

# SER

## I. Síntesis histórica

## II. Elaboración sistemática

El ser es el tema fundamental de la filosofía, la cual, en su más íntima esencia, es ontología o doctrina del ente y de su ser y, por tanto, en definitiva, doctrina del ser en sí mismo. Heidegger distingue entre ontología, como doctrina del ente y de su ser o entidad, y ontología fundamental, que intenta penetrar hasta el fundamento del ente, esto es, hasta el ser mismo. Al mismo tiempo afirma Heidegger que la filosofía en su desenvolvimiento occidental hasta nuestros días ha sido siempre mera ontología y que sólo en nuestros días aparece por primera vez la ontología fundamental. Esto no significa suprimir la ontología —denominada también metafísica— ni considerarla como un camino erróneo sino reconocerla como una primera fase dentro de la historia o automanifestación del ser. El ser se manifiesta de modo que al mismo tiempo se oculta o encubre; se descubre encubriéndose. Este modo peculiar de manifestación del ser tiene lugar sobre todo frente al hombre, al cual el ser se manifiesta y abre al mismo tiempo que se le sustrae. Según ello, el «olvido del ser» de que habla Heidegger no quiere decir que el ser no se haya dado o no se dé en modo alguno al hombre, ni que le haya sido o le sea completamente inaccesible. Más bien significa —según el sentido mismo del término— que desde antiguo el ser siempre es sabido al mismo tiempo que olvidado; que el ser está constantemente manifiesto y al mismo tiempo encubierto. Ello acontece no tanto por desidia o descuido del hombre cuanto por la misma presencia recatada y encubierta del ser.

## I. *Síntesis histórica*

Desde la perspectiva esbozada, la reflexión histórica debe poner de manifiesto los momentos fundamentales por los que ha pasado el pensamiento occidental del ser.

1. *En la Antigüedad.* El empeño filosófico presocrático aborda ya el tema del ser. Según Heráclito, el ser y el no-ser son inseparablemente «uno» en su «armonía contrapuesta» (*Fr.*, 49a y 51). Esta unidad es el auténtico ser, que Heráclito denomina logos, en el cual todo es uno (*Fr.*, 50). Aunque los hombres perciben siempre el logos y «tratan» constantemente con él, no le prestan atención y se apartan de él. Ante el logos los hombres están ausentes a la vez que presentes, y todas las cosas se les antojan extrañas (*Fr.*, 1,34,51,72). El logos reside en el σοφόν, el único sabio, que está separado de todo (*Fr.*, 32 y 108).

Parménides, por el contrario, separa el ser del no-ser. Sólo el camino del ser o de la verdad es viable; el camino del no-ser es inexplorable (*Fr.*, 2). Así como del no-ser no puede surgir nada, así nada puede pasar (perecer)

del ser al no-ser. Por ello, el devenir y la pluralidad de las cosas no son en sentido propio y deben ser considerados sólo como fenómenos e incluso como simples apariencias (*Fr.*, 7,8). El ser es *un* todo imperecedero e inmutable; de una vez para siempre (*loc. cit.*). Los hombres constantemente recaen por la opinión en el no-ser; pero el pensar que percibe el ser es idéntico al ser (*loc. cit.* y *Fr.*, 3).

Estas primeras experiencias —ya importantes, aunque todavía inseguras— alcanzan en Platón cierta madurez. Lo visible, múltiple y mudable es realmente, pero no en el sentido pleno del ser, sino en cuanto participa del único ser verdadero (*Phaid.*, 247c, 249c; *Tim.*, 28a), denominado por Platón *ιδέα* o *εἶδος* (→ participación). Platón explicita esta concepción en el orden de la belleza: hay algo real y eterno, imperecedero e inmutable, que por ser la belleza misma es bello en todos sus momentos y contiene la plenitud de la belleza (*Symp.*, 210e-211d). El Bien es el fundamento último de todas las ideas; de él reciben éstas su ser y esencialidad (*Pol.*, 509b), y puede considerarse como el ser en su plenitud pura y absoluta. El hombre en la más íntima profundidad de su conocer —en la intelección: *φρόνησις*— está orientado a lo que es verdaderamente, al ámbito de las ideas, al cual se eleva por la *ἀνάμνησις* (*Men.*) o la dialéctica (*Pol.*, 504e-505c; *Men.*, 81b-82a; *Pol.*, 510b-511d).

