunos autores clásicos lo confirma: cuando Lucrecio escribe: *vermes de stercore existunt*, quiere decir: “los gusanos nacen del estiércol”. Cuando leemos en Cicerón: *timeo ne existam crudelior*, traducimos “temo mostrarme demasiado severo”.<sup>34</sup> Así pues, si nos remitimos al sentido primitivo del término, un existente siempre es *un ser* que deriva de algo, que tiene un origen, esto es, que apunta siempre al tipo de ser propio del ente finito.

“Es aún más notable -nos dice Gilson- que los escolásticos, cuya lengua filosófica es la madre de la nuestra, hayan resistido por tan largo tiempo a la tentación de remplazar *esse* por *existere*. Para

ellos, *existere* significa propiamente *ex alio sistere*.... La noción de origen es, pues, en principio, connotada cada vez que se emplea ese término en su sentido preciso”<sup>35</sup>

Traducir, pues, el ser como existencia, no es más que reducirlo a su dimensión finita, al tipo de ser que está inmerso en el devenir. Esta es la razón por la cual un escolástico nunca redujo el ser a la existencia, pues reducir el ser (*esse*) al modo de ser propio del ente finito es decapitar a toda metafísica de la dimensión divina del ser.

Ahora bien, es a partir del siglo XVII cuando el término existencia abandona su sentido preciso del latín y comienza a adquirir una apertura de sentido distinta, pero que costará el precio, imposible de pagar, de reducir una vez más el ser (*esse*) a una de sus partes. Y tómesese en cuenta que no es casual que ocurra este desplazamiento semántico en la antesala de la filosofía moderna. En efecto, refiriéndose a Escipión du Pleix, uno de los más célebres gramáticos del siglo XVII, Gilson escribe:

“habla como si *existentia* estuviera ya especializada para significar el puro hecho de “ser”, que es lo que después de él significaran para Descartes la palabra “existencia” y el verbo “existir” (existence y *exister*)”<sup>36</sup>

Esta identificación del verbo ser con el verbo existir tiene, sin duda alguna, su causa inmediata en la primera devaluación del verbo ser a su sentido puramente nominal, y no es tanto su consecuencia sino la evidencia de aquella primera confusión. No es difícil, en efecto, sucumbir ante este tipo de ambigüedad. Si, atendiendo a las necesidades del pensamiento, la lengua moderna consagró la desvalorización del ser por el ente, en virtud de los mismos fines también se termina por reducir el verbo ser al verbo existir. Ciertamente, la existencia es el único modo de ser accesible a la experiencia, precisamente porque designa, según su antiguo sentido latino, el tipo de ser que está inmerso en el tiempo. Es preciso advertir, sin embargo, que, dentro de la compleja interpretación gilsoniana del ser en cuanto ser, el término ‘existencia’ es aplicable a todo ente real, pero no a todo ser (*esse*), ser que tiene, en nuestro autor, una clara referencia teológica. Todo parece indicar, en efecto, que el pensamiento está decidido a delimitar por el lenguaje el campo donde él se siente más a gusto, lo cual es completamente legítimo, siempre y cuando no trate de encerrar en un molde hecho a su medida la complejidad de su objeto. Decir de un ente que “existe” para significar que

“es”, parece resultar más cómodo para un pensamiento que está decidido a mostrar la plena transparencia del ser para la razón, pues no se verá entorpecida su labor, ya que ha presupuesto de antemano la identificación plena de ser y existir. Tal como escribe Gilson

“... si la metafísica quisiera expresarse en una lengua técnica *hecha según la medida exacta de nuestros conceptos*, diría aquí de cada “étant” (ente) que «es» como consecuencia de su «existencia», en vez de decir que “existe” para significar que “es”.<sup>37</sup>

Por el contrario, si se acepta que todo ente que existe, existe porque es, se vería en la embarazosa obligación, atendiendo a la pureza de su argumentación, de distinguir y significar claramente cada uno de los términos y aceptar que hay una dimensión del ser que escapa a la representación. Siendo así, temblarían entonces los cimientos de todo edificio esencialista, de todo pensamiento que reduce el ser a ser para la conciencia.

