

CAPÍTULO X

SER VERITATIVO Y SER EXISTENCIAL

[En Inciarte, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, ed. L. Flamarique, Eunsa, Pamplona, 2004]

El que detrás de una única palabra, la palabra ‘ser’, se escondan significados tan diversos como el de predicación, el de identidad y el de existencia ha sido, según se ha dicho, una desgracia para la raza humana. Para muchos esta desgracia no es otra cosa que la metafísica. Esto, sobre todo, hace ya algunos años. Desde entonces la situación ha cambiado notablemente. Hoy día, pocos se atreverían a ver el origen de la metafísica en la confusión de los diversos sentidos del verbo ‘ser’. Bien es verdad que desde Platón, si no ya desde Parménides, la metafísica se habría ahorrado muchas dificultades de haber atendido de una manera más explícita a esas diferencias de significación. Pero, por lo menos *ad hoc*, la metafísica ha hecho estas distinciones en más de un caso, incluso en muchos. Y esto vale incluso para el período anterior a Aristóteles. Sin embargo, no cabe decir que las distinciones a que, de una manera explícita, ya apuntó Aristóteles coincidan caso por caso con las que la filosofía analítica ha ido poniendo de relieve en los últimos decenios.

Cuando Aristóteles habla del sentido múltiple del verbo ‘ser’, se refiere concretamente al ser según el esquema de las categorías, al ser como accidente (*ser per accidens*), al ser como acto y potencia, al ser en el sentido de lo verdadero. La diferencia tripartita de la filosofía analítica –identidad, predicación, existencia– no aparece aquí, pues, por ninguna parte.

Por otro lado, cabe decir que desde hace algún tiempo, esta tríada ha dejado de ser el único aspecto bajo el cual la filosofía actual considera el ser. Otros aspectos se han venido a añadir. Y en el curso de esta ampliación se ha llegado a detectar otras significaciones que corresponden a algunas de las ya estudiadas por Aristóteles. De todos modos, ni aún así se puede hablar de un estricto paralelismo. De una manera o de otra, los conceptos sobre los que opera la filosofía de la lógica modal tienen, evidentemente, mucho que ver con las distinciones aristotélicas: por una parte, del ser como posibilidad y como actualidad; y por otra, del ser según las categorías. Pero, dejando aparte la cuestión del alcance exacto de la relación entre los conceptos modales en Aristóteles y en la actualidad, así como también entre éstos y la distinción esencia-accidente, ¿qué tipo de ser podría corresponder, por poner sólo un ejemplo, en la filosofía actual, al ser que Aristóteles llamó *kata; sumbebhcov*", *ens per accidens*, o ser, para llamarlo de algún modo, accidental? Aclaraciones sobre el particular serían muy de agradecer.

Sin embargo, en esta ocasión no me propongo asumir este cometido, por más que en lo que sigue pueda surgir incidentalmente (*per accidens*) alguna indicación al respecto. Me propongo más bien centrar la atención en algunos aspectos de lo que se ha dado en llamar ser veritativo. Es éste también uno de los sentidos que, de una manera explícita, distinguió ya Aristóteles. Es más, el título "ser veritativo" viene a ser una traducción de lo que Aristóteles llamó *o{ n wJ" ajlhqev*" que, como es sabido, califica en algún lugar como el sentido principal de 'ser', a diferencia de otros lugares en los que da la preferencia al sentido de ser como acto y potencia. Esta diferencia de apreciación, o esta discrepancia, tal vez se deba al hecho de que por ser veritativo se pueden entender dos cosas en principio bien distintas: de un lado, la pura forma como núcleo inteligible de todo ente, ante la cual no cabe sino una aprehensión verdadera, porque, o bien se capta, o bien se deja de captar, sin que en este último caso quepa hablar de error; de otro lado, ser veritativo significa en Aristóteles más bien algo semejante a lo que hoy día se entiende por un hecho –y éste es el concepto tal vez fundamental de mi exposición–: el hecho de que se dé esta o aquella circunstancia. Pero antes intento rematar la alusión hecha hace un momento acerca de una aparente discrepancia en Aristóteles en relación con el sentido veritativo del ser: tomado como algo sobre lo que no cabe error, el ser veritativo constituiría el sentido más importante en que se puede hablar de ser; tomado, en cambio, en el sentido de un hecho, el ser

veritativo encontraría su contrapartida en lo falso y tendría por ello que ceder el primer puesto al ser como actualidad y como potencialidad.

Sea de esta preeminencia como fuere, lo que aquí nos interesa fundamentalmente es este segundo sentido del ser veritativo, aunque sea de menos importancia a los ojos de Aristóteles: el ser veritativo en el sentido de lo fáctico, de lo que cuenta como un hecho, etc.