Aristóteles considera lo terreno visible como auténticamente real. Desde esta perspectiva se abre paso, por encima de las ciencias particulares, una ciencia primera que considera al ente en cuanto ente y todo lo que en cuanto ente le pertenece (*Metaph.* IV, 1; 1003a, 21-26). Al mismo tiempo, Aristóteles considera esta ciencia primera o filosofía como teología, porque investiga lo divino, que es algo eterno, inmóvil y separado. Así, pues, esta ciencia tiene por objeto la más elevada forma de ser (*Metaph.* VI, 1; 1026a, 10-30). Ambas investigaciones constituyen, según Aristóteles, una misma ciencia, porque cada una de ellas implica siempre a la otra e implícitamente la realiza (*Metaph.* VI, 1; 1026a, 23-32; *Metaph.* XI, 7; 1064a, 28-1064b, 14; *Metaph.* XI, 4; 1061b, 18-32; *Metaph.* IV, 1; 1003a, 21-32). Aristóteles no llevó, sin embargo, a cumplimiento el camino especulativo iniciado. No llegó a la conclusión de que el ente —por el ser que le es propio— hace referencia a lo divino y que lo divino es el ser mismo. Aristóteles no concibió al ser suficientemente separado del ente finito. Por ello identifica la pregunta por el ser con la pregunta por la sustancia, que constituye una categoría (*Metaph.* VII, 1; 1028b, 2-4). Respecto al *neoplatonismo*, baste mencionar el *Liber de causis*, que nos presenta el mundo espiritual de Proclo. El ser es lo que primeramente surge del fundamento originario; como hipóstasis propia, el ser media entre el fundamento originario y la multiplicidad de las cosas. El fundamento originario está por encima del ser, ya que éste es a la vez uno y múltiple, infinito y finito (Bardenhewer, § 4, 166; → platonismo y neoplatonismo).

2. *Tomás de Aquino* recogió en la Edad Media las indicaciones y orientaciones de la Antigüedad y, desde la perspectiva del misterio de la → crea-

ción, las profundizó y amplió. En el período de apogeo especulativo del pensamiento de Tomás de Aquino posee el ser una tematicidad hasta entonces no alcanzada en la reflexión filosófica. El ser y su temática constituyen el centro determinante del empeño filosófico del Aquinate, aunque la elaboración sistemática de esta problemática quedó en él en su mayor parte sin realizar (→ tomismo). Tomás de Aquino logró superar el ente finito y alcanzar verdaderamente el ser. Por el ser está el ente finito referido al Ser infinito, subsistente: a lo divino, de cuya plenitud de ser participa —de modo finito— el ente. Tomás de Aquino ve una confirmación de su concepción de → Dios como Ser subsistente en el nombre que, según la interpretación patrística y escolástica, Dios se dio a sí mismo en el AT (Ex 3,13) (*S. Th.* I, 13,11; *In Sent.* I, d. 8, q. 1, a. 3). El tema del ser y el tema de Dios quedan así indisolublemente compenetrados. De este modo, Tomás de Aquino desarrolla con más profundidad que Aristóteles la unidad de la ciencia filosófica y teológica. Esta única ciencia estará constituida por la pregunta del ser al cual debe su unidad (*In Metaph.*, Prooem.; → aristotelismo; → filosofía y teología).

3. *Alejamiento del ser.* Después de la Edad Media se pierde paulatinamente la concepción del ser característica de Tomás de Aquino, incluso dentro de la escuela tomista. Como ejemplo puede aducirse Cayetano, quien sitúa la → existencia —que significa simplemente la realidad en oposición a la mera posibilidad— en el lugar del ser con su infinita perfección. Lo mismo puede decirse respecto a la doctrina del ser en Juan de Santo Tomás. Sin embargo, a pesar de esta estrecha concepción del ser, defienden ambos filósofos la distinción real entre esencia y existencia. Ahora bien, esta distinción sólo tiene sentido y justificación en la concepción auténticamente tomista del ser. De ahí que Suárez, con toda lógica, defienda una distinción simplemente conceptual (*Disp. Metaph.*, disp. XXXI). Es digno de tenerse en cuenta que Suárez, en cierta oposición consigo mismo, no sólo habla del existir, sino también del ser, como aparece en el título y en el desarrollo de la disputa citada. A veces une ambos términos, resultando así la fórmula «ser de la existencia» (*esse existentiae*: disp. XXXI, sect. 6, n. 11), contrapuesto al «ser de la esencia» (*esse essentiae*). Ocasionalmente resuena en Suárez el ser de Tomás de Aquino: Dios es el Ser subsistente (cf. disp. XXX, sect. 4, n. 3); se habla de la plenitud y perfección del ser que posee el Ser subsistente y de la que participa lo finito (disp. XXIX, sect. 3, n. 19), si bien esta participación es entendida sólo en el sentido de causalidad eficiente (disp. XXXI, sect. 13, n. 17). El proceso iniciado en estos filósofos escolásticos desplaza la primacía del ámbito del ser al ámbito de la esencia, haciendo desembocar a la metafísica en un *esencialismo* racionalista que conduciría a un olvido del ser cada vez más profundo. Simultáneamente, el orden de la esencialidad, desvinculado del ser, queda dominado por el ámbito de la conciencia; por ello puede hablarse, con Heidegger, de una *metafísica de la subjetividad*.

