

Ontología modal en la *Philosophia Prima*

Hortensia Cuéllar
Universidad Panamericana

Being is an analogical notion in Aristotle. There are several meanings of being, and some of them were misunderstood by the Latter Scholastic.

Ser significa precisamente estar puesto de tal modo. *To einai tó outos autó keisthai semainei* (Met. VIII, 2, 1004b, 27-28).

Estas líneas se centran en lo que podríamos denominar no un destructivismo propio del pensamiento débil, sino un acercamiento **inventivo** (descubridor) de las modalidades del ser. El título que he elegido para resumir su contenido me parece que puede resultar provocativo y general. **Provocativo** porque de suyo la expresión ontología suele despertar la sospecha especulativa de lo que quiere centrar la atención en un modo de filosofar a la manera de Wolff o siguiendo las claves interpretativas de otros filósofos de la tradición formalista como pueden ser Duns Scotus, Suárez, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Hartmann e incluso Heidegger y Hintikka, por nombrar a algunos de los más representativos. Nada más lejos de mi intención. Y **general** por la falta de circunscripción conceptual que la sola adjetivación modal otorga, por lo que se hace necesario precisar la expresión introduciendo la preposición conjuntiva “en” tal. Ontología modal —no lógica modal— en tal y en este caso

podríamos decir en la *philosophia prima* de corte aristotélico. Con ello justifico el contenido de esta exposición, pero tengo aún que precisar un poco más: si de entrada utilicé la expresión general “ontología modal” fue para tratar de proyectar la libertad temática y aporética de incursionar o mejor dicho acercarme, con carácter introductorio por ahora, a los principales modos de ser, a las diversas modalidades, sin más restricciones que las que lo propio existente exige, además de que —y en concordancia con la intención anteriormente señalada— uso la voz modo, la noción “modal” en un sentido más amplio y fundamental que el de la connotación que le otorga la filosofía moderna, que hunde sus raíces especulativas más que en el ser, en el pensar, más que en el *einai* en el *logos*. Mi punto de partida discurre a la inversa: desde el ser, contemplando la realidad, me parece que pueden ser articulados o mejor dicho, recogidos, los diversos modos de ser. Por ello digo que mi manera de interpretar las modalidades, de conocerlas, es más amplia y fundamental que el de la filosofía moderna para inscribirme en un modo clásico de pensar. Y es que las grandes batallas metafísicas parecen librarse precisamente en este encuentro: *ser* y *logos*, por tratarse de dimensiones límite en íntima vinculación. Una última aclaración antes de proceder a su desarrollo. El trabajo lo he dividido en tres partes: I. Planteamiento de la cuestión; II. Breve caracterización de lo que entiendo por ontología modal; III. Presentación esquemática de los grandes sentidos del ente y las modalidades derivadas.

I. Para acceder al ser hay que hacerlo desde el pensar pero tomando como fundamento al ser. Plantear el problema a la inversa: al principio es el pensar, sea en su dimensión pragmática como *lenguaje* o especulativa como *logos theoretikós*, aun como fruto de un esfuerzo metódicamente estructurado, es un riesgo que trae consigo la pérdida del fundamento real o al menos su obscurecimiento, tal como Hegel o Wittgenstein lo muestran

palmariamente. Pero el problema no es exclusivamente moderno: la confusión viene de lejos. Ya Parménides en su célebre poema, asentado en la "vía del la verdad" afirma con toda nitidez: "pues lo mismo es el ser y el pensar" (*to gar autó estin te kai einai*)¹. Explícitamente aquí no sostiene la primacía del pensar sobre el ser, sin embargo, afirma que "lo que puede decirse y pensarse debe ser" (*to gar autó noein etin te*)² y al haber identificado preliminarmente el ser con el pensar, abre la puerta por primera vez a una filosofía de la identidad cuyo *télos* es la indiscernibilidad del *einai* y el *logos*. Proceder de otra manera para Parménides da lugar a la "vía de la opinión" tan despreciada por él y todos los racionalistas.

La solución a este problema tampoco viene exclusivamente por la vía del movimiento y la pluralidad inconexa de todo estatuto principal asentado en la plenitud de lo actual que es el ser. Ello sería desconocer la estructura ontológica de lo que existe. Pero lo que sí es viable es plantear la interrogante desde estos ángulos de enfoque: o partir del ser o partir del pensar, ¿dónde se encuentra el principio?

Es este el eterno enigma de la filosofía que ya también Aristóteles tematizó en contra de su maestro Platón que propugnaba la primacía de las ideas sobre cualquier realidad sensible. Los textos que recogen esta argumentación se centran por el lado de Platón, sobre todo en el **Fedón**³, y en la **República** libro X⁴ y el **Parménides**. En los dos primeros diálogos trata de su doctrina de las ideas con un profundo sentido metafísico expresando claramente que las ideas representan la verdadera

¹Cfr. KIRK, G.S. Y RAVEN, J.E.: **Los filósofos presocráticos**, Gredos, Madrid, 1981, n. 334, p. 377.

²KIRK Y RAVEN: **Los filósofos presocráticos**, n. 345, p. 378.

³Cfr. PLATÓN: **Fedón**, 78b,79c.