Una primera aproximación nos la ha proporcionado la comparación precisamente con el concepto de hecho. Ahora bien, el concepto de hecho es un concepto cuya significación no sólo ha variado, sino que incluso ha vacilado mucho a lo largo de la historia de la filosofía. Normalmente se entiende por hecho algo así como un trozo de realidad. Y, en este sentido vulgar, se ha entendido la palabra ‘hecho’ incluso en más de un tratado y en más de una corriente filosófica. Éste es señaladamente el caso de las filosofías que se llaman a sí mismas positivas, o que otros califican de positivistas. Cuando, por ejemplo, D’Alembert afirma que la filosofía es una ciencia de hechos y no de quimeras, lo que quiere decir es que la filosofía trata de cosas reales, de objetos existentes, y no de ficciones tales como las cualidades ocultas o formas sustanciales, entelequias. La concepción positivista, por otra parte muy generalizada, de lo que es un hecho, opera, por tanto, sobre la base de una manifiesta confusión entre hechos y cosas, hechos y objetos. Digo confusión porque un hecho será lo que sea, pero evidentemente no es algo equiparable a un objeto. Un hecho es siempre y en cada caso el hecho de que se cumpla tal o cual circunstancia, por ejemplo, el hecho de que esta mesa sea dura. Ahora bien, una cosa es la dureza de la mesa y otra el hecho de que la mesa sea dura. Y una cosa es una mesa dura, y otra cosa –en realidad ninguna cosa, “otra cosa” es aquí sólo un modo de decir– es el hecho de que, otra vez, la mesa, es o sea dura. *Que* la mesa sea dura –la posibilidad de expresar en castellano un hecho en subjuntivo es muy significativa – es un hecho. La dureza de la mesa, en cambio, es una propiedad real, una propiedad de una cosa, y la mesa dura es una cosa, una *res*. Cosas todas ellas muy distintas: mientras que yo puedo tomar en mis manos una cosa dura y arrojarla contra otra cosa menos dura para destrozar la segunda, yo no puedo de ninguna manera tomar en mis manos el hecho de que una cosa es así, de que, por ejemplo, este pupitre sea duro, y arrojar este hecho contra otro hecho, el de que, por ejemplo, el cristal de la ventana sea menos duro, para destrozar con éste primero el segundo hecho.

La diferencia no puede ser, pues, más clara. A ella se alude en el principio del *Tractatus logico-philosophicus*, cuando se dice que el mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas –una afirmación, por lo demás un tanto sorprendente, si se tiene en cuenta que, por lo que acabamos de ver, los hechos, a diferencia de las cosas, no pertenecen al mundo real. De todas formas hay que tener en cuenta que el mundo real, el mundo de las cosas, no es el único tipo de mundo de que podemos hablar. Basta abrir la Biblia, donde la palabra mundo en general no se refiere al mundo de las cosas tangibles, sino a otras cosas que tienen mucho más que ver con hechos, con estados de cosas, etc. En resumidas cuentas, un hecho es siempre y en cada caso el hecho *de que* tal y cual, donde ‘tal y cual’ está por una determinada proposición, la que sea en cada caso. Queda dicho con esto en qué sentido el ser veritativo de Aristóteles, en su segunda y, al parecer, según Aristóteles, menos importante acepción, por la que remite al concepto de hecho, mantiene una relación con el concepto de falsedad, sin quedar sustraído como en su primera acepción, de inteligibilidad de la forma pura, a la falsedad: toda proposición está, en efecto, como tal, abierta a la verdad y a la falsedad. Por esto, lo que, al principio del capítulo séptimo del libro cuarto de la *Metafísica*, define Aristóteles no es la verdad (o la falsedad) como tales, sino la verdad (o la falsedad) de proposiciones, en suma, lo verdadero y lo falso: verdadero es unir en una proposición lo que en realidad está unido, o al revés, o sea decir que lo que no es, no es; falso, en cambio, es decir que lo que no es, es y que lo que no está separado, está separado. El concepto aristotélico de lo verdadero como el hecho de que tal y cuál cosa, y de lo falso como lo contrario de un hecho, es decir, como la falsedad de una proposición o como proposición que no es (*nicht bestehender Sachverhalt*), o sea, no que no exista, sino que no dice lo que es, sino más bien lo que no es, es decir, que dice que es lo que no es, o al revés; ese concepto no es ni con mucho el único punto en el que se ve cómo en la metafísica se tuvo muy en cuenta el sentido veritativo del ser, y, en consecuencia, la distinción neta entre cosas y hechos.

Aunque mi propósito –a diferencia de lo que pudiera parecer hasta ahora– no es el de hacer comparaciones terminológicas más o menos interesantes desde un punto de vista filosófico, me permito indicar aquí que la distinción entre cosas y hechos, entre cosas con propiedades determinadas que nos permiten manejarlas de esta o la otra manera (por ejemplo, arrojarlas) y hechos cuyas propiedades no nos permiten en absoluto ese tipo de manipulación, pero sí otros tipos de manipulación mental, está en la

base de la distinción entre proposiciones *de re* y proposiciones *de dicto*, que tanta importancia tuvo en la escolástica, y que hoy día, a través de la filosofía de la lógica modal, está volviendo a cobrar otra vez tanta atención. Con esa observación persigo dos fines: primero, aludir brevemente al hecho de que, según creo, es éste un camino por el que se podría dar con el papel que el *ens per accidens* (el *ο[ν] κατα συμβεβηκον*) aristotélico juega hoy día en la filosofía analítica, pero no es éste mi principal propósito; segundo y sobre todo, me propongo pasar de una vez a la parte propiamente filosófica de mi exposición, referente a la importancia para la metafísica de la distinción entre hechos y cosas, y por tanto también a la distinción entre el ser veritativo y el ser existencial.

