

## In-sistencia y ex-sistencia: *sistencia* como categoría ontológica

*Ciro E. Schmidt Andrade*

### Resumen

*Sistencia* surge como categoría ontológica que permite dar sustento a los entes y relacionarlos con el ser sin por ello perder la condición de cada uno de ellos. Dios se presenta como ser trascendente; y el humano y el mundo, como seres dependientes del ser en sí mismo. PALABRAS CLAVE: ontología, Dios, humano, mundo, existencia.

### Summary

*Sistence comes as ontological category that allows entities support and relate to being without therefore losing the status of each of them. God as a transcendent being, and man and world beings as dependent being from in itself.*

*KEYWORDS: Ontology, God, man, world, existence.*

*Sistencia* es una expresión que en castellano no existe y que surge de la correspondencia entre términos ya usados en reflexiones anteriores para explicar algún aspecto de la realidad existente en particular. Su intención es dar base ontológica a formas de ser, y en ese sentido se convierte en base modal de las experiencias del ser. ¿Cómo se define, entonces? No cabe otra forma que sostener que es la raíz expresiva del ser. *Sistencia* no existe como término para usarlo desde su descomposición, pero permite representar el problema que me atañe aquí y posibilita una intelección que, en su misma expresión, abarca la donación amorosa del ser.

En tres trabajos anteriores he hablado de este tema en relación al ser humano, a Dios y a los seres del mundo. Mi reflexión actual intenta mostrar cuál es esta categoría, esta forma de analizar la realidad que permite poder entenderla en su profundidad ontológica, al asumir conceptos o dicotomías como la de contingente-necesario y otras.

El primero de estos trabajos es “Apuntes para una antropología desde la in-sistencia. El problema de la afirmación antropológica”.<sup>1</sup> Es importante que el ser humano aprenda a acceder al misterio de su ser y de su comportamiento personal. En él, la afirmación de su ser se da en su propia realidad, es decir, en su estar en sí, pero abierto a la realidad de los otros, al mundo y a Dios. Desde el acercamiento a la realidad del ser humano como se manifiesta en su vivir, uno se aproxima a su ser propio. Desde la fenomenología a la ontología del estar en sí. Desde la intimidad, se avanza hacia la verdad del ser propio. Desde su in-sistir, más allá del relativismo, funda el ex-sistir como manifestación de la intencionalidad del ser y del actuar. Ser persona significa afirmarse en el propio ser en sí misma. Es lo que llevo en mí de desconocido lo que me hace yo. No soy sin los otros, pero me afirmo en el yo.

Las cosas refieren al Ser en el mundo en el modo de la ex-sistencia. La hipótesis básica es que Dios in-siste y, por don, ex-siste. Porque es subsistente in-siste, está en sí y dona esta realidad a los seres de acuerdo a las limitaciones de cada uno; es decir, existe en cuanto que donante por amor. El ex-sistente sólo puede ser tal en la medida en que se apoya en la in-sistencia, de la que recibe su existencia.

Ello me permite decir Dios como in-sistencia, que es el todo en su fundamento y origen inalcanzable. No es sólo un punto de origen sino una presencia presente. Es el ser mismo, la causa fundamental y trascendental de toda la realidad. El humano no tiene experiencia de Dios sino que es experiencia de Dios. La divinidad se descubre siempre como realidad íntima y, al mismo tiempo, englobante y posibilitadora del fenómeno humano, de su subjetividad intelectual y volitiva. Es donación por amor de existencia a los seres.

Así se explica la analogía por proporcionalidad, que es donación de ser por proporcionalidad. Los conceptos de emanación o participación indican el mismo hecho, pero creo que ex-sistencia expresa mejor el ser del mundo desde la amorosa donación de Dios, quien, sin perder nada de su ser, da ser a otros por amor. La tradición dice desde las expresiones *ens per se* o *subsistens in se ipsum* al *ens per aliud*.

---

<sup>1</sup>  Ciro E. Smidth Andrade, “Apuntes para una antropología desde la in-sistencia. El problema de la afirmación antropológica”, en *Síntese* (105). pp. 135-149.

La pregunta humana por la divinidad es una por el conjunto de la realidad en cuanto tal, no una por su estructura física, estética o de cualquier otro género que no se identifique de forma estricta con el ser mismo de ella.<sup>2</sup> No deja ser, en cierto modo, una paradoja sistemática que sea justo la finitud ontológica de la realidad existente mundana la que exija especulativamente la existencia de una infinitud explicativa.