⁴Cfr. PLATÓN: **República**, 596d, 597e.

realidad, lo realmente real (*óntos ón*) que es objeto de la búsqueda filosófica y razón y causa de las cosas mismas, o en el **Parménides** donde taxativamente afirma Sócrates en contra de las objeciones del venerable y a la vez temible filósofo de Elea, la existencia de las formas separadas, que son paradigma del mundo de la apariencia siendo éste participación de aquéllas. El texto del **Parménides** es el siguiente:

Habla Parménides: *“Cuando afirmas como necesaria la participación de las cosas en las formas ¿no te parece que haz de afirmar también una de estas dos cosas: o que todo está hecho de pensamientos y, por consiguiente piensa, o que todos los seres son pensamientos pero privados de la facultad de pensar?”*.

Contesta Sócrates: *“Pero eso Parménides, no parece lógico. Más razonable me parece lo que ahora voy a decir: que estas mismas formas permanecen en la naturaleza a modo de paradigmas, que las cosas se les parezcan y que sean como imágenes de ellas y que dicha participación de las cosas en las formas resulte no ser más que una representación de ellas”*⁵. Eso es lo razonable.

En este texto son varias las ideas que destacan: entre ellas lo paradigmático de las ideas por contraposición a las cosas que no son ideas pero que reciben su estatuto ontológico de quienes son sus modelos; este es, como sabemos, uno de los tópicos más conocidos del pensamiento de Platón. Otro es el de la *métexis* también reflejada en el texto y tan problemática en su interpretación, que conduce invariablemente a un *jorismós* que produce una fractura insalvable en el orden epistémico y metafísico de Platón. La verdadera realidad se da en las ideas. Lo demás son vagas sombras que se proyectan en un mundo evanescente que, a lo más, operan como “despertadores” del

⁵Cfr. PLATÓN: **Parménides**, 1322d.

entendimiento —en comentario de Tomás de Aquino— para que éste “*considere la cosas de las que tenía ciencia causada por un agente externo*”⁶. Por ello para Platón “*aprender es un cierto recordar*”⁷.

A la luz de este contexto —de la primacía de las ideas— el comentario aristotélico no se hace esperar y así en la *Metafísica* I, 6, 987 b, 1-5, 7-10, uno de los lugares clásicos donde trata este problema, consigna:

“*Ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal (kátholou) y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones (Platón) aceptó sus enseñanzas, pero pensó que esto (lo universal) se producía en otras cosas y no en las sensibles; (...) llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de ésta, pero según éstas, se denominan tales; pues por participación (métexis) tienen las cosas que son muchas, el mismo nombre que las Especies (Eidesin)*”.

En otro lugar clásico de esta misma obra: *Met.* I, 9, 991a, 915, 18-23, el Estagirita manifiesta además su desacuerdo respecto a la doctrina de su maestro Platón, pero siempre desde los parámetros de su propio sistema. Para el Filósofo ni el movimiento ni ningún género de cambio tienen acogida en el mundo paradigmático y esencialmente estable del sistema platónico; con lo cual el enigma sobre el estatuto ontológico de lo real se acentúa, ya que por principio *queda suprimida toda investigación sobre la naturaleza*⁸, inquisición primaria y fundamental —aunque no exclusiva— del especular aristotélico. El encanto que el gran tema de la *physis* ejerce en el Estagirita, en

⁶Cfr. C.G. II, cap. 74.

⁷ C.G. II, cap. 74.

⁸*Metafísica*, I, 9, 992b 9-10.

Platón desde el principio, no tiene ninguna influencia por la herencia parmenídea que se vislumbra en su doctrina de las ideas. La meditación aristotélica en confrontación con ella por ende, se torna aporética. La verdadera realidad para Aristóteles no son las Ideas. ¿Qué tiene entonces la primacía?

Responder a estas preguntas es recorrer de punta a cabo toda la *philosophia prima* en donde el Filósofo —en ningún momento— se ahorra el esfuerzo de pensar. Lo atestigüa, incluso, su primera famosa frase: *todos los hombres desean por naturaleza saber* que representa, por un lado, una nota definitoria del hombre (*homo sapiens*) y, por otra, el prelude de la gran tarea metafísica que se ha echado a cuestras. Aristóteles como hombre que piensa, como filósofo, desea saber —conocer filosóficamente—, cuál es la verdadera realidad, cómo está integrada, cuáles son sus fines, causas y principios, etcétera. De allí la vastedad de sus análisis —dentro de su parquedad— que tornan difíciles sus escritos, pero que tienen un hilo conductor característico: estudiar principalmente el gran mundo de lo real, que tiene por núcleo inequívoco el ente singular y concreto, exterior y separado, que es la *ousía*, sin desconocer otros tipos de ser como son el *on os aledés* o el *on kata simbebekos*, etc. que integran asimismo el inmenso ámbito de lo existente.

Su visión ontológica resulta, por ende, distinta a la de su maestro Platón. Aristóteles se centra en el ser real, Platón en el ser ideal, con lo cual ambos pensadores parecen ser los representantes genuinos de dos actitudes modélicas en el filosofar: la realista y la idealista. En su búsqueda del principio y abordaje de lo que existe, el Estagirita toma en cuenta el mundo físico y metafísico que le circunda y del que él mismo forma parte; Platón por su lado, el universo cerrado, perfecto, de su propio pensamiento en el que permanece incólume la pureza de lo lógico y lo ideal.