Mi propósito en esta segunda parte es, sobre todo, interpretar con ayuda de esas distinciones un texto de Santo Tomás en relación con el espinoso problema de si el mundo pudo o no ser creado desde toda la eternidad. En éste, como en otros, el sentido veritativo del ser ('ser' como 'el hecho de que', o 'es un hecho que') juega en mi opinión un papel fundamental.

Pero antes de abordar ese texto, que es el principal en mi exposición, quisiera, a modo de segundo prolegómeno, remitirme a otro en el que la aplicación de nuestras observaciones preliminares sobre el sentido veritativo del ser como hecho es del todo evidente. Este primer texto (prolegómeno segundo), no se refiere al problema de la posible eternidad del mundo, sino al de la Encarnación del Verbo. Al empezar por aquí, por un tema no ya sólo metafísico, sino incluso teológico, no pretendo otra cosa que hacer ver la variedad del espectro de aplicaciones de la distinción entre cosas y hechos, o ser veritativo y existencial. En el artículo séptimo de la *quaestio* XVI de la tercera parte de la *Suma Teológica*, se pregunta Santo Tomás si la proposición "*homo factus est Deus*" ("un hombre se hizo Dios") es verdadera. Su respuesta es que no. La razón para esta respuesta es, sin duda, que la proposición "*homo factus est Deus*" a diferencia de la proposición opuesta "*Deus factus est homo*" ("Dios se hizo hombre"), implica el error conocido bajo el nombre de adopcionismo. Que Dios se hizo hombre, eso sí es verdad, es un hecho al que se refiere la Biblia explícitamente. Para captar este hecho, la palabra 'Dios' tiene que ser tomada en la frase en cuestión ("Dios se hizo hombre") por la segunda persona de la Santísima Trinidad, pero esto es perfectamente posible. Como se decía en la Edad Media, para ello no hay más que tomar la palabra 'Dios' en suposición personal, es decir, como estando por una persona, la segunda, y no en suposición simple, como estando simplemente por la esencia o

naturaleza divina misma (la esencia divina no se hizo hombre). Y, entonces, el que Dios se hiciera hombre no significa otra cosa sino que el Verbo se hizo carne, cosa testimoniada textualmente por la Biblia; por lo tanto, un hecho.

Pues bien, este recurso a la suposición personal –que hace posible que la frase “*Deus factus est homo*” sea verdadera– nada vale en el caso de la otra frase, “*homo factus est Deus*”, ya que no sólo no es un hecho, no sólo no es el caso que la naturaleza humana, por un imposible, se hiciera divina, cosa imposible *de re*, pero expresable *de dicto*, con tal de que se tome ‘*homo*’ y ‘*Deus*’ en suposición simple: no sólo no se da este caso, decía, sino que tampoco es el caso –aunque esta vez en principio no sería lógicamente imposible– que una persona humana, digamos Jesús de Nazaret, como supuesto puro hombre, se hiciera o se convirtiera en Dios más tarde; “más tarde”, es decir, después de subsistir como fuera el tiempo que fuera. Como se ve, se trataría en este caso, en principio posible, de una afirmación, en efecto, de tipo adopcionista (“Jesús fue adoptado por Dios”), postura condenada más de una vez por la Iglesia (por supuesto, ya antes de Santo Tomás). Por tanto, la fe nos dice que la frase “*homo factus est Deus*”, (por supuesto no en suposición simple (la naturaleza humana como naturaleza divina), pero ni tan siquiera en suposición personal (“un hombre se hizo Dios”), no puede ser verdadera. Tan es así que, prescindiendo ahora del adopcionismo, en Jesucristo, aun siendo también perfecto hombre, no hay una persona humana, sino sólo una persona divina que, por así decirlo, simplemente asume la naturaleza humana. Decir otra cosa sería, esta vez, adoptar una postura nestoriana. Sin embargo, por más que la frase “*homo factus est Deus*” no puede ser verdadera ni en suposición simple ni en suposición personal, (es decir, ni tomando ‘*homo*’ y ‘*Deus*’ por naturaleza humana o divina, ni tomando ambas palabras por la persona única del Verbo); a pesar de todo, Santo Tomás ve una posibilidad, por lo menos teórica, de darle un sentido verdadero. Esta posibilidad consiste en tomar la frase en sentido de lo que hoy se llama actitud proposicional; en una palabra, en tomar la palabra ‘*factus*’ no como algo *de re*, o como algo que –en suposición formal– se refiere a una cosa, a la persona de Jesús de Nazaret, que, como decía, nunca fue un mero hombre, al que en un momento aconteciera tal o cual cosa (la adopción por parte del Padre), sino en tomar *de dicto* la palabra ‘*factus*’, es decir, como algo que se refiere no a una cosa, sino a una frase o proposición; en resumidas cuentas, en tomar ‘*factus*’ por ‘*factum*’, precisamente por un hecho, concretamente por el hecho de *que* un hombre es Dios. En este caso la frase sería evidentemente