Esta metafísica encontró en Kant su configuración ejemplar. La razón

teórica no alcanza el ser, puesto que la «cosa en sí» le está totalmente oculta. La razón teórica está circunscrita al ámbito de las esencialidades o categorías, en las que queda abarcado (y, por tanto, malentendido) el ser, concebido ahora como esencialidad. Las categorías, a su vez, son las formas *a priori* de la conciencia, a través de las cuales ésta piensa las objetividades fenoménicas (*Kritik der reinen Vernunft*, B 166). Lo «en sí» se manifiesta a la razón práctica sólo mediante la fe. Lo cual significa que llegamos al ente sin pasar por el ser. Dentro del idealismo alemán, Hegel reduce la «cosa en sí», y con ello el ser, a la conciencia como espíritu, y la concibe como una posición del mismo. El espíritu es, en último término, el espíritu absoluto, que, como el ser, vuelve a sí mismo en un proceso de devenir. La verdad del ser es, por tanto, el devenir (→ historicidad); el ser es un momento del devenir, cuyo otro momento dialéctico es la nada. Puesto que el devenir se actualiza en las categorías, el ser desaparece —según Hegel— no sólo en el devenir, sino también en el ámbito de la esencia (cf. sobre todo la *Lógica* de Hegel). Con plena conciencia proclama Nietzsche el abandono del pensamiento del ser. La «cima de la contemplación» es, según él, «conferir al devenir el carácter del ser» (*Voluntad de poder*, n. 617). Esto acontece en el eterno retorno de lo mismo, en el que se da la «extrema aproximación del mundo del devenir al ámbito del ser» (*loc. cit.*). En el «proceso circular de las series absolutamente idénticas» (*Voluntad de poder*, n. 1066) se desarrolla la «voluntad de poder», que es la «más íntima esencia del ser» (*loc. cit.*, n. 693). Por tanto, a pesar de que Nietzsche tiene indicaciones en sentido contrario, el ser desaparece en el devenir como voluntad de poder. Consecuentemente, el valor es la medida del ser, puesto que todo es en la medida que tiene valor, esto es, en la medida en que implica «condiciones de conservación y acrecentamiento» (*loc. cit.*, n. 715) para el «incremento del poder» (*loc. cit.*, n. 14).

4. *Retorno al ser.* Ya en el siglo XIX se inicia el retorno al ser. Retorno que se realiza cada vez con más decisión no sólo en la filosofía neotomista, sino también en el ámbito no tomista. Ante todo debemos mencionar a Schelling (en su último período filosófico), quien, en este punto, intentó explícitamente superar a Hegel. Schelling quiere «completar» a la razón con la libertad, al saber con el querer, a la esencia con la existencia o el ser, eliminando así la parcialidad de cada uno de estos momentos. La unidad esencial de ser y querer queda expresada en la siguiente sentencia de Schelling: «El ser originario es querer» (*Sämtliche Werke* II, 1,388). Una unidad semejante, aunque diferentemente configurada, es propugnada por Kierkegaard, a quien interesa ante todo la vida humana en su sentido total (*Tagebücher*, traducción alemana de Th. Haecker, 39). No se trata de encontrar «lo que debo conocer», sino «lo que debo hacer» (*loc. cit.*, 38); no es suficiente que «la verdad esté frente a mí fría y desnuda, indiferente», sino que «debo recibirla en mi interioridad» por el «re-conocimiento» y la «entrega confiada» (*loc. cit.*, 39). Sólo así «me encuentro a mí mismo», lo que significa que «he conocido lo divino» (*loc. cit.*, 40). Por la actuación

íntima de su voluntad llega el hombre a la realización de la existencia o a su auténtico ser, por el que está fundado en Dios y pendiente de él. Aunque Kierkegaard enmarca el tema del ser en el tema del hombre (cristiano), desde esta perspectiva abre de nuevo el acceso al ser. La primacía del ser sobre la existencia es puesta de manifiesto por Heidegger, quien lo ha puesto como ningún otro en el centro mismo del pensar. Así como el pensar está comprometido por el ser y para el ser, así el hombre subsiste no como sujeto para sí, sino como histórico estar-ahí del ser y como ex-sistencia o ex-stático estar ante el ser y en el ser (*Brief über den Humanismus*, 5,20,25,35s). Al hombre le es dada como «tarea de pensamiento» la verdad del ser y, juntamente con ella, su diferencia ontológica respecto al ente (*loc. cit.*, 30). Según esto, el ser y el → hombre constituyen indisolublemente una unidad dentro de su diferencia, pues «la esencia del hombre implica ya una relación» al ser (*Über die Seinsfrage*, 27) y el ser se «resuelve» en esta relación (*loc. cit.*, 30). El ser así determinado no excluye la apertura a Dios como ser absoluto (*Brief über den Humanismus*, 35ss); pero, debido a su correlatividad respecto al hombre, debe ser adecuadamente profundizado para permitir este acceso a Dios (→ conocimiento de Dios).