Por eso tal vez tenga razón Jorge Luis Borges cuando

afirma en **Deutsches requiem**: *Se ha dicho que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Ello equivale a declarar que no hay debate de carácter abstracto que no sea un momento de la polémica de Aristóteles y Platón; a través de los siglos y latitudes, cambian los nombres, los dialectos, las caras, pero son eternos los antagonistas*⁹. ¿Será cierto?

Lo que sí es indudable es que, si bien Aristóteles se circunscribe en una primera instancia al análisis de la *ousía*, por ser prototipo del ente primero objeto de la metafísica, sus estudios no concluyen aquí. Como trasfondo trascendental de todos estos conceptos doctrinales tan importantes, se puede percibir la presencia de su doctrina del acto y la potencia, sin la cual el universo real tanto en su contingencia como en su necesidad, en su accidentalidad como en su esencialidad, etc., no tendrían explicación cabal. Junto a la explicación prioritaria de la sustancia tiene que darse —y me parece que es ésta una observación clave— como **preludio, desarrollo y culminación**, la del acto y la potencia, principios fundamentales de lo existente. De ahí sus iniciales trabajos en la **Física** y su radical refutación de las doctrinas inmovilistas, así como sus complejas investigaciones en la **Metafísica** que tiene un ordenamiento final: la primacía del acto sobre la potencia y que todo ser “*apetece naturalmente su perfección*”¹⁰, y la perfección se da en el acto, porque la potencia es imperfección.

Este par de nociones fundamentales —acto y potencia— son el gozne ontológico capital sobre el que se asienta toda su visión de la realidad. Sin ellos no hubiera sido posible la comprensión teórica del movimiento ni la intelección fundante de lo que que existe en acto. Antes de él, la exégesis filosófica de lo

⁹BORGES, J.L.: **Deutsches requiem**, Alianza/Emecé, Buenos Aires, 1988, pp. 90-91.

¹⁰STO. TOMÁS: **In Metaph.**, Proemio.

real la hacían radiar los filósofos en algún principio de orden material o lógico-formal, pero nunca en el acto y su modulación —en el ámbito predicamental— por la vía de la potencia. En Aristóteles, desde un principio, acto y potencia son la clave metafísica para su explicación del mundo real. Esto se ve desde su elemental noción de materia prima —pura potencialidad no existente realmente de suyo sino en composición con la forma— hasta el culmen ontológico representado por el Acto Puro o Primer Motor Inmóvil.

Comparativamente hablando, en estos dos últimos ejemplos se puede apreciar la pureza conceptual de dos nociones filosóficas extremas: la pura potencialidad ajena al acto real y por lo tanto sólo posible o expresable como ser de razón si no se encuentra en composición con la forma, y la actualidad pura exenta de toda sombra de potencia y por lo mismo totalmente actual, plenamente real. En uno y otro caso, acto y potencia están dirigidos al modo de ser por excelencia que es la sustancia, que puede contemplarse bajo diversas modalidades pero donde destacan inequívocamente tres maneras reales de ser, como registra el Filósofo en el libro XII de la **Metafísica**:

*“Hay tres clases de sustancias. Una es la sensible, que se divide en eterna y corruptible. Esta es admitida por todos, por ejemplo, las plantas y los animales. La otra es la eterna cuyos elementos es necesario inquirir, ya sea uno o varios. La tercera es inmóvil, y de ella dicen algunos que es separable”*¹¹. Y para Aristóteles *“que hay una sustancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, resulta claro por lo dicho”*¹², y lo dicho es toda la demostración metafísica que realiza a través de los diversos modos de ser, sus causas y principios articulados —en mayor o menor proporción— por el acto y la potencia, teniendo

¹¹Met. XII, 1069a 30-34.

¹²Met. XII, 1073a 4-5.

primacía el acto que se sintetiza, desde la perspectiva trascendental, en el Primer Motor Inmóvil o Acto Puro. Desde aquí, como *télos*, tiene sentido todo el universo aristotélico que, desde el inicio, está sostenido por el acto que es sinónimo de perfección.

Pero el acto, igual que la potencia no se dice de un sólo modo, sino analógicamente, con lo cual lo actual se abre a la pluralidad del existente —la funda— dándose diversos grados de perfección ontológica que es un modo distinto de expresar: hay diversos modos de ser, diversos modos de existir. Aristóteles es muy claro al respecto al introducir el tema de la multiplicidad de lo real en el libro IV de la *Metafísica*; con esa expresión que allí suena misteriosa por su novedad (es la primera vez que la usa en la filosofía primera): *To on polajós legetai*¹³. Tiene como antecedente, a mi modo de ver, este otro texto de *Metafísica* I, 9, 992b, 18-19: “*En suma, buscar los elementos de los entes sin haber distinguido sus varias acepciones es hacer imposible el hallarlos*”, modos que caracteriza de acuerdo a su mayor o menor perfección asentada en el acto que *qua talis* es el primer principio interno y fundante de su particular entidad, como también lo afirma explícitamente: “el acto es, pues, el existir de la cosa” (*ésti de enérgeia to hyperjein tó pragma*)¹⁴.

Con estos planteamientos preliminares ya estamos en condiciones de abordar el gran tema de la ontología modal de corte clásico. Por tanto, resulta ya obligada la pregunta: ¿qué es la ontología modal?

II. Inquirir por el tema de la ontología modal es plantearse de nueva cuenta alguno de los viejos enigmas de la metafísica, que por encontrarse cargados de vigencia intemporal,

¹³Met. IV, 2, 1003a 33.