No obstante, hay que notar que la devaluación secular a la que ha sido sometida el término ser no es sólo producto de trampas lingüísticas a la manera del lógico, acostumbrado a separar el lenguaje de todo contenido. Muy por el contrario, para Gilson, estos deslizamientos semánticos no son más que reflejos de la tendencia natural del entendimiento el cual no tiene otra manera de entender la realidad sino esencializándola, reduciéndola a su dimensión concebible, manipulable para la conciencia. ¿Pero qué significa conceder al pensamiento toda jurisdicción frente al ser? Llegado a este punto, es casi irresistible y necesario preguntarse por la *esencia* y Gilson inmediatamente, después de concluir su análisis semántico del término ser, nos invita a considerar este aspecto del problema.

La palabra ‘esencia’ deriva del latín *essentia*, neologismo que tenía como función, ya desde Séneca<sup>38</sup>, traducir la palabra griega *ousía*. Así, nos dice nuestro autor:

“...las traducciones francesas de Platón, traducen casi infatualmente *ousía* por “esencia” (essence), cosa perfectamente correcta, con tal que se tome “esencia” en el sentido primitivo del griego *ousía*”<sup>39</sup>.

Para los griegos, la palabra *ousía* designaba en primer término el ser. Tal es el sentido de *essentia* para San Agustín,

“para quien decir que Dios es *summa essentia*, equivale a decir: Dios es el ser supremo, el que es supremamente”<sup>40</sup>

Tanto en Platón, como en San Agustín, (y no es casual que Gilson ponga como ejemplo a dos autores calificados de “idealistas”) la sustancia designa siempre un ser que existe por sí, separado; incluso, las ideas son designadas por Platón con el nombre de ‘sustancias’ precisamente porque son entes que subsisten por sí mismos, es decir, son siempre distintas del pensamiento del filósofo. Esa es la razón por la cual Hegel, mucho más adelante, nos dirá que los griegos no salieron de un idealismo objetivo. Igualmente ocurre a un filósofo medieval: la esencia (*essentia*) para éste tiene una dimensión objetiva, óntica y por eso puede traducir infaliblemente sustancia por *essentia*.

Ahora bien, parece haber un brusco cambio semántico en la filosofía moderna. Para Gilson, ni en francés ni en español, lenguas derivadas del latín, la palabra ‘esencia’ se usa con el sentido absoluto que indica el término ‘sustancia’. En efecto, cuando pensamos en la esencia no pensamos en el ser real, sino más bien, en “lo que hace que una cosa sea lo que es”, es decir, el término siempre responde al *qué* es de la cosa, no tanto al ser actual:

“Cuando, en el mismo pasaje de su *Métaphysique* (II, 3,5), Escipión du Pleix distingue de la existencia, que significa el hecho bruto de que una cosa es, la esencia que señala “la naturaleza de la cosa”, échase bien de ver que las distingue, como lo real de lo abstracto. Tan cierto es esto, y él mismo lo añade luego, que si no es posible concebir la existencia de una cosa sin pensar esta cosa como existente, podemos en cambio muy bien concebir la esencia de una cosa que no existe”<sup>41</sup>.

Esta es la razón por la cual, la tendencia natural del entendimiento ha terminado por reducir paulatinamente la esencia, que antiguamente designaba el ser, a su dimensión puramente formal. Y si bien es cierto que la esencia es lo que el ser tiene de *esencial*, es decir, aquello por lo que la cosa es «*lo que es*», también es cierto que si el filósofo se encamina hacia la búsqueda de una esencia entendida como pura forma, enmarcada sólo dentro de los linderos del pensamiento, corre el riesgo de perder el contacto total con la realidad designada por la esencia, esto es, con el ser<sup>42</sup>.