verdadera, porque si bien no es un hecho que un hombre se hiciera o fuera hecho Dios, sí es un hecho testimoniado por la Biblia *que* un hombre (Jesús de Nazaret) es Dios. A este respecto, el texto de Santo Tomás es de una claridad meridiana (aquí '*factum*' se podría traducir tal vez como "ocurrió que..." pero la diferencia no es decisiva): "*Alio modo potest intelligi ut* (el artículo determinado no existe en latín) *factus* (suposición material) *determinet compositionem: ut sit sensus homo factus est Deus*, idest, *factum est ut homo sit Deus*": es un hecho que un hombre es Dios. Veremos, más adelante, cómo esta técnica de convertir una frase *de re* en una frase *de dicto* (en no hablar de cosas sino de hechos) es muy fructífera, tanto en Santo Tomás como en la filosofía analítica. Si Santo Tomás insiste, sin embargo, en la falsedad de la frase entendida como "el hecho de que", es sencillamente porque, en su opinión, la interpretación *de dicto* no constituye su sentido normal: "*sed hic non est propius sensus harum locutionum*". Por otra parte, la falsedad de la misma frase entendida *de re* (referida a Jesús de Nazaret, y no referida al hecho de que la proposición es verdadera), no deja lugar a dudas: "*ita quod hoc participium factus determinet absolute vel subjectum vel praedicatum. Et in hoc sensu est falsa: quia neque homo ille de quo praedicatur est factus, neque Deus est factus*", ya que ni el hombre de que se predica el haber sido hecho fue hecho (Cristo es desde toda la eternidad), "*neque Deus est factus*", ni por supuesto Dios fue hecho.

Si previamente al texto que anuncié sobre la eternidad del mundo me he ocupado de este otro, de tipo más teológico, es porque en él –a diferencia de aquél– se revela de una manera explícita el sentido veritativo del verbo ser como 'el hecho de que' (prescindiendo de que también se pueda traducir como 'ocurrió que': *factum est ut...*). Esta expresión (*factum est ut...*, es un hecho que...) no aparece, en cambio, en el texto aludido, que es el que aquí más nos interesa. Sin embargo, aunque de manera explícita, Santo Tomás cuenta, también en este texto, con ese mismo sentido veritativo del ser para aclarar aspectos importantes de un problema tan controvertido en su época como es el problema de la eternidad del mundo.

No me voy a ocupar aquí de particulares históricos, muchos de ellos puestos de relieve brillantemente por las investigaciones de autores recientes, tales como Van Steenberghen, Mardi, Sajó, Bazán, Fioravanti, Zimmermann, Sainati y otros. Sí, en cambio, voy a aludir a un punto controvertido entre Santo Tomás y San Buenaventura a este respecto. Es bien sabido que ambos adoptan posturas opuestas en relación con el problema de la eternidad del mundo. Santo Tomás considera que el mundo

no es eterno, porque nos lo dice la fe (“al inicio creó Dios el cielo y la tierra”); pero también considera que la no-eternidad del mundo –verdad de fe– no es a la vez una verdad de razón. En otras palabras: que el mundo no sea eterno no puede ser demostrado racionalmente. San Buenaventura, en cambio, cree que el inicio temporal del mundo es una verdad tanto de fe como de razón. En su comentario al libro II de las Sentencias¹, da San Buenaventura la siguiente razón para demostrar que el mundo ni fue creado ni (y aquí está la diferencia con Santo Tomás) pudo ser creado desde toda la eternidad, y lo demuestra, o pretende demostrar, con un silogismo: lo que tiene ser después de no ser (*quod habet esse post non esse*), dice San Buenaventura en el texto aludido, no puede ser eterno (ésta es la primera premisa); el mundo tiene ser después de no ser (segunda premisa); por tanto, el mundo no puede ser eterno. La mayor, “*quod habet esse post non esse*” es analíticamente verdadera; según dice San Buenaventura, “*hic* –entre ser después de no ser y ser eterno– *est implicatio contradictoria*”, es imposible que se dé a la vez. Esto lo dice San Buenaventura, pero lo podía decir igualmente Santo Tomás. La diferencia entre ambos radica, en efecto, no en esta premisa mayor (lo que sigue en el tiempo no puede ser eterno), sino en la premisa menor. Que el mundo tenga ser después de no ser se desprende para Buenaventura de la *creatio ex nihilo* misma: “*quod autem habeat esse post non esse* [premisa menor] *probatur sic: omne illud quod totaliter habet esse ab aliquo* [es creado por otro], *producitur ab illo ex nihilo*”. En una palabra, ser creado significa ser producido de la nada, y ser producido de la nada significa, para San Buenaventura, –éste es el punto en el que le atacará Santo Tomás– ser después de no ser. Precisamente contra esta deducción se dirige Santo Tomás en el texto en cuestión, que está en la primera parte, *quaestio XLVI*, a. 2, ad 2.

En la objeción correspondiente, Santo Tomás repite más brevemente la deducción de San Buenaventura: “*Ego oportet dicere quod mundus sic factus est ex nihilo. Et sic habet esse post non esse*”, con lo cual se pretende demostrar el comienzo temporal (es más, ¡en el tiempo!) del mundo: fue creado después de la nada. También las premisas que llevan, en esta objeción 2ª del artículo tomista, a afirmar que el mundo procede de la nada (*ergo... factus ex nihilo*), no hacen sino repetir más brevemente la argumentación de San Buenaventura. La objeción reza aquí: el mundo es hecho por Dios de nada o de algo (*aut ex nihilo, aut ex aliquo*). Por tanto de nada, porque no puede ser hecho de algo, como de una materia: “*non*