¹⁴Met. X, 6, 1048a 31-32.

trascienden el *hic et nunc* específico porque se refieren al fundamento de lo que existe. Se trata de interrogaciones clásicas no acabadas de solucionar, ya que la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo, implica una actitud permanente de búsqueda y encuentro con los principios estructurantes de lo real y de su ordenación final.

En consonancia con ello, el mismo objeto de la ontología modal es un problema clásico que viene a corresponder, en su enclave natural, a la capital afirmación aristotélica: *el ente se dice de varios modos (tó ón polajós légetai)*¹⁵ o expresado semánticamente: *el ente se dice de varios sentidos*. Su terreno de investigación se extiende pues, al ancho campo de problemas que encierra esa esencial sentencia de la **Metafísica** que supone, a su vez, el planteamiento de aquella otra fundamental cuestión del libro Z: *¿qué es el ente? (ti' to on)*¹⁶ que introduce de lleno en la dimensión específica de la filosofía del ser, de la *philosophia prima*. La ontología modal, sin embargo, siendo metafísica, no se confunde con ella. Esto significa que si bien la ontología modal es metafísica, no todo planteamiento metafísico es modal. Con ello salgo al paso de la posible objeción de confusión de los respectivos campos de trabajo, haciéndolos, sin más, equivalentes. Nada más lejos de mi intención por lo que cabe la siguiente aclaración: la metafísica como ciencia del ente *qua talis* y lo que le corresponde de suyo, abarca multitud de problemas — tantos como puede ofrecerlos el ser— que le permiten abordar la investigación de los principios, las causas, el fundamento de lo que existe, los distintos elementos, modos de ser, los opuestos, el movimiento, el hombre, la historia, la naturaleza, Dios, etc. La ontología modal, en cambio, se encarga de manera específica de la variedad de modos y modalidades en que se presenta el ente y

¹⁵Met. IV, 2, 1003b 5.

¹⁶Met. VII, 2, 1028b 4.

todo lo que a él se refiere, con lo cual su terreno de investigación no fue más allá, no puede ir más allá de las posibilidades teóricas que le ofrece la composición plural de lo existente, que se encuentra conformada a nivel principal por la combinatoria acto-potencia o, dicho de otro modo, actualidad y contingencia en el ámbito del ente, observación hecha desde una perspectiva radical. Lo que está más allá, lo plenamente actual, rebasa inequívocamente la frontera de la ontología modal, con la cual la doctrina modal no es teología pero remite —al ser metafísica— a la causa última del ente, aun cuando su tratamiento rebase el orden modal, por ser justamente el fundamento de lo modal. En este sentido la *philosophia prima* es plenamente metafísica y no ontología.

Atendiendo a las indicaciones anteriores, la ontología modal, no tiene por objeto de estudio "*una sola naturaleza*", "*ni se identifica en ninguna de las llamadas ciencias particulares*", sino que se aboca al estudio del ente en cuanto ente contemplado desde su plural manifestación en lo que existe. Se trata de metafísica vista desde la proliferación de modos de ser, de modos de existir, sin perder la unidad que le viene de su común fundamento que es ser (*tó einai*) y en virtud de lo cual algo puede decirse ente (*to on*).

Este enfoque en mi opinión, no es trivial en los recorridos caminos de la metafísica y no puede confundirse en el planteamiento heideggeriano de la cuestión, para quien la metafísica "*es una trans-interrogación allende al ente para reconquistarlo después conceptualmente*"¹⁷, transfiguración que enlaza directamente con lo que está más allá del ente que en este contexto es la *nada* como reiteradamente lo afirma Heidegger en

¹⁷HEIDEGGER, M.: *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Francfort del Meno, 1929, p. 53. Traducción castellana: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Trad. de Xavier Zubiri, Ed. Siglo Veinte, Madrid, 1986.

su obra dedicada a la cuestión: **Was ist Metaphysik?** Aquí con nitidez afirma: *“En esa clara noche que es la nada de la angustia, es donde surge la original ‘potencia’ del ente como tal ente: que es ente y no nada”*. Pero este “y no nada” que añadimos a nuestra alocución, no es, empero, una aclaración subsiguiente, sino lo que previamente posibilita la potencia del ente en general. La esencia de esta nada, originariamente anonadante es: que lleva al existir, por vez primera, ante el ente en cuanto tal¹⁸. Con ello, la nada se convierte en piedra de toque fundamental de la interrogación metafísica porque además de posibilitar la potencia del ente, condiciona su propio existir al llevar al existir por vez primera al ente en cuanto tal. Por eso, para él existir significa: *“estar sosteniéndose dentro de la nada”*¹⁹. De aquí la clásica pregunta del filósofo alemán: *“¿por qué hay ente y no más bien nada?”*²⁰ que resuelve, como es sabido, por la línea de la conceptualización formal.

La ontología modal, en cambio, lo que trata de hacer ver —mostrar— es la unidad sintética de lo que es, la actitud pluridimensional de lo real desde su fundamento y su consecuente modalización ontológica, que se traduce —desde la perspectiva significacional— en las diferentes maneras de decir ente, pero que desde la óptica referencial remite a los diversos modos de ser o al ser visto desde diversas maneras. Su tratamiento se hace, por tanto, cada vez más frecuente en ambientes filosóficos donde emplear la fórmula “ontología modal” no despierta sospechas especulativas que tornan vacía la investigación, por obra de prejuicios empiristas o crítico-trascendentales. Derribar esos prejuicios es, entre otras metas, la labor de la ontología modal de corte clásico que, en una visión introductoria estamos esbozando

¹⁸ HEIDEGGER: **Was ist Metaphysik?**, p. 49.