La existencia mineral es abstracta, agotada en su esencia aparente. Su exposición frágil define el dominio de la ciencia y de la técnica. La existencia vegetal se aleja de esta esencia expuesta, pero sin acceder a la presencia de sí en sí, sino mediatamente en las generaciones que se suceden. La existencia animal tampoco está bien presente en sí misma: aunque haya elecciones que le sean posibles (y también necesarias), busca su perfección fiándose de su instinto. Por otro lado, la existencia humana accede a sí misma retirándose de su esencia, deja surgir su libertad espiritual al mismo tiempo que abandona su soledad. La existencia humana se ofrece necesariamente en una esencia, pero imprime en ella los signos de una presencia original e inventa un estilo. La jerarquía de los entes que propongo organiza relaciones cada vez más tensas entre el acto de ser o de existir y la esencia. Cuanto más se asciende en la escala, más se afirma el existir, pero de modo solitario y responsable de sí, distinto de la esencia universal con la que se compromete, sustancia única y primera.<sup>3</sup>

Ni más ni menos que el ordinario o el científico, el lenguaje filosófico depende de su historia. Preguntar hacia el ser es hacer la pregunta del lenguaje filosófico, de su historia, de su origen, de su intención, de su fin. La filosofía pregunta en dirección al ser asumiendo la historia de sus expresiones. La originalidad de la filosofía consiste en preguntar por las posibilidades que ofrece la tradición de su lenguaje al tiempo que reconoce en sus riquezas y en sus debilidades el eco del ser en su procedencia y declive históricos. Deconstruir “no significa en modo alguno negar la tradición ni condenarla acusándola de nulidad, sino, al contrario, apropiarse esta tradición.

<sup>2</sup> Manuel Cabada Castro, *Un Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid: BAC, 1999, pp. 106, 111.

<sup>3</sup> Paul Gilbert, *Metafísica: La paciencia de ser*, Salamanca: Sígueme, 2008, pp. 163-164.

Puesto que la destrucción pertenece a la construcción, el conocimiento filosófico es a la vez, por su esencia, el conocimiento histórico en un cierto sentido que es el conocimiento del ser en su declive, en su olvido”.<sup>4</sup>

La tradición pertenece a la esencia del lenguaje y la hace inaccesible a todo análisis formal que exija una evidencia exhaustiva. En los lenguajes, los antecesores confiaron las adquisiciones de sus experiencias con límites variados. En ellos se conoce el depósito de sus esfuerzos para comprender lo real y para articular su posible inteligencia. La correcta comprensión de un lenguaje actual impone tener en cuenta su pasado y referirlo a su origen, que, sin embargo, es ya pasado para siempre. Todo lenguaje permanece abierto no sólo del lado teleológico de su sentido, sino también del lado arqueológico de sus raíces.

La inteligencia del lenguaje pasado sólo se produce a partir del lenguaje presente y de su herencia mezclada con otras herencias. Por esto, la comprensión arqueológica de un lenguaje no conoce ningún límite ni ningún criterio absoluto; implica procesos circulares (el lenguaje se comprende gracias al lenguaje) y sin fin. Esto no condena a permanecer en el escepticismo. Es posible fiarse del lenguaje para adquirir la inteligencia de él.<sup>5</sup> No se trata de hacer hablar lo que está callado, sino de escucharlo en el hoy del lenguaje. El pasado en el presente del lenguaje se llama “tradición”. Para Gadamer, la reflexión filosófica se dedica a ésta. Las formas que constituyen el lenguaje no son ahistóricas, sino que llevan en ellas el peso oscuro de sus orígenes y de sus tradiciones, de las que reciben su dinamismo.

No se trata de ver la “intimidad” de Dios en la realidad mundana al lado de o junto a su “trascendencia”, ya que ello difícilmente escaparía a lo contradictorio, sino de pensar ambas de forma unitaria y conjunta, obligando al lenguaje a someterse a las exigencias que de ello se deriven. De aquí que Zubiri indique que “decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente ‘a’ las cosas, sino que Dios es trascendente ‘en’ las cosas”. Así, el filósofo vasco recupera el audaz y fecundo lenguaje tradicional y sus conclusiones filosóficas, que bien poco difieren de lo que se conoce de

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 199.