1. Cfr. art. 1º, q. 2ª, 6ª ratio, edic. QUARAECHI, p. 22

de aliquo quia sic materia mundi praecessisset mundum”, lo cual –aunque Santo Tomás no lo diga expresamente aquí– contradice evidentemente el concepto de creación. San Buenaventura viene a decir lo mismo cuando afirma que el *ex nihilo* de la creación no puede ser entendido materialmente, sino que tiene que ser entendido originalmente: “*sed non ex nihilo materialiter, sed originaliter*”. Si la materia precediera al mundo, es decir, si el mundo fuera sacado de algo, que no es mundo, o que no es orden, que no es *cosmos*, *de aliquo*, no procedería totalmente de Dios. La frase buenaventuriana “*ex nihilo originaliter*” significa, pues, que al mundo no le precede (y esto es lo importante), aparte del Creador, sino nada. Pero esto, según San Buenaventura, sí que le precede. Si no, no cabría hablar del “*esse post non esse*”. Dicho de otra manera, la nada es, según Buenaventura, lo único que precede al mundo.

La hipostatización del concepto de nada por parte de San Buenaventura es, pues, evidente. Y esta hipostatización se debe a una confusión entre cosas y hechos, afirmaciones *de re* y afirmaciones *de dicto*, ser existencial y ser veritativo. Pues bien, es contra esta hipostatización contra lo que se dirige Santo Tomás en la objeción que corresponde a la postura de San Buenaventura. Antes de dar la respuesta de Santo Tomás con sus propias palabras, doy su idea en otros términos. Contra lo que se dirige Santo Tomás es contra el paso de la frase “al mundo no precede nada” a la frase “al mundo no precede sino la nada”; o a la frase “no hay nada, fuera de la nada, que preceda al mundo” (un sofisma), que es como hemos interpretado, según parece evidente que hay que interpretar y como Santo Tomás interpreta de hecho, aun sin citarlo, el “*ex nihilo originaliter*” buenaventuriano. La pregunta es, pues: ¿Por qué mecanismo fatal pasamos de una fórmula a la otra?, cayendo así en la hipostatización de la nada, o –a la inversa–, ¿qué condiciones hay que cumplir para no dar ese paso ilícito, de “nada precede al mundo” a “sólo la nada precede al mundo”?, paso con el que San Buenaventura pretende demostrar el origen temporal del mundo. En términos de la filosofía analítica, la contestación a esta pregunta se podría formular así: la negación implicada aquí en el término ‘nada’, es una negación externa o *de dicto* que no debe ser equiparada a una negación interna o *de re*. Si se toma la precaución de no tomar la negación externa como interna o, dicho con otras palabras: un no-ser-veritativo como un no-ser-existencial, el paso ilícito de una fórmula a la otra, la hipostatización de la nada, queda eliminada. Pongamos un ejemplo: contra la idea de que la existencia pudiera ser un predicado corriente o de primer orden (como diría Kant, un predicado real), se han aducido (no precisa-

mente en los últimos, pero sí en los penúltimos desarrollos de la filosofía analítica) las paradojas que esta misma idea, la existencia como predicado real, llevaría consigo. Si la palabra ‘existencia’ es un tal predicado de primer orden, real, es decir, de la cosa (*res*) misma, la existencia misma tendría que ser una propiedad de esa misma cosa; pero es evidente que una propiedad no puede ser adquirida por un sujeto aún no existente. Adquirir la propiedad de la existencia presupondría la existencia de un sujeto anterior a su propia existencia, lo cual es evidentemente paradójico, por no decir imposible (algo así como la segunda vía de Santo Tomás).

Esta paradoja se refleja también en proposiciones existenciales tales como “Sócrates ya no existe” o “Sócrates no existía aún en el siglo V”, “Sócrates ha dejado de existir”, etc. (perder la propiedad de la existencia ya no es, de todos modos, tan imposible como adquirirla). La negación interna hace referencia *de re* a algo que no tiene o que le falta a la persona de Sócrates. Pero si Sócrates no existe, se dice, es imposible que tenga o que deje de tener nada en absoluto, y menos, si cabe, la propia existencia. Esta situación (por lo menos extraña, si bien en el caso de la pérdida de la existencia al revés de la adquisición, no imposible) desaparece sin embargo (y es el punto importante) en el momento en que interpretamos la negación únicamente como negación externa. La frase se convierte entonces en una proposición no sobre una cosa (*de re*), sino sobre otra proposición (*de dicto*). El resultado es una frase en que, junto al ser existencial (que por no aparecer negado no da ya lugar a paradoja alguna, con lo cual se puede admitir que la existencia sea un predicado real), aparece también el ser veritativo, “el hecho de que...” o, mejor dicho, su negación: “no es un hecho que...”. Entonces, lo que decimos con negación externa, que es la que aquí hay que aplicar (como veremos que aplicará Santo Tomás) es: “no es ya verdad que Sócrates exista”, o “no es ya el caso de que Sócrates exista”. La diferencia entre ambas interpretaciones se ve más claramente si, mediante dos frases distintas, hacemos resaltar la relación temporal aquí implicada: “primero Sócrates existía”, “después Sócrates dejó de existir”, es decir, “después Sócrates no existía”. La paradoja de una negación interna, o *de re*, de la existencia, paradoja que sigue aquí en pie, desaparece por completo si decimos: “primero era el caso, el hecho de que Sócrates existía”, “después dejó de ser el caso (o, no era ya más el caso) de que Sócrates existiera”. La negación no va con la existencia ni con Sócrates. ‘Existencia’ sigue siendo aquí un predicado real de un sujeto, pero no aparece ya como expresión de una propiedad que ese sujeto pueda perder, o incluso (que es lo auténticamente paradójico) adquirir.