¹⁹ El subrayado es de Heidegger. HEIDEGGER: **Was ist Metaphysic?**, p. 49.

²⁰ HEIDEGGER: **Was ist Metaphysic?**, p. 56.

aquí y que al compás de su propio despliegue especulativo, recoge en sus principios el ser y el modo de ser de lo que es, entendiendo esta frase en sentido constitutivo fundamental.

De lo que se trata es de mostrar el entramado de lo que existe y descubrir el fundamento. Por ello la ontología modal es metafísica y metafísica enraizada en lo real, con lo que adquiere un rango principal de búsqueda del fundamento y encuentro con los principios y causas últimas de lo que es. Pero aquí surge una pregunta: ¿de qué manera puede realizar esa tarea ante la enorme complejidad de lo que existe? Inicialmente, estando atenta a la realidad con esa actitud contemplativa propia del filosofar sobre lo principal que no pasa por alto el dato de que la filosofía, como saber científico, no es solamente búsqueda de la verdad sino encuentro, desde una dimensión de radicalidad real del ser y modos de ser, de sus causas y principios, haciéndose cargo, asimismo, de las aporías que surgen en el entramado contextual de esa complejidad, en virtud de la vinculación binominal de ser y pensar, ser y conocer el ser, ser y hablar del ser. En definitiva de la concurrencia metafísica de *ser* y *logos*. Aquí está el problema.

El Estagirita desde sus vastos estudios lógicos y ontológicos no evade esta complejidad, mas bien la asume con todas sus consecuencias, desde una perspectiva verdaderamente principal aunque no completa. Si así fuera —completa— el mismo filósofo griego habría concluido la tarea de la filosofía primera, pero no ocurre así. Mas bien su metafísica es una metafísica abierta al ser y a las dificultades del ser; lo prueban los avances investigativos que tomándolo como inspiración o fuente de referencia obligada, han continuado su tarea, en ocasiones con buena fortuna como Tomás de Aquino, en otras no tanto como muestran las derivaciones ontológico-formales de un Duns Scotus, un Suárez o un Wolff, por ejemplo.

En concordancia con lo que aquí se pretende, la ontología modal de corte clásico tiene que resolver, inicialmente, los dos

siguientes problemas: 1) La demarcación de los límites de su propia competencia. 2) El sentido que le da la fórmula *tó ón polajós legetai*. Otro asunto vinculado a este segundo problema, es el de la consideración global de los distintos tipos de ente y las categorías propiamente modales que —resultando derivadas en un análisis ontológico de la cuestión— son tematizadas preferentemente por la filosofía moderna y contemporánea y que por cuestión metodológica más que sistemática, desarrollaremos un nivel de simple esquema en la tercera parte de este escrito. Queda pues, hecha la aclaración.

1. Atendiendo al punto inicial —y recojo ideas ya expresadas anteriormente— la teoría modal es aquella parte de la metafísica que está centrada en el ente en cuanto ente en su manifestación plural, causas y principios, de tal manera que queda incluido dentro de su análisis el terreno entero de la metafísica exceptuando la teología natural en donde, por supuesto, no caben las modalidades por referirse su objeto al mismo Dios como Causa Ultima del ser y llegada necesaria y fundamental de la especulación metafísica. Sin la causa última de lo que es, lo modal, las diversas maneras de manifestarse el ente, carecen de sentido. Por eso, y aquí tiene razón Heidegger, se puede catalogar la metafísica como **ontoteología**. Entonces, el primer tramo de la metafísica, no en sentido genético sino sistemático, es el ámbito propicio para el despliegue de las modalidades, de los modos de ser, en virtud de la analogía cuya clave radical fundante se encuentra en el ser que le otorga interna unidad y consistencialidad ontológica dentro de su peculiar modo de ser. La clave de su explicación, por ende, no discurre sólo por el lado de la esencia que queda asumida bajo su tratamiento, sino del acto de ser que entra en composición con la esencia y constituye la razón metafísica de su ser. Con ello nos apartamos de Avicena y su tradición formalista, para quien lo verdaderamente real es la

esencia que se convierte en el *quid* de explicación radical de la unidad y la existencia, que le llevará, en fases avanzadas de su **Metaphysica**, al desarrollo de su doctrina de los posibles y al único ser necesario que es Dios²¹. Avicena había pensado a Dios como el ser que incluye en su esencia su existencia. A este ser necesario en sí mismo, había contrapuesto la totalidad, el ser restante que puede ser pensado como existente y también como no existente. Esto que es posible en sí pero no necesario, existe, cuando existe mediante otro y, a saber, mediante el ser que es necesario en sí mismo, es decir, Dios. Como efecto de la Primera Causa es necesario. Duns Scotus adopta el punto de vista esencial de Avicena pero sin aceptar la opinión de que todo lo causado por Dios ocurre necesariamente a la manera que ocurre: lo que procede de Dios no procede necesariamente de él sino es libremente querido por él²².