Nicolás de Cusa, tal como se hace patente en un pasaje zubiriano como el siguiente, en el que se sacan las conclusiones de lo anteriormente afirmado: “Precisamente porque Dios no es trascendente a las cosas sino trascendente *en* ellas, precisamente por esto las cosas no son *simpliciter* un no Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*. Por tanto, Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios *humanamente*”.<sup>6</sup>

El acto se reserva más de lo que se retira. El ser humano no se pone en acto protegiéndose de sus expresiones, sino comprometiéndose en ellas, a la vez que profundiza en una insatisfacción y en una espera cada vez más vivas. Santo Tomás estaba convencido de que si se presta atención a la estructura metafísica de las cosas en cuanto tales, se revela su dependencia existencial respecto a algo que las trasciende.<sup>7</sup>

Santo Tomás es guía de esta parte de mi reflexión. Estaba convencido de que la reflexión sobre las cosas materiales puede revelar al filósofo su relación de dependencia existencial respecto de un ser trascendente, el cual posee atributos que hacen adecuado referirse a él con la palabra “Dios”. Si se utiliza el término “teología” para mentar todo discurso acerca de Dios, se sigue que hay una parte de la filosofía que debe ser llamada “teología”. Pero es obvio que cuando Santo Tomás establece una distinción entre la filosofía y la teología, no la establece entre la filosofía considerada como un todo y una de sus partes. Piensa más bien en la distinción entre la filosofía —que incluye lo que ahora se llama “teología natural”— y la teología cristiana propiamente dicha, es decir, la teología basada en la revelación cristiana. Es imposible comprender la distinción tomista entre la filosofía y la teología mientras no se tome en cuenta el concepto de

---

<sup>6</sup> Xavier Zubiri, *De Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rehmer*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975. Ahora bien, la mencionada tensión dialéctica entre el “estar las cosas en Dios” (inmanencia) y el simultáneo “estar de Dios más allá de las cosas” (trascendencia) haría imprescindible un somero análisis histórico-sistemático del peso filosófico que la trascendencia divina ha tenido en el proceso reflexivo sobre la divinidad (Cabada Castro, *op. cit.*, p. 459).

<sup>7</sup> Frederick Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, México: FCE, 1960, p. 45

revelación cristiana, pues el problema es el que surge ante un humano que cree, por una parte, en la revelación cristiana y, por la otra, en la capacidad del metafísico para adquirir cierto conocimiento sobre Dios, gracias al poder de su inteligencia reflexiva.<sup>8</sup>

Este aspecto de la metafísica de Santo Tomás —a saber, la presentación de un mundo que combina la permanencia y el cambio— puede ser llamado “la construcción del mundo”. Esto quiere decir que presenta una imagen abstracta y teórica de un universo en desarrollo que tiene, al mismo tiempo, la permanencia y la inteligibilidad suficientes para hacer posible el conocimiento. Pero hay también otro aspecto que podría llamarse “la destrucción del mundo”, si se entiende aquí por “mundo” un absoluto autosuficiente. Este aspecto está representado en la distinción entre esencia y existencia. Hay una inclinación natural a imaginar que todas las cosas individuales existen y actúan “en el mundo”, como si éste fuera una especie de ente continente en el que están situadas las otras cosas.

Para Santo Tomás, el mundo es el sistema de sustancias finitas interrelacionadas y no algo diferente a ellas; en cada sustancia finita encuentra lo que puede llamarse “inestabilidad existencial radical”, expresada abstractamente en la distinción entre esencia y existencia. En este aspecto, su metafísica va, en cierto sentido, más allá del mundo familiar de todos los días, aun cuando el santo haya pensado que la distinción se refleja en el lenguaje ordinario. Tomás forma también una transición a su teoría metafísica sobre Dios, a cuyo conocimiento está esencialmente orientada la metafísica, según insiste una y otra vez. Desde luego, este aspecto de su metafísica puede ligarse con los sistemas de otros metafísicos que se han ocupado de la reducción de la multiplicidad a la unidad y de lo dependiente a lo independiente o absoluto. Pero debe notarse que, al pasar del mundo a Dios, Santo Tomás no anula las sustancias finitas ni las trueca en accidentes o modos de lo absoluto; relaciona, por el contrario, las sustancias finitas con la experiencia con Dios y es precisamente en estas cosas concretas donde encuentra una relación con un fundamento de su existencia. Su “destrucción” del mundo es una crítica de la idea de éste como una semientidad, como un pseudo-absoluto, y no implica que las cosas, en su interrelación, forman el mundo.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 118-119.

Este acto es libre porque no estaba predeterminado, lo cual significa que la filosofía no tiene su razón de ser en algo ajeno. En cuanto que es la vocación de dar razón de todo, ella contiene su razón de existir sin dar razones. Esto no es una simple cuestión de hecho: es una comprobación indispensable para comprender la historia, pues ella es distinta desde que el humano da razón de sí mismo al relacionarse con todas las cosas según el modo de la razón de verdad. Filosofía es razón; razón es historia.