## II. *Elaboración sistemática*

Las anteriores consideraciones históricas nos han conducido al momento en que el pensamiento occidental actual intenta superar el precedente olvido del ser. Desde esta situación debe llevarse a cabo el desarrollo sistemático de la doctrina del ser. En el bosquejo histórico presentado han aparecido cuatro momentos o perspectivas fundamentales de la temática del ser: la diferencia entre ser y ente; la referencia recíproca entre el hombre y el ser; la trascendencia del ser sobre el hombre; la manifestación de Dios en el ser y a través del ser.

1. *La apertura del ser.* El hombre se encuentra siempre referido al → mundo y tratando con el ente que le sale al encuentro en el mundo. Ahora bien, en su «trato» con el ente, el hombre *entiende necesariamente* al ser. Así como el ser se manifiesta como el fundamento del ente, así también la intelección del ser es la condición de posibilidad del trato específicamente humano (en contraposición al propio del animal) con el ente. En este trato el hombre posee al ente *en cuanto* ente y lo tiene verdaderamente ante sí, en vez de ser simplemente afectado sordamente u oscuramente por él. Ello es debido a que al hombre se le aparece el ser en el ente en cuanto el ente se manifiesta como tal sólo en y por el ser. Por encima de todo ente habla al hombre el ser, reclamándole y comunicándose a él. Esta comunicación del ser constituye al hombre en cuanto hombre, le confiere su auténtica esencia. Más exactamente, el hombre es el ente mundano o corporal en el que acontece constante y esencialmente la revelación del ser.

Desde esta perspectiva se comprende la *tensión fundamental* caracterís-

tica del hombre. Por una parte, en cuanto ente, el hombre está referido primariamente al *ente*, como aquello que inmediatamente le es dado. El ser actúa en él como aquello por lo que se le da el ente, no como aquello a lo que inmediatamente se dirige en su acción. Esta peculiaridad estructural hace posible que el hombre se pierda en el ente. Dominado por el ente, no percibe ya el ser, que se le escapa y se disuelve en una apariencia irreal. Ahora bien, cuanto más radicalmente se pierde el ser y se disuelve en la nada, tanto más hondamente se encuentra el hombre sometido a la «inanimidad». Por otra parte, en cuanto ente, el hombre está incesantemente «reclamado» por el *ser*. De ahí que el hombre refiera siempre el ente al ser y esté, en su fondo más íntimo, orientado al ser como a lo absolutamente decisivo. Aparentemente, el ser está al servicio del ente. El ser tiene, sin embargo, la primacía sobre el ente, del cual se sirve para salir al encuentro del hombre y atraerlo hacia sí. Llamado por el ser, el hombre puede dirigir mejor su mirada al ser, que se le manifiesta en su dominadora totalidad y en su ilimitada plenitud. Cuando más verdaderamente se manifiesta el ser tanto más «beatíficamente» queda el hombre elevado a la plenitud de sí mismo y de su ser propio.

Según lo indicado, el ser, por la comunicación de sí mismo, sitúa al hombre en la  $\rightarrow$  *libertad* ante el ser; el ser se afirma ante el hombre para que éste *pueda* decidirse ( $\rightarrow$  decisión) en libertad, y se oculta al hombre para que éste *tenga que* decidirse libremente y alcanzar el ser por la actualización de su libertad. La manifestación del ser convierte, por tanto, al hombre en un sujeto *histórico*, que debe decidirse entre encontrarse y autoafirmarse o perderse y «disiparse». En esta decisión y pugna se ventila tanto el ser como el «ser» mismo del hombre, y el riesgo nunca deja lugar a una seguridad total y última.