2. Hito importante de esta disquisición es clarificar lo que el Estagirita entiende por *tó on polajós légetai*. La primera dificultad es la de su traducción al pensamiento occidental moderno, que en la versión castellana de García Yebra presenta oscilaciones, ya que en algunos casos como en *Met.* IV, 2, 1003a, 33, traduce como *el ente se dice en varios sentidos* y en ese mismo libro, capítulo y lugar, sólo que en la línea b 5 afirma, *el Ente se dice de varios modos*. En *Met.* V, 7, 1017a 23-24 a propósito del tratamiento que dará ahí al *polajós* ontológico en su vertiente predicativa sostiene: (...) *pues cuantos son los modos en que se dice, tantos son los significados del ser (osajós gar légetai, tosautajós to einai semainei)*; en otros lugares donde aparece, asimismo, la sentencia, usa la fórmula *el ente se dice en*

²¹Cfr. AVICENA: *Metaphysica*, tr. V, caps. 2 y 4.

²²JACOBI, K.: "Aussagen über ereignisse. Modal und Zeittlogische analysen in der Mittelalterlichen logik", *Anuario Filosófico*, XVI (1983): 116.

varios sentidos. Ello me ha hecho pensar que esta oscilación terminológica no es solo un problema de traducción sino incluso de interpretación de la naturaleza del propio texto y lo que el Estagirita quería expresar.

Hay que tomar en cuenta para tratar de aclarar esta aporía que el **Dictionnaire Grec-Francais** de P. Magnien y M. Lacroix²³ indica que la voz *polajós* es un adverbio proveniente del ático tardío que significa “con muchos matices”, “de muchos modos”, “en muchos sentidos”. El **Diccionario Griego-Español** de Pavón Echaurrei traduce la misma voz por “de muchas maneras”, “de muchos modos” y no explícitamente “varios sentidos”²⁴; con lo cual la traducción castellana del *tó ón polajós legetai* da lugar a que de manera indiferenciada se opte por cualquiera de las dos formulaciones: “el ente se dice en varios sentidos”, “el ente se dice de varios modos”. Esta discrepancia me ha inducido a pensar, lo he dicho ya, que su oscilación es fruto de un problema de exégesis textual moderna, que en la mente de Aristóteles no existía. Para él, el *polajós* ontológico venía a significar de modo o manera plural: el ente es, se dice o se expresa de manera plural.

Creo, sin embargo, se puede matizar un poco más, en atención a la mentalidad moderna, en el sentido de que si usamos la primera opción, “el ente se dice en varios sentidos”, la exégesis del texto puede orientarse desde el principio hacia una versión lógico predicativa que si es correctamente trabajada tendrá una natural referencia a las distintas maneras de ser. Si no ocurre así, se corre el riesgo de moverse al filo de una orientación semántico-formalista sin percatarse del todo de ello, donde las

²³MAGNIEN, P. -LACROIX, M.: **Dictionnaire Grec-Francais**, Librairie Classique Eugène Berlin, Paris, 1969, p. 1479.

²⁴PAVON ECHAURREI: **Diccionario Griego-Español**, Spen, Barcelona, 1963, p. 415.

significaciones, los diversos sentidos del ente, pueden perder el suelo de lo real. Si manejamos, en cambio, la segunda opción, sin olvidar la primera: el ente se dice de varios modos, de varias maneras, incluso de varios sentidos, quedan incluidas las acepciones ontológico y predicativa, las modalidades de *dicto* y las de *re*. Y —en expresión de Alejandro Llano— se corre el riesgo, no obstante, de ser acusados de un ontologismo cosista en donde no hay cabida para la pluralidad analógica por mor de un modalismo sospechoso, en donde ni siquiera se ha clarificado qué se entiende por modo, por modal.

Efectivamente, es este otro problema que me parece puede resolverse por la vía de la composición principal de lo existente y la atención pormenorizada a los diversos modos o maneras de ser y su peculiar fundamento que *per se* o *per accidens* tiene que ver con el acto o —en la misma línea doctrinal— pero trascendiendo a Aristóteles, con el acto de ser. Con ello significo lo siguiente: si bien la metafísica aristotélica fundamentalmente hace girar sus análisis en el orden predicamental, vía las nociones de materia prima y forma sustancial, en el orden trascendental, su ángulo de enfoque se centra tomando como base las capitales nociones de *dynamis* y *enérgeia* que penetran y se descubren de alguna manera —en nivel coprincipal— en el orden de lo real, en una proporción analógica, pero insuficiente, para dar razón con fundamento *in re* de la peculiar modalización de lo real y su fundamento radical. Esto sólo es posible desde una perspectiva realmente trascendental que tiene como trasfondo de explicación filosófica, la doctrina de la participación metafísica y la Causa Última del ente que lleva la impronta tomista. Si no se toman en cuenta estos parámetros doctrinarios, las modalidades aristotélicas aún en su vertiente real, no obtienen explicación cabal. Pongamos un ejemplo, el de la sustancia corpórea, cuyos principios constitutivos son la materia prima y la forma sustancial, donde la