Si sus antecedentes no dan razón suficiente de la filosofía, en cambio, lo que ella va creando no puede producir en el humano ninguna mutación positiva equiparable a la de su nacimiento. La filosofía no había recaído nunca en la posibilidad de una mutación negativa. Hoy es de notarse que no está asegurado el porvenir del régimen de la verdad, pero en tanto que el ser humano permanece sometido a este régimen, es él mismo quien ha creado la filosofía. Lo que vino después no es más que historia de las transformaciones del ser formado por la verdad. Por esto digo que la filosofía es una apertura y, a la vez, una clausura. Por esto, también, la teoría de las ideas del humano puede prescindir, después del ingreso de este tema en la filosofía, de las sucesivas teorías sobre el humano. El examen de éstas sería la atribución de una historia de las ideas del humano, que no se incluye en el propósito de esta obra.<sup>10</sup> Filosofar consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento.<sup>11</sup>

Frente a toda mera lógica uniformadora, Tomás es bien consciente de la superioridad sobre cualquier categoría ontológica o conceptual de lo que se dice con el nombre de Dios, al insistir una y otra vez en que la divinidad, a diferencia de cualquier otra cosa existente, no está bajo lo que él denomina el “ser común” (*esse commune*). En este sentido, Dios “no es nada de lo existente” y por ello, con razón, puede ser denominado “no existente”.<sup>12</sup> Por lo mismo, no pertenece a género alguno, ni siquiera al de sustancia.<sup>13</sup> Al no

<sup>10</sup> Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México: FCE, 2003, p. 285.

<sup>11</sup> Henri Bergson, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1979, p. 72.

<sup>12</sup> *De div. nom.*, c. I, LECT. 3, N. 83; C, A, LECT. 13, N. 463.

<sup>13</sup> Tomás de Aquino aborda esta temática explícitamente en *Contra Gent.* 1, c. xxxv; *De pot.*, q. 7, a. 3; *S. Th.* I, q. 111, a. 5; *Cl. S. Tb.* I, q. VI, a. 2, ad. 3; *S. Th.* I, q. 4, a. 3, ad. 3.

pertenecer a ningún género, no es tampoco ni especie ni individuo y, por tanto, ninguna definición puede estrictamente aplicársele.<sup>14</sup>

No existe ser particular que pueda tomar lugar en el todo del ser de alguna otra manera que no sea el cumplimiento de un ciclo; éste ha de obligarlo a atravesar sucesivamente las tres fases del tiempo y a convertir, en el presente, su existencia posible en una existencia acabada.<sup>15</sup>

Por tanto, la distinción *in, se ad aliud* no es tal que separe dos puntos de vista independientes entre sí. La “inseidad” es para uno, y uno conoce la realidad en sí. “Inseidad” es uno de estos polos y reenvía necesariamente al otro. Pertenece al *ens ad aliud*, o al *aliquid*, subraya el éxtasis del *ens* en sus determinaciones y, sobre todo, su presencia ante aquel que lo acoge. Saliendo de su unidad para advenir a la presencia del *aliud*, el *ens* se hace *aliquid*. De este modo se niega, pero sin desaparecer; al contrario, aparece entonces al espíritu. Llamo “don” a esta negación de todo *ens* que, dejando detrás su origen transcendente, se presenta positivamente haciendo su quiddidad proporcional a las posibilidades de aquel que lo acoge. De ahí su bondad: es el primero de los dos transcendentales tomistas positivos del *ens ad aliud*.<sup>16</sup>

*Sistencia*, como ya se ha indicado, surge como un modo de dar explicación, fundamento y sentido a las distinciones entre los seres, que al mismo tiempo guarda lo que caracteriza su propio ser *in se* o *ad aliud*.

Entonces, Dios es necesario para la imposibilidad que tiene el ser de no ser; el ente, aunque sea en realidad, no es necesario puesto que nace sin cesar de una donación (causa); sin embargo, por muy gratuita que sea, esta donación se le ha hecho, de manera que el ente se encuentra necesariamente vinculado con Dios, que le da y que es para él necesario.

El origen de la fórmula *bonum est diffusivum sui* es difícil de precisar. El capítulo cuatro de *De divinis nominibus*, del pseudo Dionisio dice lo siguiente: “El bien sustancial extiende la bondad a todo existente”. El don de la bondad concierne al ser de los entes.

<sup>14</sup> Cabada Castro, *op. cit.*, p. 466.

<sup>15</sup> Louis Lavelle, *Acerca del tiempo y la eternidad*, Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2005, p. 23.

<sup>16</sup> Gilbert, *op. cit.*, pp. 247, 289.