2. *Ser y mundo*. La llamada del ser resuena en la intimidad del hombre. Pero esta llamada debe realizarse y desarrollarse en *confrontamiento con el ente*. En términos escolásticos: el objeto formal del espíritu humano es el ser (*esse*) en la «forma» del ente (*ens*) como objeto material. Ahora bien, el ente inmediatamente dado pertenece al ámbito de lo corporal mundano; por tanto, el objeto formal adecuado al espíritu humano es el contenido de esencia y de ser de los entes materiales. Así, pues, el objeto formal propio del hombre en cuanto tal y el objeto formal que corresponde al espíritu en cuanto tal y, por tanto, común a todos los espíritus se compenetran íntimamente. Ninguno de ellos puede desaparecer o disolverse en el otro, so pena de que el hombre deje de ser hombre o espíritu. De ahí se sigue que el hombre llega verdaderamente al ser sólo a través del mundo, pero también que a través del mundo llega realmente al ser. Sin el mundo, el ser se convierte en un rígido concepto muerto; sin el ser, el mundo es apariencia vana. El filosofar no salta por encima del mundo, sino que alcanza la riqueza inagotable del ser a través del dominio del mundo.

El hombre y el mundo están en constante enfrentamiento. El hombre —por la objetividad formal de su espíritu— está, anteriormente (*a priori*)

a todo encuentro con un ente mundano cualquiera, «dirigido» al mundo y al ser. El hombre proyecta, como horizonte de su trato con el ente, el ser en la figura del mundo o el mundo en su transparencia para el ser. El ente mundano concreto queda así humanamente aprehendido al estar introducido en el horizonte del mundo iluminado por el ser. El mundo no es una colección de entes desvinculados entre sí, sino una totalidad que determina cada uno de los entes y se refleja en ellos, de modo que el ente mundano individual sólo aparece en esta totalidad (como procedente de ella o como orientado a ella). El mundo como totalidad está, a su vez, sostenido y penetrado por el ser y, por tanto, apunta, por encima de sí mismo, a la profundidad del ser, manifestándose en su verdad solamente desde el ser, en el ser y hacia el ser. Así como el hombre llega al ser a través del mundo, así también el mundo es reducido al ser por el hombre.

3. *Ser y → persona.* Para precisar más exactamente lo indicado consideremos las dos clases de entes —diversamente referidos al ser— ante los que el hombre está en el mundo: las cosas y las personas.

Las *cosas* participan ciertamente —en la medida que su esencia lo permite— del ser, a cuya plenitud tienden. Pero el ser está en ellas circunscrito a los límites de su esencialidad. Por ello las cosas sólo pueden actualizar esta esencia. Consecuentemente, las cosas no tienen acceso al ser en sí mismo, están cerradas en sí y no pueden abrirse al «otro», ni el otro puede abrirse a ellas. Sólo el hombre puede conducir las cosas al ser y, desde el ser, referirlas a sí mismo y al otro. La cosa es un mudo interlocutor del hombre. El hombre le presta su habla. De ahí que no puede darse un auténtico encuentro del hombre con las cosas, pues entonces no existe la posibilidad de un encuentro en el ser. Por lo cual tampoco el hombre alcanza de forma perfecta el ser.

En el *ámbito personal*, el hombre encuentra entes semejantes a sí. Estos participan por su esencialidad del ser en el doble momento antes descrito de ocultamiento y manifestación de su plenitud ilimitada. De ahí que el esfuerzo y la acción de las personas por desarrollar su esencia esté orientado en último término al ser mismo. En otras palabras: debido a la reflexión completa (*reditio completa*), la persona puede penetrar en el ser mismo aun partiendo de los momentos más exteriores de las cosas. La persona vuelve así sobre sí misma y está presente ante sí en la conciencia y autoposición de sí misma, lo cual distingue a la persona en cuanto tal. Al mismo tiempo, la persona se abre —a través del ser en que radica todo ente— a toda la realidad. El hombre para el hombre y la persona para la persona son interlocutores al mismo nivel. Ambos hablan uno para el otro desde su propia intimidad y se abren uno al otro como yo y tú, estableciéndose así entre ellos un auténtico encuentro o diálogo (→ palabra). Ahora bien, este encuentro se actualiza en el ser, y precisamente en este encuentro interpersonal se alcanza el ser del modo humanamente más perfecto.

Nuestras reflexiones ponen de manifiesto la correspondencia recíproca entre ser y persona. La persona es un ente que puede elevarse al ser, y todo

ente que puede elevarse al ser es una persona. En las cosas está el ser alienado a sí mismo; sólo en la persona se posee a sí mismo. De ahí que la cosa sea un ente «disminuido», sobre el que se afirma la persona como ente en sentido pleno. El *ser* es «esencialmente» *personal*. Por ello, sólo el ser en cuanto persona consigue su «mismidad».