Este nuevo sentido que adquiere el término ‘esencia’ justamente en vísperas de la Filosofía Moderna, está íntimamente relacionado con la noción

de ser adoptada también a comienzos del siglo XVII, y no puede ser más que su consecuencia directa. En una doctrina filosófica donde el ser se reduce a puro nombre, perdiendo paulatinamente su sentido original de designar el ser actual (*esse*), no es extraño que un término como 'esencia', que tenía también la función de designar el ser, haya tenido que dejar de cumplir tal función. Una vez más, el lenguaje es el reflejo de las tendencias propias del entendimiento:

“Todo sucede en efecto como si el entendimiento hubiera buscado en la *essentia* el medio de disociar el ser del el hecho de existir, porque si la esencia de la cosa es en verdad lo que hay en ella de esencial, es notable que esta esencia sea la misma, cuando la cosa existe como cuando no existe.”<sup>43</sup>

El realismo contenido en la *ousía* de los griegos, y aun en la *essentia* de los latinos, ha sido sustituido por el *cogito* moderno, que ha puesto a la esencia, ya no como formando parte de la estructura óptica de lo real, sino como sólo brotando de la estructura de la conciencia. El mismo carácter trascendente que permite a un ser, ser un ser real o posible, es decir, la misma autonomía, propia del ente, que le permite a la conciencia trascender el orden de la existencia particular, es seguramente una propiedad del ente usada, en este caso, legítimamente por el pensamiento y Gilson en ningún momento esta en contra de ello. Pero cosa muy distinta es ceder a esta ilusión trascendental reduciendo el ser al pensamiento, pues volveremos a incluir el todo en una de sus partes en vez de incluir una de sus partes en el todo.

La relación originaria de la conciencia con el ser ha sostenido siempre la marcada oposición entre idealismo y realismo. Llevada a su fórmula más radical, podríamos formularla así: en el idealismo no hay ser sin conciencia; en el realismo no hay conciencia sin ser, o dicho de otro modo, la conciencia depende del ser (y aquí dependencia significa fundamento). Ahora bien:

“Si la evidencia intelectual no es suficiente para decidir nuestra elección, ahí está la historia para convencernos de que nadie recupera jamás el todo de la realidad después de haberse encerrado en una de sus partes.”<sup>44</sup>

En esa historia que Gilson acaba de invocar y, más específicamente, en una parte de esa historia, esta contenida la concepción moderna del ser. Hemos

visto como el sentido que se le dio a algunos términos es la expresión más palpable de tal filosofía, lo que hace pensar que, desde el examen semántico que nuestro autor realiza, la absoluta desvalorización del ser en pro del pensamiento se acentúa radicalmente en este período filosófico. Sin embargo, si bien es cierto que esta exégesis terminológica nos introduce en el problema, también es cierto que toca ahondar mucho más, pues el lenguaje no es más que el reflejo de la mente del filósofo y queda todavía la tarea de indagar en ella, en su variedad y riqueza, ya no sólo desde una dimensión lingüística, sino desde sus propias raíces histórico-metafísicas.

La filosofía moderna, ante los ojos de Gilson, parece haber construido legítimamente una fenomenología, pero sustentada en una reducción previa del ser a la conciencia. Y no podría ser de otro modo, pues ¿qué es la fenomenología sino un ser para la conciencia, una esencialización? El único error de tal filosofía es, para el pensador francés, haber escindido su propia fenomenología *del acto metafísico del ser (Esse)*, haber desprendido la ontología de la metafísica y haberse postulado como un “sistema”<sup>45</sup> último y absoluto. Siendo esto así:

“Lejos de ser la metafísica una ciencia a tiempo agotada, es una ciencia que ha sido intentada por pocos.”<sup>46</sup>

La modernidad ha sido, en última instancia, para un tomista como Gilson, una ontología reducida a fenomenología precisamente por el olvido de la metafísica. En otros términos: la reducción del ser a *lo que es*, olvidando el acto (*esse*) por el cual el ente existe. Este acto último por el cual todo ente existe nos lleva, en Gilson, hacia Dios. Tendríamos entonces, como conclusión, que la ontología moderna se ha desprendido de la metafísica porque, a su vez, se ha deslindado de la teología.