Dios da la existencia a todo gracias a su bondad; su don de ser ejerce su bondad; por tanto, en todo ente se esclarece la bondad de Dios. Este pensamiento evoca a Platón. Balthasar interpreta de esta forma el adagio *bonum est diffusivum sui*: para el ser es bueno comunicarse. El ser accede a sí mismo en esta comunicación de sí que realiza en el ente; accede a su esencia al constituir los entes. La unidad, la bondad y la verdad nombran clásicamente los diversos momentos de esta donación analógica del ser.<sup>17</sup>

Es el ser humano el que, a través de su inmersión en la exterioridad, posibilita ésta para convertirse en interioridad, en pregunta, en admiración. No se trata de un cuestionamiento sobre el mundo ajeno o adyacente, sino sobre las vivencias interiores más profundas que se puedan hacer.<sup>18</sup> Antes de adentrarse en su autoconciencia formal, según el ideal o imperativo agustiniano de que “habe” el ser humano en el interior de sí mismo, éste vive intensamente su propia exterioridad. Por el rodeo a través de lo que no es él mismo accede a su propio ser, a su propia autocomprensión. No es tal rodeo una libre opción del individuo humano. Pertenece a la estructura del surgimiento de la autoconciencia, que surge en sí misma,<sup>19</sup> en su propia autocomprensión. Sólo podría salvar “desde fuera” tal distancia infinita sobre el ser y el no ser una realidad infinita, que no fuese sino ser; es decir, realidad absoluta y absolutamente dueña de todos los resortes del existir.<sup>20</sup>

El tiempo no nace de una relación entre el ser y la nada, sino que sólo traduce una relación entre las diversas formas del ser, cada una de las cuales evoca la idea de la nada a partir del momento en que es considerada como capaz de bastarse a sí misma, Pero si ello es imposible, es porque nunca hay paso de la nada al ser, ni del ser a la nada, sino únicamente del ser a otro modo de ser.<sup>21</sup>

### **Totalidad del ente**

Heidegger da un paso que me parece decisivo —quizá el paso de mayor alcance, que contiene la idea capital de su texto—. Este paso

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 260, 290, 216.

<sup>18</sup> Ghislain Lafont, *Dios, el tiempo y el ser*, Salamanca: Sígueme, 1991, p. 318.

<sup>19</sup> Cabada Castro, *op. cit.*, p. 95.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>21</sup> Lavelle, *op. cit.*, p. 23.

lo da de manera sutil, sin llamar demasiado la atención hacia él, sin enfatizar. A partir de las dos tesis propuestas —la esencia de la verdad es la libertad y la esencia del ser humano es su libre apertura al descubrimiento del ente—, Heidegger habla acerca del ser del ente, es decir, aborda la gran cuestión de su filosofía.

El ente se revela —se muestra o manifiesta en sí mismo, tal como es en sí— en la verdad. Pero al decir “en sí mismo” y el ente “como tal”, Heidegger introduce otra idea equivalente a las anteriores. Habla del ente total, de una totalidad del ente. Recién, dice Heidegger, cuando un pensador ha sido tocado por el descubrimiento del ente en sí mismo, en su totalidad, recién entonces comienza la existencia histórica.<sup>22</sup>

En la expresión respecto de la cual reflexionaré, y sólo en ella, se hacen patentes a la vez la forma ontológica común y el modo óntico singular de cada existencia.<sup>23</sup> La idea del infinito supone la separación del yo en relación al otro. La correlación no es una categoría que sea suficiente a la trascendencia.<sup>24</sup> Ubicar ésta como extraña y pobre es impedir que la relación metafísica con Dios se cumpla en la ignorancia de los seres humanos y de las cosas.<sup>25</sup>

Lo anterior permite discernir mejor aquella dialéctica de la expresión. El humano es ajeno a sí mismo por su individualidad óntica; pero a la vez es propio, porque esa individualidad se forma en la comunicación. El tú se singulariza al expresarse, y expresar es activar la comunidad ontológica y existencial. En otros términos: la comunidad ontológica se manifiesta en la diversidad óntica y en la pluralidad de comunidades históricas. La expresión es individualizadora: con ella, el ente se afirma en su ser propio; pero esta afirmación de propiedad no logra sino fortalecer el nexo. La expresión no disgrega; la comunidad no se debilita al acentuarse las diferencias cuando la originalidad autóctona de las expresiones realza la individualidad irreductible. Esto es porque sólo es irreductible en el sentido de única. La expresión funciona simultánea y correlativamente (dialécticamente), como principio de comunidad y de individuación.

<sup>22</sup> Juan de Dios Vial Larraín, *Estructura metafísica de la filosofía*, Santiago: Universidad Católica de Chile, 1996, p. 267.