4. *Ser y reflexión*. El hombre o la persona está esencialmente en la presencia del ser. De ahí que el ser esté «presente» en todas las actuaciones humanas y ejerza sobre ellas su influjo determinante. La referencia del ente al ser es el momento más profundo de la actuación humana, tanto en el ámbito del saber y de la acción moral como en el de la creación artística o actividad simplemente manual. A su vez, esta referencia constituye la condición de posibilidad absolutamente necesaria de la actuación humana. Toda actuación humana se refiere a un ente como «objeto» en la perspectiva del ser, como aquello por lo que ese contenido objetivo es posible. El ser es así «medio» de toda actuación humana y horizonte último en que el ente está situado y desde el que es dominado. El ser es la → luz del espíritu (*lumen intellectus*) por la que el entendimiento ilumina al ente y lo hace transparente o «inteligible»; el ser es el «motor» o fin de todo empeño humano (*finis appetitus*), en cuanto que todo ente como realización parcial de la plenitud del ser está ordenado a éste.

Por la reflexión concomitante a toda actuación humana, el hombre percibe constantemente al ser como medio. Pero, por encima de esta percepción, tiende a dirigir expresa y temáticamente la mirada de su espíritu al ser en sí mismo. Tal es la tarea de la reflexión consecuente a la actuación en cuanto tal. Esta reflexión se orienta al *ser en sí mismo* como *contenido* propio y fundamental de la actuación humana. El ser —antes supraobjetivamente operante en el ente objetivo— se convierte ahora en objeto (de orden superior) de la reflexión, que se esfuerza por aprehenderlo por medio de una conceptualización acomodada a su cualidad interna supraconceptual (manifestada en el ente conceptualmente determinable). La reflexión intenta recoger en una visión directa la riqueza manifestada en el ser como «medio».

Aquí deben evitarse dos peligros: la reducción del ser al ente y —precisamente por evitar el peligro anterior— la disolución del ser en lo indeterminado y, por tanto, su no aprehensión. En ambos casos se pierde el ser. La solución viene dada por el *concepto análogo* del ser, por el que el ser es aprehendido, sin falsearlo, en una compenetración indisoluble de la identidad y diversidad entre el ser y el ente (→ analogía).

5. *Carácter absoluto del ser*. ¿Cómo se manifiesta el ser en su tematicidad o cualidad explícita? Según Heidegger, el ser se manifiesta como finito-temporal (→ tiempo) y, por tanto, como relativo. En esta dirección apuntan, por lo menos hasta ahora, las reflexiones de Heidegger. Pero una investigación trascendental pone de manifiesto que la acción humana implica, como condición de posibilidad, el ser absoluto, es decir, infinito y supra-temporal. Examinemos este punto más directamente en la exigencia de *validez absoluta del juicio* humano. Cuando se afirma que el ente *es*, se pone al

ente en relación con el ser y como partícipe de su plenitud. La exigencia de validez absoluta que necesariamente acompaña al juicio humano pone de manifiesto la peculiaridad del ser mentado en el juicio. Pero lo decisivo aquí no es si esta validez absoluta tiene lugar de hecho, sino la cualidad intrínseca del ser que está implicado y presupuesto en la *exigencia* de validez absoluta concentrada en el «es» del juicio. En otros términos: ¿qué ser debe estar manifiesto y comunicado al hombre para que éste pueda entender qué es una validez absoluta y su distinción de una validez no absoluta en la afirmación o negación de la validez (absoluta) de un juicio?

El «es» del juicio es puesto y vale *absolutamente* sólo si, en cuanto es y vale, no puede no-ser y no-valer; un «es» es puesto y vale sólo relativamente si —como en el caso de la afirmación meramente probable— no excluye la posición y afirmación contraria. Según esto, el ser y valer absoluto es *incondicionado*, mientras que el ser y valer relativo siempre es condicionado. El ser y valer relativo es condicionado en cuanto está referido a la condicionalidad de un ámbito limitado del que depende en su ser o no ser. Por el contrario, el ser y valer absoluto es incondicionado en cuanto está liberado de todo condicionamiento y, por tanto, reside en un ámbito por encima de toda limitación o *ilimitado*. Por consiguiente, el hombre puede exigir una validez absoluta para el «es» del juicio únicamente si se le patentiza el ser no sólo en un aspecto determinado-condicionado, sino absolutamente y en todos sus aspectos o momentos posibles; esto es, sólo si se le hace patente el *ser en sí mismo* y como plenitud de todas las posibles formas de ser. Este ser es ilimitado e infinito; es absoluto porque abarca todo, y no puede haber nada igual a él a lo que pueda estar referido; es supratemporal en cuanto no está limitado a una determinada fase o momento histórico, sino que, como fundamento de todo momento histórico, abarca y supera toda fase histórica. Sin la patentización del ser con estos caracteres no es posible una exigencia de validez absoluta. Tal patentización hace, por otra parte, necesaria esa exigencia absoluta, al mismo tiempo que representa la condición decisiva de su cumplimiento y hace imposible que sea una vana ilusión.