Pues bien, precisamente este procedimiento (propuesto en alguno de los últimos desarrollos de la filosofía analítica) por el que desaparecen las paradojas del ser existencial como propiedad que una cosa puede tener o dejar de tener, o, dicho de otra manera, como predicado real, es el mismo que Santo Tomás utiliza en la respuesta a la argumentación de San Buenaventura². Cito el texto de esa contestación literalmente: “*Illi qui ponerent mundum aeternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo, non quod factus sit post nihilum (...), sed quia non est factus de aliquo*” (negación externa). Traducido: “Quienes dicen que el mundo es eterno, dicen con ello que el mundo fue hecho por Dios de la nada, pero esto no quiere decir que fuera hecho *después* de la nada, sino que no fue hecho de algo”, es decir, que no es el caso de que fuera hecho de algo (negación externa). La solución positiva se encierra en esta última frase (“*sed quia non est factus de aliquo*”), cuyo sentido viene dado a su vez por el sentido veritativo del “*est*” en el “*est factus*”. Antes de explicarlo conviene darse cuenta de que aquí nos encontramos con la misma distinción entre negación externa e interna con que la filosofía analítica resuelve las paradojas, existentes o no existentes, de la existencia como predicado de primer orden, como predicado real. Leída, en el sentido, de una negación interna (*o de re*), la frase “el mundo fue hecho por Dios de la nada” se podría entender en sentido buenaventuriano, como si el mundo pudiera adquirir la propiedad del ser existencial sin tenerla, o como si algo que no existe pudiera adquirir una propiedad. O, para poner la paradoja de la existencia temporal más de relieve, antes incluso de tener esa propiedad de la existencia, o cualquier propiedad. Leída, en cambio, en el sentido de una negación externa (*o de dicto*) no cabe entender la frase como afirmación de semejante absurdo. No es que le precediera la nada, ni tan siquiera su propia nada, no es algo hecho de nada, no es el caso de que algo fuera hecho de la nada (hipostatización de sí misma), sino que no fue hecho de algo. La palabra ‘nada’, proclive a la negación interna, a la negación *de re*, y con ello a la hipostatización de la nada, queda así eliminada y sustituida por la palabra ‘algo’, cuya negación no puede ser más que externa: “no es el caso de que el mundo fuera hecho de algo”.

2. Esto es aquí lo único que nos interesa, ya que es más que dudoso que –atendiendo a la diferencia de funcionamiento entre nombres propios y pronombres demostrativos– surja efectivamente esa paradoja en el caso de dejar de existir. De lo que no cabe duda, en cambio, es que el procedimiento empleado aquí para eliminar la real o presunta paradoja es necesario para evitar el error de San Buenaventura.

La solución de Santo Tomás consiste, en resumidas cuentas, en decir: la proposición “el mundo fue hecho de algo” es falsa. Aquí, a diferencia del texto sobre la Encarnación del Verbo, la palabra ‘hecho’ no remite al concepto analítico de hecho como distinto del de cosa, sino que es parte del predicado real (*de re*) “fue hecho de algo”. Pero ese concepto central de hecho está encerrado en el sentido claramente (aunque negativamente) veritativo de la cópula: “*non est factus de aliquo*” significa “no es el caso”, “no es el hecho de que”, etc.

Aquí se ve, y no otro era mi propósito, cómo los instrumentos conceptuales de la filosofía analítica pueden servir para aclarar cuestiones debatidas por la metafísica, incluso medieval, como las referentes al fenómeno del averroísmo latino, etc.³. Pero esto no quiere decir que, para llegar a estas aclaraciones, haya que aplicar a la metafísica medieval instrumentos ajenos a ella misma, sino que en muchos casos basta aplicar sus propios métodos analíticos redescubiertos en parte por la filosofía analítica actual.

De todos modos no se puede decir que con esta solución Santo Tomás resolviera ya, ni mucho menos, todos los problemas de la eternidad, o demostrabilidad o no demostrabilidad de la eternidad del mundo. Es más, el texto citado cae (en relación con la verdad de fe, no con la proposición de razón del juicio temporal del mundo) en las paradojas de la negación interna referentes al ser existencial, que –desde una postura estrictamente filosófica– Santo Tomás mismo había superado tan eficazmente como hemos visto. Por otra parte, la cuestión de la posibilidad, aunque puramente filosófica o de razón de una creación *ab eterno* con los problemas de las series infinitas de acontecimientos, etc., permanecen aún en pie después de esta solución a un problema parcial. Y lo mismo cabe decir de los pro-