<sup>23</sup> Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, México: FCE, 1989, p. 196.

<sup>24</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, París: Biblio Essis, 1987, p. 45.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 76.

El ser que rodea al ser humano es y lo rodea aun sin que el último sea. Es de dos clases: es el mundo, o sea, el ser del cual un lado de la esencia humana es parte diminuta si el mundo en conjunto se engloba como “no ser en nosotros”; es la trascendencia, o sea, el ser que es simplemente lo diferente, aquéllo de lo que no participa el ser humano, pero en el cual se asienta y al cual se refiere.

*aa)* Mundo: en conjunto, no es un objeto, sino una idea; lo que se conoce está en el mundo, no es nunca el mundo. *ab)* Trascendencia: es el ser que jamás se torna mundo, pero que pudiera decirse que habla por medio del ser en el mundo. Sólo hay trascendencia cuando el mundo no existe de por sí, cuando no se asienta en sí mismo, sino que apunta más allá de sí. Si el mundo lo es todo, no hay trascendencia. Y si la hay, en el ser mundo hay un posible indicador para ella.

Desde lo anterior —es decir, desde la filosofía como historia— y respetando la tradición y la totalidad del ser que rodea, traduzco por *ex-sistencia* el concepto que aparece esbozado a continuación. La existencia es tan natural en uno que, las más de las veces, no se hace presente el misterio que hay en la simple conciencia de la realidad del “yo existo”.<sup>26</sup>

Aunque incluya a Dios, la ontología es, en último término, siempre doctrina de inmanencia, doctrina de lo existente, del ser como existente, tal como es conocido por el ser humano. El verdadero filosofar está en contra de esa conversión del esclarecimiento filosófico en saber aparente. No abandona el ámbito de lo abarcador, no olvida la trascendencia constantemente inherente al filosofar, permanece abierto al ser transversalmente al tiempo, ser que es sensible en la eternidad y presente en la historicidad gracias al pensamiento como realidad.<sup>27</sup>

Hay que entender la autorrealización del sujeto finito a partir de las condiciones de su posibilidad, que le son previas y le trascienden; es decir, hay que entenderla en el ser y a partir del ser. La crítica de Kant obliga a la metafísica a pensar de forma trascendental, y este pensar trascendental —más radical y crítico que Kant mismo— obliga a la metafísica a anular su crítica en virtud de ese retroceso sobre la última e incondicionada condición de toda condición: el ser.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Karl Jaspers, *La fe filosófica*, Buenos Aires: Losada, 2003, pp. 19, 22.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>28</sup> Emerich Coreth, *Metafísica*, Barcelona: Ariel, 1941, p. 32.

El fundamento último absoluto y trascendental es el ser divino, en el que convergen verdad del ser y verdad del conocimiento;<sup>29</sup> por lo tanto él es el origen de todo ser y de todo conocer. Una fundamentación crítica de la metafísica es sólo posible si se pone de manifiesto que el pensamiento se mueve esencialmente en el horizonte del ser. El ser es lo intensiva y extensivamente último, es decir, lo incondicionado e ilimitado, lo que no se puede superar ni rebasar. El horizonte del ser se presenta como horizonte ilimitado de todo preguntar y saber. Ello es lo que queda de manifiesto al ocupar la expresión “sistencia” en los sentidos que expuse con anterioridad en este y otros trabajos.

En el saber inmediato acerca del ser se realiza siempre una contrastación primitiva del ser con respecto a mi ser: en la realización conozco mi ser y, con ello, conozco simultáneamente el ser en general, ese ser que comprende todo sencillamente y que es más que mi ser. De esta manera, en el saber acerca del ser se establece una diferencia entre mi ser y el ser en general. Se puede llamar a esto la “diferencia ontológica”, en cuanto que es una diferencia entre el ente que yo mismo soy y el ser de todo ente, que me trasciende. Compuesta siempre en el saber acerca del ser, esta diferencia es la condición de posibilidad para preguntar acerca de lo otro que es y saber acerca de lo otro que es; es la condición de posibilidad para establecer el ser en cuanto identidad formal de todo ente en su diferencia real, como se establece en todo preguntar por el ente y en todo saber acerca del ente.<sup>30</sup>

En el ser absoluto tiene que estar puesto el contenido de ser, la realidad de ser en la acción, más no en distinción con respecto al ser sino en identidad con el ser: en la identidad del ser absoluto, infinito y de la acción absoluta e infinita. El ser absoluto e infinito posee y realiza toda la realidad y perfección del ser de una vez, sin poder ni tener todavía que anticipar potencialmente lo otro.<sup>31</sup>

Si de alguna manera tengo que conocerme a mí mismo, me tengo que conocer en cuanto ente finito. Sólo puedo conocer al ser, que me trasciende, en el ente finito, que no es yo, sino que es enfrente en cuanto lo otro. Sólo en el conocer lo otro en cuanto otro pueden resplandecer en mi conocer la distinción y la trascendencia del ser

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 41. *Cfr. S. Th*, I, 16, 5c.