El olvido de éstas precisiones semánticas nos ha llevado a postular la inexorable condena a muerte de la Metafísica. Tal vez sea cierto que esta ciencia esté, por la misma naturaleza de su objeto, condenada totalmente al fracaso, pero si acaso hay una posible esperanza de su resurgimiento, considera Gilson indispensable identificar el error fundamental que ha impedido su verdadera autoconstitución y que, al menos en su intención, posibiliten la apertura de nuevos caminos especulativos que rehabiliten a ese franco convaleciente, casi en retirada, que hoy por hoy representa este tipo de pensar filosófico que es la metafísica. En dirección a estos fines, pues, la mirada filológica de nuestro autor no ha hecho más que brindarnos un posible

diagnóstico que, acompañado de una fundamental intuición particular –la cual compartimos, por supuesto, con el autor estudiado– nos invita implícitamente a reconocer en el ser un profundo sesgo irreductible, inasible, que lejos de truncar el camino de la metafísica, debe ser su alimento vital, la guía y la garantía perenne del quehacer propiamente filosófico: la existencia.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Etienne Gilson, *El ser y la esencia*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1979, p. 9. Sin traductor
- <sup>2</sup> En este texto, Gilson expresa esta conclusión de la manera siguiente: “todos los fracasos de la Metafísica debieran atribuirse al hecho de que se haya pasado por alto o se haya abusado del primer principio del conocimiento humano” *La unidad de la experiencia filosófica*, Ediciones Rialp, Madrid, 1973, p. 358.
- <sup>3</sup> E. Gilson, *El ser y la esencia*, p. 9.
- <sup>4</sup> “El separar un sector del ente y estudiar los atributos de esta parte es una tarea perfectamente legítima. De hecho, esto es cultivar una de las llamadas ciencias positivas. Pero el investigar a cualquier sector concebible del ente con los atributos del ente mismo, e investigar los atributos de la totalidad desde el punto de vista de cualquiera de sus partes, es ocuparse de una tarea cuya misma noción encierra una contradicción.” E. Gilson, *El ser y los filósofos*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, 1979, pp. 21-22.
- <sup>5</sup> E. Gilson, *Op. cit.*, p. 23.
- <sup>6</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Ediciones Afaguara, traducción de Pedro Rivas, Madrid, 1989, p. 504
- <sup>7</sup> Etienne Gilson, *El ser y la esencia*, p. 9
- <sup>8</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, p.504
- <sup>9</sup> Kant, *Ibid.*
- <sup>10</sup> E. Gilson, *El ser y la esencia*, p. 10
- <sup>11</sup> Kant, *Crítica de la Razón pura*, p. 504.
- <sup>12</sup> E. Gilson, *El ser y la esencia*, p. 10.
- <sup>13</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 504.
- <sup>14</sup> E. Gilson, *El ser y la esencia*, p. 10.
- <sup>15</sup> Aristóteles, *Metafísica*, III, 3, 998 b, 22. De la traducción de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1990, p. 120.
- <sup>16</sup> “*Omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione, eo quod id quod est praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens, et oportet*

*quod esse suum sit aliud quam ipsum....*”. Tomás de Aquino, *Qu. Disp. de veritate*, q. 27, a 1, ad. 8. Citado por Gilson en *El ser y la esencia*, p. 97 (a pie de página).

<sup>17</sup> “Nuestros conceptos tienen todos el mismo carácter de “neutralidad existencial”. Gilson, *El ser y la esencia*, p. 10.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Gilson utiliza el verbo latino *esse* cada vez que quiere dar el sentido actual o existencial al término ‘ser’, además que para diferenciarlo del nombre ente (*ens*). La distinción entre el ser como verbo (*esse*) y el ser como nombre (*ens*) ha sido muy auspiciada por nuestro autor y, a decir verdad, constituye uno de los núcleos fundamentales de su pensamiento crítico en torno a la modernidad, por lo cual precisamente no la dejaremos de analizar líneas más adelante.