El ser con los caracteres indicados se manifiesta como tal en el mundo sólo en la actuación humana. Sin embargo, no se identifica o se confunde con ella, sino que se distingue de ella claramente. Por su carácter absoluto, infinito e intemporal, el ser *trasciende* toda actuación humana y constituye su fundamento permanente, sin identificarse con ella. Por la actuación humana, el ente queda remitido al ser como a su fundamento. Lo mismo debe decirse respecto al mundo como totalidad de todos los entes visibles, anticipativamente abarcada y esbozada por el hombre. Lo dicho respecto a la actuación humana vale también proporcionalmente del ente y del mundo: el ente y el mundo están posibilitados por el ser como absoluto, infinito y supratemporal, el cual los trasciende y los pone en relación con el hombre. El hombre participa del ser de un modo destacado y peculiar; los restantes entes participan del ser de un modo «aminorado». Ello hace posible la formación de un concepto que abarque todo ente, lo refiera al ser y sea auténticamente trascendental.

6. *Atributos del ser.* El carácter propio del ser se pone de manifiesto más precisamente si consideramos los atributos o propiedades esenciales del ser. Estos atributos constituyen una tríada que constantemente aparece en la reflexión filosófica occidental: unidad, verdad y bien.

El ser implica primeramente la  $\rightarrow$  *unidad*, porque por sí mismo contiene la ilimitada plenitud de todas las formas de ser. El ser en cuanto ser es uno; sólo los entes son muchos, y ello precisamente porque en ellos el ser está limitado por el no ser; todo ente existe necesariamente junto a otros entes, porque sólo actualiza uno de los modos de ser. Pero la multiplicidad está sostenida por la unidad, porque la mera multiplicidad coincidiría con la nada. Todo ente es uno por el ser-uno, y el conjunto de los entes constituye la unidad de un  $\rightarrow$  orden porque tiene parte en el ser-uno.

En la unidad del ser radica su  $\rightarrow$  *verdad*. La verdad es la luz o «patencia» que ilumina a todo ente y lo hace patente. El ente está en la verdad o es verdadero según el modo y medida en que participa del ser. Así, pues, la verdad del ente se realiza y actualiza como verdad sólo por la explícita reducción del ente al ser. Sólo gracias a esta reducción el ente puede conocer o ser conocido, según que tal reducción sea llevada a cabo por el ente mismo o por otro. En el ámbito mundano, el único lugar en que se actualiza y acontece la verdad es la acción humana, y especialmente el juicio, en que se manifiesta el ente en su verdad en el ser.

El *bien* o *bondad* del ser radica en la unidad y verdad. El ser es la plenitud ilimitada que atrae a sí y determina toda tendencia, porque le ofrece una plena satisfacción. El ser es el bien en cuanto corresponde o es conforme a la tendencia. Puesto que todo ente participa del ser, todo ente es bueno en la medida en que participa del ser-bien. En cuanto partícipe del bien, el ente ofrece a la tendencia una satisfacción parcial que apunta a la satisfacción plena por el ser mismo. El ente en cuanto sujeto de la tendencia se distingue de ésta. Sin embargo, en último término, el ente coincide con la actualización total de la tendencia o del amor. Por ello, el ser descansa «amorosamente» ( $\rightarrow$  amor) en sí mismo y reúne en sí —a través del ente— toda tendencia. La tendencia infrahumana está retenida por el ente, al paso que la tendencia humana llega hasta el ser. Sólo en este ámbito se realiza plenamente el amor y se actualiza plenamente el bien del ente en el bien del ser.

La *tarea del hombre* —reducir el ente al ser— implica hacerse a sí mismo y a todo ente cada vez más partícipe de la unidad, de la verdad y del bien del ser. Lo mismo debe decirse respecto a la belleza. Todo ello significa penetrar e iluminar lo relativo con lo absoluto, lo finito con la infinitud, lo temporal con la supratemporalidad. Al hombre le corresponde servir al ser en el mundo del ente, para que el ser lo sea plenamente.

7. *El ser y los primeros principios.* Juntamente con las propiedades esenciales del ser se nos dan en él los primeros principios, los cuales expresan el carácter propio del mismo. La unidad del ser —su momento más esencial— se patentiza como unidad o identidad del ser consigo mismo. Esta identidad queda formulada positivamente en el principio de identidad:

el ser es absoluta y necesariamente él mismo. La fórmula negativa correspondiente dice: el ser excluye necesariamente el no ser y es absolutamente inconciliable con él. Respecto a este principio, Aristóteles precisa (contra Parménides): «... en cuanto algo es o en cuanto le corresponde el ser». Con ello formula Aristóteles el *principio* que generalmente se denomina de *no contradicción*: «Un ente no puede no ser en cuanto le corresponde el ser» (*Metaph.* IV, 3; 1005b, 19s).