3. Esto no vale sólo para Santo Tomás. Tan es así que la solución que acabamos de estudiar procede incluso de San Anselmo en el capítulo VIII del *Monologio*. Santo Tomás mismo se refiere a él cuando en el tratado *De aeternitate mundi contra murmurantes* aborda el mismo problema. He aquí sus palabras: “Nunc restat videre an repugnet intellectui aliquid factum nunquam non fuisse propter quod est necessarium sit non esse eius esse duratione praecedere, propter hoc quod dicitur *ex nihilo factum esse*. Sed quod hoc in nullo repugnet, ostenditur per dictum Anselmi in *Monologio*, cap. VIII, exponentis quomodo creatura facta dicatur ex nihilo: ‘Tertia, inquit, interpretatio, qua dicitur *aliquid esse factum de nihilo*, est cum intelligimus quidem esse factum, sed non esse aliquid unde sit factum. Per similen significationem sic dici videtur, cum homo contristatur sine causa, dicitur contristatus de nullo. Secundum igitur hunc sensum, si intelligatur quod supra conclusum est, quia praeter summam essentiam cuncta quae sunt eadem ex nihilo facta sunt, id est non ex aliquo, nihil inconueniens sequetur’. Unde patet quod secundum hanc expositionem non ponitur aliquis ordo ejus quod factum est ad nihil, quasi oportuerit illud quod factum est nihil fuisse et post mundum aliquid esse”.

blemas, metafísicamente tal vez los más importantes, del concepto de la generación y la corrupción en relación con el concepto de adquisición o pérdida del ser existencial, por ejemplo, de la vida. Estos problemas entrañan entre otros el del estatuto necesario de las formas puras y, con ello, sobre todo el de la inmortalidad.

Para completar algo mi exposición voy a referirme brevemente a algunos problemas que están en inmediata relación con los que hasta ahora he tratado aquí. Me refiero, en primer lugar, a unos pocos conectados entre sí y que surgen a propósito de la demostración de la existencia de Dios, no a la demostración misma, que para eso no hay tiempo.

Para ir más rápidamente empiezo con un ejemplo. La primera cuestión que aquí se presenta es la de si una demostración es necesaria, ya que Dios podría ser de por sí evidente, *per se notum*, y entonces toda demostración sería superflua: bastaría captar el concepto de Dios para – como en el argumento ontológico– captar a la vez su existencia. Y lo mismo se deduce del hecho de que Dios es nuestra felicidad, a la cual todos tendemos por naturaleza, cosa que no haríamos si no le conociéramos de antemano; o del hecho de que Dios es la verdad y que sabemos –por las contradicciones inherentes al escepticismo– que la verdad no se puede negar, etc.

A todo esto que pretende hacer ver que una demostración de la existencia de Dios no es necesaria, Santo Tomás responde que hay que distinguir entre lo evidente en sí mismo y lo evidente para nosotros (*per se notum quoad se* y *per se notum quoad nos*). Y para explicarlo pone el ejemplo a que me refería. Yo puedo ver venir a Sócrates, sin saber por ello que Sócrates viene. O, como dice Santo Tomás: “*cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens*”⁴. Hay pues, que distinguir entre la frase: “veo a Sócrates que viene” (*video –cognosco– Socratem venientem*) y la frase: “veo que Sócrates viene” (*video–cognosco–Socratem venire*). En el primer caso lo que veo o conozco es un objeto, en el segundo lo que sé es una proposición. El primer caso tiene pues que ver más bien con el ser como existencia, el segundo más bien con el ser como hecho o con la verdad de una proposición, y por lo tanto, más que con el hecho de conocer, con el de saber. Saber es siempre saber *que*... Yo no puedo saber a Sócrates pero sí conocerlo o verlo.

4. *Summa Theologiae*, I, q. 2 a 1 ad 1.

Las dificultades que se derivan de no hacer esta distinción son enormes y en gran parte bien conocidas⁵. Una parte no despreciable de estas dificultades son las relacionadas con lo que podríamos llamar sustancialismo, cosificación o *reificación*, por ejemplo, la de las ideas platónicas, provenientes, según parece, o por lo menos favorecidas por el hecho de que, en griego, saber (*oi`da, sé*) se deriva de *oJravw* (veo), con lo cual, la frase: “sé que Pedro (o Sócrates) viene” en griego puede ser expresada como: “*oi`da Swkravthn kaqhvmanon*” que suena a “sé a Sócrates (objeto reificado, cosificado) que viene”, igual que “*oJravw Swkravthn kaqhvmanon*” puede significar tanto “veo a Sócrates que está sentado” como –cosa, según hemos visto en Santo Tomás, totalmente distinta– “veo que Sócrates está sentado”.

Son fáciles de imaginar las consecuencias a que ha conducido esta equivocación entre saber y conocer, *savoir et connaître, wissen y kennen*, (en inglés, como es sabido, la cosa es más compleja), en la metafísica de corte platónico. Y es fácil de imaginar hasta qué punto Aristóteles tuvo que ir a contrapelo del idioma griego para hacer su crítica de las ideas platónicas. Éstos son temas que la filosofía analítica ha expuesto por extenso empezando por el argumento del tercer hombre (*trivto" a[{\nqrwpo"*).