<sup>20</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 505.

<sup>21</sup> Véase Gilson, *El ser y los filósofos*, p.26.

<sup>22</sup> Gilson, *El ser y la esencia*, p. 11.

<sup>23</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1026 a 32

<sup>24</sup> Gilson, *El ser y la esencia*, p. 13.

<sup>25</sup> Gilson aclara que esta ambigüedad no afecta a la lengua italiana, en la que se distingue *ens* de *esse*; ni aún en inglés, en el que se distingue el verbo *to be* de *being*. Sin embargo, en francés la ambigüedad permanece, aún frente al intento de algunos autores que, a partir del siglo XVII, usaron el neologismo *étant* para traducir ente. E. Gilson, *EL ser y la esencia*, p. 13

<sup>26</sup> Tomás Alvira, *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 1984, p. 28.

<sup>27</sup> Esta distinción entre el ser verbal como cópula y el ser verbal en el sentido existencial es aceptada ampliamente por el Estagirita y también por Santo Tomás, por tal razón, Gilson la da por presupuesta en su estudio

<sup>28</sup> E. Gilson, *El ser y la esencia*, p. 14

<sup>29</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 24.

<sup>30</sup> E. Gilson, *El ser y la esencias*, p. 14

<sup>31</sup> Véase Gilson, *Op. cit.*, p. 15

<sup>32</sup> “*Existere*, o mejor *existere*, está claramente compuesto de *ex* y *sisto*, verbo cuyo participio pasado, *status*, indica muy claramente el orden de nociones que introduce.” E. Gilson, *El ser y la esencia*, p. 15

<sup>33</sup> “*Sistere* puede recibir muchos sentidos, sobre todo el de estar colocado, tenerse, mantenerse, y subsistir. *Ex-sistere* significa, pues, como por otra parte lo atestigua el empleo más constante del latín, no tanto el hecho de ser cuanto su relación a algún origen” Ibid.

- <sup>34</sup> Estos ejemplos son tomados textualmente de Gilson. Op., cit., p. 15
- <sup>35</sup> Op., cit., p. 16.
- <sup>36</sup> Ibid. Gilson también nos recuerda algunos títulos utilizados por Descartes en su *Meditaciones*, que confirman el sentido que el término ‘existencia’ tomaba para la época: “El mismo título de sus “*Méditations touchant la philosiphie première, dans lesquelles on prouve clairement l’existence de Dieu...*”, y el de la Tercera Meditación: “*De Dieu, qu’il existe*”, implican claramente que, en su espíritu, “existir” (exister) quiere decir “ser” (être)”. Ibid.
- <sup>37</sup> Op., cit., p. 17. Subrayados agregados.
- <sup>38</sup> “Este nombre deriva del latín *essentia*, que Séneca consideraba un neologismo indispensable, ya que ninguna otra forma latina era capaz de traducir exactamente el griego *ousía*” Op., cit., 19.
- <sup>39</sup> Ibid.
- <sup>40</sup> Ibid.
- <sup>41</sup> Ibid.
- <sup>42</sup> “...pero, por esta misma razón, cuanto más se lanza nuestro pensamiento a la caza de la esencia así entendida, mayor riesgo corre de perder contacto con la sólida realidad designada en primer lugar por la *essentia*.” Ibid, p.19
- <sup>43</sup> Op., cit., p. 20.
- <sup>44</sup> E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, Ediciones Rialp. Traducción de Carlos Amable Baliñas Fernández, Madrid, 1966, p. 358
- <sup>45</sup> Nótese aquí que la idea de sistema es muy común en las filosofías idealistas modernas y constituye el ideal científico de la mayoría de sus exponentes. Este ideal primero se modeló inspirándose en el procedimiento matemático y poco a poco fue tomando terreno, en el romanticismo, exclusivamente para la filosofía, hasta radicalizarse en Hegel, para quien “un filosofar sin sistema no puede ser para nada científico” (Hegel, *Enciclopedia*, parágrafo #14).
- <sup>46</sup> E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, p. 360.