El *principio del fundamento* o de la inteligibilidad universal reposa en el ser en cuanto verdad. El ente tiene en todos sus momentos su fundamento en el ser; el ser, por su parte, se funda en sí mismo o es fundamento de sí mismo. Por tanto, el ente es entendido desde el ser y el ser desde sí mismo. Desde un ser en sí mismo ininteligible y opaco no podría esclarecerse el ente. Un ente sin fundamento sería un ente no fundamentado en el ser. En tal caso, el ente no sería ente, pues el ente en cuanto tal «participa» (está fundado) del ser, y por otra parte, el ser no sería el ser, pues sólo es *el* ser en cuanto *todo* ente está fundamentado en él. De aquí se sigue el *principio de causalidad*, pues un ente contingente sin una causa no estaría determinado por el ser, ni por sí mismo ni por otro, y sería, por tanto, absolutamente ininteligible. En tal caso sería un ente sin su correspondiente fundamentación en el ser, es decir, no-ente.

El *principio de finalidad* o de teleología universal radica en el ser como bien. El ente no sólo existe desde el ser, sino también hacia el ser. Luego está fundamentado en el ser no sólo según la causalidad eficiente, sino también según la causalidad final. El ente tiene su finalidad en el ser en cuanto, a través de su esencialidad limitada, tiende a la plenitud del ser. El ser, por su parte, tiene su finalidad en sí mismo; él es fin para sí mismo. Así queda destacada la cualidad de bien del ser, pues el bien lleva consigo el momento cualitativo de fin. Si el ser no fuese al mismo tiempo fin, el ente carecería de finalidad y, puesto que la tendencia vive totalmente del fin a que tiende, la ausencia de todo fin llevaría consigo la desaparición de toda tendencia. El ente no puede encontrar su fin último en sí mismo o en algo que no sea el ser, porque el ser no sería *el* ser si el ente estuviese en alguno de sus momentos no referido a él. Según esto, todo ente tiende al ser. Ello implica la realidad de un dinamismo teleológico universal. Asimismo todo ente debe llegar —si bien de la forma a él acomodada— al ser, pues en caso contrario no estaría el ente totalmente referido al ser y el ser no sería *el* ser. Luego existe una última finalidad que comprende todos los entes.

M. Müller, *Sein und Geist*, Tubinga 1940; L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, París 1942; E. Gilson, *Le Thomisme*, París 1945; N. Balthasar, *Mon moi dans l'être*, Lovaina 1946; G. Manser, *La esencia del tomismo*, Madrid 1947; C. Giacon, *Le grandi tesi del tomismo*, Milán 1948; M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Francfort 1949; E. Stein, *Werke II. Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, Lovaina-Friburgo 1950; G. Marcel, *Le mystère de l'être*, París 1951; M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México 1951; E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto 1952; A. Marc, *Dialectique de l'affirmation*, París 1952; M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Francfort 1956; L. de Raeymacker, *Filosofía del ser*, Madrid 1956; A. Hayen, *La communication de l'être d'après*

*Saint Thomas d'Aquin*, 2 vols., París-Lovaina 1957/59; J. B. Lotz, *Das Urteil und das Sein*, Pullach 1957; F. M. Sciacca, *Atto ed essere*, Roma <sup>2</sup>1958; I. Hegyi, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas von Aquin*, Pullach 1959; J. B. Lotz, *Sein und Existenz*, Roma 1959; G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959; C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, Turín 1960; G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Francfort <sup>2</sup>1961; J. B. Lotz, *Metaphysica operationis humanae*, Roma <sup>2</sup>1961; F. Ulrich, *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln 1961; G. Noller, *Sein und Existenz. Die Überwindung des Subjekt-Objektschemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung*, Munich 1962; X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid 1962; K. H. Haag (ed.), *Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie*, Francfort 1963; J. B. Lotz, *Ontología*, Barcelona 1963; K. Rahner, *Espíritu en el mundo*, Barcelona 1963; G. Siewerth, *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie*, Düsseldorf 1963; G. Marcel, *El misterio del ser*, Buenos Aires 1964; L. Polo, *El acceso al ser*, Pamplona 1964; L. Oeing-Hanhoff, *Sein, Seiendes*: LThK IX (<sup>2</sup>1964) 601-610; H. Beck, *Der Akt-Charakter des Seins*, Munich 1965; J. de Finance, *La connaissance de l'être*, Brujas 1966; J. B. Lotz, *Der Mensch im Sein*, Friburgo 1967; A. Keller, *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*, Munich 1968; K.-O. Apel, *Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik*, en O. Pöggeler (ed.), *Heidegger*, Colonia 1969, 358-391; J. B. Lotz, *Ser*: SM VI (1976) 309-318.

J. B. LOTZ