<sup>30</sup> Coreth *op. cit.*, pp. 166 y ss.

<sup>31</sup> *Idem.*

frente a mi ser. De aquí se sigue que el conocer lo otro en cuanto otro es condición de posibilidad de la autoconciencia.<sup>32</sup>

Ciertamente, Dios trasciende todo lo finito de una manera infinita, pero a pesar de todo es posible determinar su esencia de un modo positivo en cuanto al contenido por razón de la analogía.

Dios es el ser mismo: el ser no se recibe ni se limita ya en una esencia distinta de él (*esse receptum*), sino que subsiste en sí mismo como plenitud originariamente pura (*esse in se subsistens*). El ser no está puesto como realización de una esencia finita, sino como realización pura de sí mismo; no es ya ser en cuanto que realización ulterior del ente, sino ser como realización originaria de sí mismo.

Puesto que todo ente finito presupone al ser absoluto y el ente finito en cuanto tal es contingente, éste presupone al primero en cuanto absoluto. Es y no puede no ser. El ser es necesariamente ser y excluye necesariamente al no ser. El ser absoluto es el ser mismo; por consiguiente, es la misma necesidad originaria del ser mismo. Su esencia es ser: ser en cuanto el ser mismo; por ello es necesario, por su misma esencia, y excluye la posibilidad del no ser.

Si el ser en cuanto ser por naturaleza pone infinitas posibilidades de contenido y de perfección de ser, es que el ser es necesariamente y por antonomasia infinito en la pura realización originaria de sí mismo: partiendo del ser, todo lo que es posible en cuanto a contenido puro de ser es necesariamente realidad original, pura y plena en el ser absoluto. Pero puesto que el ser en cuanto ser no pone límite alguno, sino que es principio de la positividad y la actualidad pura, y en el ser absoluto tampoco existe un límite puesto por otro —por una esencia finita—, el ser mismo es la realidad originaria de todas las infinitas posibilidades de ser: la realización originaria del ser sencillamente infinita, en la que siempre se realizan y agotan todas las posibilidades puras de ser en una realidad finita.<sup>33</sup>

Su fundamento se halla en que la metafísica se refiere al ser proporcionado en cuanto explicado. Su consecuencia es el problema de determinar qué relaciones sobreviven en una explicación definitiva, por lo cual pertenecen a una explicación metafísica de la realidad.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>34</sup> Bernard Lonergan, *Insight. Estudios sobre la comprensión humana*, Salamanca: Sígueme, 1999, p. 574.

La verdad ontológica es, por tanto, la inteligibilidad intrínseca del ser. Es la conformidad del ser con las condiciones en que es conocido por medio de la indagación inteligente y la reflexión crítica. Es más, esto conduce a una distinción entre el ser material y el ser espiritual, entre el ser inteligible que no es inteligente y el ser inteligible que es inteligente. Puesto que se puede mostrar que la diferencia entre la materia y el espíritu radica en el hecho de que lo material no es intrínsecamente independiente del residuo empírico —en tanto que lo espiritual sí lo es—, de esto se sigue una determinación más próxima de la posibilidad del conocimiento en términos de materialidad e inmaterialidad.<sup>35</sup>

Si no existiera nada, entonces no habría quien hiciera preguntas y no habría nada sobre lo cual preguntar. La más fundamental de todas las preguntas indaga acerca de la existencia, aunque la ciencia empírica y una filosofía restringida metódicamente no puedan ofrecer una respuesta adecuada. Las leyes estadísticas asignan las frecuencias ideales según las cuales las cosas existen y la explicación de las leyes estadísticas explicará los números respectivos de las diferentes clases de cosas. Pero el número de existentes es una cosa y su acto de existir es otra. Además, en casos particulares, el científico puede deducir cierto existente a partir de otros, pero ni siquiera en casos particulares puede explicar la existencia de los otros, a los cuales recurre para sus premisas. Por lo que concierne a la ciencia empírica, la existencia es sólo un hecho bruto.