Es bien sabido cómo Aristóteles pone fin aquí al regreso criticado tanto por él como por Platón. De los dos presupuestos que conducen a ese regreso (el de la no-identidad de cosa e idea, según la cual lo significado en el predicado de una frase elemental es distinto del sujeto de ese predicado: ‘hombre’ distinto de ‘Pedro’; y el de la autopredicación, según la cual el predicado es a la vez sujeto de sí mismo: el hombre es un hombre, la justicia es justa, etc., con lo cual, en este segundo plano se repite de

5. Antes de terminar apuntando a estas dificultades, me permito una observación sobre la importancia metafísica que para la filosofía analítica tiene esta distinción entre “per se notum quoad se” y “per se notum quoad nos”. Dummett considera que el problema fundamental de la metafísica es el de la confrontación entre realismo e idealismo. A este respecto ha hecho notar que la distinción tomista entre lo “per se notum quoad nos” y lo “per se notum quoad se” corre paralela con la polémica actual entre lógica clásica y lógica intuicionista en torno al principio de tercio excluso. De todos modos considera que el paralelismo habría que investigarlo detenidamente, cosa que aquí no podemos hacer. Algunas de estas cuestiones las he expuesto en un artículo traducido al español en *El reto del positivismo lógico* (Rialp, Madrid 1974). Creo, en efecto, que en la confrontación realismo-idealismo se trata del problema fundamental de la metafísica, y que la filosofía analítica está contribuyendo en gran medida al esclarecimiento de los datos en cuestión. No necesito más que citar la discusión sobre el llamado esencialismo aristotélico desde Quine hasta Kripke.

nuevo la no-identidad) Aristóteles rechaza el primer presupuesto; “Sócrates” es lo mismo que “hombre”, signifique esta identidad (y a la vez predicación, etc. –ese es el problema–) lo que sea. De este modo no necesita habérselas ni tan siquiera con el segundo presupuesto. Más difícil es ver cómo Platón mismo evita el regreso. Lo único claro es que él no rompe con el primer presupuesto. Entonces le quedan abiertos sólo dos caminos: el primero es interpretar frases como “el hombre es un hombre” o “la justicia es justa” no como frases predicativas –que es lo que literalmente (*de virtute sermonis*) son–, sino como frases (*secundum intentionem auctoris*) de identidad. Yo creo que la doctrina platónica tanto de la participación como de la semejanza requiere más bien, o en todo caso, el segundo camino. Según él, las propiedades que predicamos de las cosas no son comunes a éstas y a las ideas, no tanto porque esas propiedades –eliminada la autopredicación– no pertenezcan a las ideas, sino porque no pertenecen a las cosas.

Los ejemplos de Platón son bien elocuentes: las cosas son a las ideas lo que las sombras y reflejos a las cosas. Bien mirado, esto significa: las cosas no son semejantes (*similia*) a las ideas, del mismo modo que ni la sombra de un hombre es un hombre ni el reflejo de un objeto rojo –en un espejo– es él mismo rojo.

A esto se podría objetar: entonces ¿por qué habla Platón –a pesar de esto– de semejanza, *mímesis*, *similitudo*? La respuesta es bien sencilla: *no* a pesar de esto, *sino* precisamente por esto, habla Platón de semejanza: las cosas no son, según Platón, semejantes (*similia*, *oímoia*) a las ideas, sino que son estrictamente nada más que semejanzas (*similitudines*, *oímoiovmata*, *mímesis*) de las ideas. Del mismo modo que el retrato de un hombre no tiene nada en común con un hombre (a no ser equívocamente), sino que es sólo eso: *la imagen de...* un hombre; o que el reflejo de un objeto rojo no es él mismo rojo: no es un reflejo rojo, sino un reflejo de rojo.

Yo creo que esta solución al argumento del tercer hombre, que desde el punto de vista ontológico –entendiendo por ontología la doctrina del *esse naturale*, del ser existencial en un sentido distinto al del cuantificador de existencia– es completamente falsa, tiene gran importancia; y es incluso verdadera desde el punto de vista de la metafísica del conocimiento, o si se quiere del *esse intentionale*. El concepto como signo formal, según decían los escolásticos tardíos, es precisamente esa pura *imagen de* (no imagen, sino imagen de...; en esto consiste su

intencionalidad), *reflejo de*, sin ser él mismo nada de aquello de lo que es pura semejanza; con otras palabras: sin ser él mismo nada de aquello de lo que no es más que semejanza; y precisamente por ser pura semejanza es por lo que no es semejante.

La relación con nuestro tema es la siguiente: el ser como ‘el hecho de que...’ requiere una operación no sólo inmaterial, sino tal que supere todo lo corporal. El ser veritativo es una operación intelectual, la *compositio* o *divisio* del juicio, como dice Santo Tomás, que supera radicalmente todo lo corporal y todo lo animal. Y lo mismo vale decir del ser intencional como característica del conocimiento intelectual, con una sola diferencia: mientras que el ser veritativo está en relación con el ser existencial en el sentido del cuantificador existencial (“*Deus est*” = “*haec propositio est vera*”, “es un hecho que...”, etc...), el ser intencional (el modo de ser intencional habría que decir) está en cambio en relación con el ser existencial en el segundo sentido de éste, en el sentido en que el vivir es el ser de los vivientes. No tiene por todo esto nada de extraño que, por ejemplo, Santo Tomás para demostrar la inmortalidad del alma, recurra a esa característica de la operación del alma humana por la cual no es nada de las formas corporales –no es nada semejante, *simile*, a ninguna de ellas– pudiendo de este modo ser *imagen de*, *similitudo*, de todas ellas.

Mi exposición ha tocado sólo un par de puntos, pero creo que es interesante centrar la atención en algunos puntos muy precisos para ver las virtualidades de los métodos analíticos también en relación con la metafísica, incluso medieval.