dimensión potencial está representada por materia y la actual por la forma. En la forma radica, básicamente, la diferencia, porque a la pregunta epistémica, *quid est?* se contesta es *tal*, que señala de alguna manera a la esencia²⁵, al peculiar modo de ser, aun cuando en la respuesta quede implicado aquello por lo que es, pero que en contexto aristotélico no queda explícito a pesar de la paradigmática frase del libro IX, 6, 1048a, 31-32: *estí dé enérgeia tó yparjein tó pragma (el acto es, pues, el existir de la cosa)*. Y es que el acto en el seno de la sustancia corpórea es la forma, con lo cual seguimos circulando en el orden de la esencia. Por eso es necesario dar un paso más que nos remite a la esfera de lo celeste, pero no a las sustancias eternas pero sensibles, sino al tercer tipo de sustancia real, la inmóvil y separada que, como registra en el libro XII de la *Metafísica*, 1072a, 34, es *simple y está en acto sin el menor germen de potencia (é ousia proté kai tautés é aplé kai kat energeian)*. Es denominada, por esto Acto Puro, Primer Motor Inmóvil. Fuera de este ámbito por esencia trascendental, el acto *qua talis* trasciende a la esencia y no se identifica con ella sino más bien la fundamenta, con lo cual, siendo consecuentes, tiene que darse en el resto de lo existente, la conmensuración proporcional entre acto y potencia en el seno íntimo del ente que, en el filosofar aristotélico, tiene unos límites precisos que en lo categorial es la forma pero que trascendentalmente considerado, es el acto que el Aquinate explicita como acto de ser.

Este argumento de orden ontológico puede apoyarse asimismo, con la consideración semántica siguiente: la voz "modo" de suyo significa forma, determinación, diferencia. Para afirmar esto revisé el *Diccionario de la Lengua Española*²⁶ que registra, básicamente, tres acepciones distintas: la ontológica

²⁵Cfr. *Met.* VII, 4, 1030a. 3.

²⁶*Diccionario de la Real Academia Española*, tomo II, 1984, p. 918.

referida a la esencia; la operativa referida a la forma particular de hacer una cosa; la gramatical referida a las distintas maneras generales de manifestarse la significación del verbo. Queriendo además ampliar el horizonte semántico que abarca la modalidad, me encontré con que existen otras palabras cuyo estrecho parentesco con la voz "modo" resulta patente. Tales son: modal, modalidad, modificar, modismo, moda, etc.

En todos ellos salta a la vista su unidad etimológica (proviene de *modus*) y a la vez, su diversidad significativa: la no identidad de su despliegue que se traduce en **diferencia**. Aplicado esto al plano ontológico —al orden de lo constitutivo real— la voz "modo" señala primariamente a la esencia y derivadamente al ser, expresada esta derivación no *per se* sino *per accidens*. Dicho gnoseológicamente no, *quod se* sino *quoad nos*, con lo cual —si se atiende bien al planteamiento de la cuestión— la fundamentalidad que le corresponde al ser sobre la diferencia, no se pierde, ya que si bien "modo" expresa diferencia en el plano ontológico, esa diferencia primariamente es potencia, es decir esencia, que de suyo está ordenada, en contexto aristotélico, al ser o sea al acto (*energeia*). De aquí los grandes modos de ser, los diversos sentidos del ente, que están contenidos globalmente en la paradigmática rúbrica *to on polajós legetai* que el Filósofo recoge explícitamente en **Met. IV, 22; Met V, 7; Met. VI, 2**, independientemente de otros lugares.

Pero no termina aquí la cuestión, porque si bien la voz "modo" e incluso modal y modalidad entrañan esencialmente determinación, forma, diferencia, variedad, y ésta consiste en el orden metafísico en ser algo, de *aliquid*, *aliud-quad*, algo qué, la modalidad de algo dice relación a ese algo, de cómo es, determinándolo aún más también en lo que es, pero no a la manera de la *heacceitas* escotista sino la manera analógica y constitutiva de los grandes sentidos del ser que configuran un

universo plural, donde la versatilidad y modalización ontológica de lo real resulta, asimismo, patente. Hay que advertir antes de continuar que en esta visión versátil y rica de lo existente, la voz "modo" también es plural. En sentido ontológico, tiene al menos, una doble significación:

a) Lo no referente natural de los grandes grupos de clasificación ontológica. Como cuando decimos: "esto es una sustancia", "esto es un accidente" o bien "pertenece al ámbito de la acción, de la cualidad", etc., en lo cual sinonímicamente usamos la expresión "los grandes modos de ser ontológicos". Aquí de ninguna manera se desprecia el ser (*esse*) en función de la esencia sino que más bien, al compás de esa expresión, se asume que todo modo de ser real es debido a su existencia (no como *existens* sino como *actus essendi*) y no a la inversa, como acontece en la tradición formalista.

b) Como modalidad propiamente dicha, es decir, como diferenciación aún más matizada de esa manera de ser, donde sistematiza al ente desde una perspectiva de encuentro con seres que acontecen siempre así, otros que son por lo general y muchos más que son por mero accidente²⁷, situándose en una óptica más que categorial, modal. Aquí lo problemático del asunto viene dado por la contingencia, la necesidad, lo posible, lo imposible o lo actual de lo existente, que no puede ser inteligido sin la recurrencia de las nociones primarias, fundamentalmente de orden metafísico, que son el acto y la potencia. Este segundo enfoque, representa el ámbito específico de las modalidades del ser, modalidades que he llamado derivadas, en virtud de que proceden o se dicen de los grandes grupos diferenciados y abiertos al ente que —dependiendo de su modalidad— pueden ser llamados necesarios, contingentes o menos posibles, etc. Por eso,

²⁷Cfr. *Met.* XI, 6 1063a 13-15; *Met.* XI, 8, 1064b 33-36; *Anal. Post.* II, 12, 96a 8-11.

el campo de lo modal representa la sutileza diferenciada y analógica de lo *no simpliciter* en el orden plural de lo existente.