La filosofía restringida metódicamente tampoco va más allá. Lejos de dar razón de la existencia, el filósofo puede establecer que no es posible explicarla dentro de los límites del ser proporcionado, pues todo ser proporcionado que existe lo hace condicionalmente; existe en tanto las condiciones de su existencia se hayan cumplido de hecho, y la contingencia de ese cumplimiento fáctico no puede ser eliminada recurriendo a otro cumplimiento fáctico, que también es contingente.<sup>36</sup>

Afirmar que Dios existe no es atribuirle la *Existenz* ni el *Dasein* descritos por el pensamiento existencialista. Tal existencia es la del ser humano, mas no en cuanto que aprehendida por la inteligencia y afirmada por la razón, sino en cuanto que experimenta, indaga y

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 642.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 752.

reflexiona sin llegar a obtener una respuesta definitiva a sus interrogaciones acerca de sí mismo.

Además, si bien la existencia de cualquier ser proporcionado y la existencia de Dios han de ser conocidas mediante un sí aseverado racionalmente, de esto no se sigue que ambas existencias sean idénticas, pues el significado del sí varía en función de la pregunta a la cual responde. Cuando se pregunta si existe un ser contingente, una respuesta afirmativa significa una existencia contingente. Pero cuando se pregunta si existe un ser que se explica a sí mismo, una respuesta afirmativa significa una existencia que se explica a sí misma. En el autoconocimiento de un ser que se explica a sí mismo, sería una y la misma cosa para él conocer que es y que existe, pues su conocimiento de lo que él es consistiría en una aprehensión del incondicionado formal. Así como la aprehensión responde a la pregunta “¿qué?”, así también el incondicionado responde a la pregunta “¿existe o no?”<sup>37</sup>

Lo que yace en el fondo de la doctrina de Parménides es esta verdad fundamental: como quiera que se mire la realidad, no se conseguirá descubrir en ella nada más importante que su misma existencia. No hay nada por encima de Dios en el mundo cristiano de san Agustín y, puesto que Dios es el ser, no hay nada por encima del ser. Dios es causa de sí mismo (*sui ipsius est causa*).<sup>38</sup>

Sólo Dios, que es acto puro de existir, puede causar un acto de existencia. Puesto que el primero y el más universal de todos los efectos es la existencia (*esse*), ello sólo puede ser efectuado por la primera y más universal de todas las causas, que es Dios. “Ser” se convierte en una palabra activa que, antes que cualquier otra cosa, significa el ejercicio de un acto. Hay un ser necesario y sólo uno. Él es el Primero, eternamente subsistente en virtud de su propia necesidad y eternamente hace pasar a los posibles de la potencia al acto.

Ahora bien, actualizar un posible es darle la existencia actual, de tal manera que un ser existente es un posible al que acontece ser actualizado.<sup>39</sup> El Ser pertenece por sí a las formas de las creaturas,

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 769.

<sup>38</sup> Étienne Gilson, *El ser y los filósofos* (quinta edición), Pamplona: EUNSA, 2005, pp. 28, 55.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 83, 126. Cfr. *S. Th.*, I, Q. 45, A. 5, *RESPONDEO*; y AD. 3.

pero presupone, no obstante, el influjo de Dios. Dios es infinito, sus ideas están eternamente con Él y, en la medida en que son suyas, no son siquiera posibles. Su existencia en Él es la propia existencia divina y no hay en Él ley alguna que le obligue a crear nada.

Una cosa creada es *per aliud* en el orden de la causalidad eficiente. La causalidad eficiente no hace a los seres ser lo que son, les hace “ser”, y por tanto pertenece al orden de la actualidad existencial. El único caso en que el “ser” es absolutamente puro de toda adición o determinación es también el único caso en que el ser es absolutamente distinto de todo lo demás. Dios no debe su *esse* a su propia individualidad, sino que más bien a Él le pertenece por necesidad la individualidad suprema y última. Y Él es Él porque sólo Él es el ser en su absoluta pureza.<sup>40</sup>

Puesto que Dios es puro acto de existencia, su primer efecto es la existencia, y Él es la causa primera por la que todo lo demás existe.<sup>41</sup> Pero los existentes que Dios crea son imágenes suyas precisamente en la misma medida en que existen. Si Dios los ha hecho, los ha hecho parecerse a sí mismo dándoles el poder de ejercer acciones causales.<sup>42</sup>

El juicio es la forma más perfecta de conocimiento intelectual y la existencia es su objeto propio. Desde él se vislumbra que, siendo Dios acto puro de existencia, existe en sí mismo, in-siste, y por donación analógica de su amor hace que los demás seres asuman la ex-sistencia. ☞

---

<sup>40</sup> “*Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni ese*” (Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, cap. VI, IV).

<sup>41</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, I, 10, 13; II, 15.

<sup>42</sup> *Ibid.*, cap. III, 69.