Atendiendo a las indicaciones anteriores se justifica, asimismo, la dimensión adverbial que la voz "modo" entraña y esto es ya perspectiva semántica. Modo no es verbo, es adverbio y éste, siendo determinación relativa del verbo, le cualifica de alguna manera. En el plano ontológico, esa determinación relativa en ocasiones —como muestra gran parte de la filosofía moderna— se torna esencial, por una especie de sustitución —como dice A. Llano— "de lo real por lo intencional" que se resuelve en las dos líneas intencionales divergentes del puro pensamiento (esencia como posibilidad) y de la inmediata experiencia (existencia como actualidad)²⁸, que sitúa a la doctrina modal en el ámbito puro de la forma o de la sola experiencia, perdiéndose los constitutivos ontológicos de acto y potencia.

El orden metafísico es otro: la primacía la tiene el ser porque otorga, en una misión fundante, el ser a lo que existe, siendo paradójicamente determinado por la indeterminación de la esencia a quien actualiza. De aquí, lo reitero, los diversos modos de ser y su distinto grado de perfección ontológica. ¿En qué proporción? En la que proviene de la analogía del ser que expresa lo que encuentra en el ente en parte igual y en parte distinta, en la unidad sintética de su propio ser, dando cabida a los diversos modos de ser, a la pluralidad ontológica en el ámbito de lo existente. De aquí que, como afirma Santo Tomás, las cosas se distinguen entre sí no sólo por su diversa naturaleza sino también y fundamentalmente por su ser de modo diverso²⁹. El problema

²⁸ LLANO, A.: *Metafísica y Lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984, p. 263.

²⁹ "Por ahora puede sostenerse por tres razones: de una primera porque nada se coloca en un género según su ser, sino en razón de su esencia; lo cual es evidente porque el ser de cualquier cosa le es propio, y distinto del ser de cualquier otra cosa; pero la razón de sustancia puede ser común: y a

de los modos y de las modalidades del ser se encuentra, ante todo, en la conmensuración proporcional que se da entre los principios estructurantes de lo que existe: la esencia y el acto de ser, en una ordenación analógica. Santo Tomás lo expresa así, con su habitual precisión: "*Ex diverso modo essendi constituuntur diversi agradus entium*"³⁰ que tiene como trasfondo monumental de explicación, la doctrina de la participación trascendental y la causalidad metafísica.

Para llegar a estas magnas conclusiones, es preciso recorrer —casi por entero— el arduo camino de la metafísica como saber universal y radical de lo que existe, desde una óptica principal, pero ello garantiza la visión realista de lo que existe, la pluridimensionalidad de acercamientos desde el ser, que se pueden tener de eso mismo que es. De aquí que, y ampliando la visión interpretativa de la filosofía moderna, la teoría modal, puede extenderse no solo al *logos* como *ratio* o al *logos* como *oratio*, de donde surgen las modalidades de *dicto*, sino inclusive calar en la misma esencia y ser de lo real, que se despliega en la pluriformidad de los sentidos del ente donde brotan las modalidades de *re*, que nos habla de la versatilidad —riqueza de lo existente—. En una visión así: plural, no es posible caer —realmente— en el univocismo parmenídeo diseñado desde el *logos*, ni en el atomismo fragmentante que aísla de todo contexto de necesidad (de actualidad inteligible) lo individual, para refundirlo en el océano sin control de la pura contingencia, dando lugar a la equivocidad más absoluta que conduce, infaliblemente, al fin del conocimiento intelectual que —de suyo— abstrae o separa lo inteligible desde su peculiar naturaleza universal —por su espiritualidad— para luego retornarlo (*reditio*) a lo sensible

causa de esto el filósofo dice en Met. III. que el ente no es género". De Potentia, q. 7 a.3 c.

³⁰Cfr. C.G. I, cp. 50.

(*convertio ad phantasmata*) y certificar su contacto — conocimiento— de lo real.

III. Y con esto pasamos a la tercera parte del trabajo que comprende dos incisos: 1) Presentación esquemática de los grandes sentidos del ente (modos de ser primarios en mi interpretación). 2) Presentación esquemática de algunas indicaciones para el estudio analítico de las modalidades del ser, que son las que particularmente tematiza la filosofía moderna y contemporánea.

1) Los lugares clásicos donde el Estagirita plantea la capital cuestión del *tó on polajós legetai* son :

1. Como preludio: **Met. I, 9, 992b 19.**

2. Como indicación concreta:

Met. IV, 2, 1003a 33-37; 1033b 1-10.

Met. V, 7, 1017a 7-35.

Met. VI, 2, 1026a 33-37; 1026b 1.

Met. VII, 1, 1028a 10-13.

Met. IX, 10, 1051a 34-35.

Met. XIV, 2, 1089a 7.

Los más importantes en opinión de los pocos filósofos que, desde Brentano, han tratado este asunto son los correspondientes a los textos de **Met. IV a VI**. En todos ellos trabajan diversos aspectos relacionados con los sentidos del ser, que van desde la ordenación *pros én* de los distintos predicamentos respecto de la sustancia (libro IV), hasta la clasificación predicativa (libro V) y ontológica de los diversos sentidos del ente (libro VI).

El texto de **Met. IV, 2**, que es un texto largo, reza así:

“Pero el ente se dice en varios sentidos aunque en orden a una sola cosa (pros én) y a cierta naturaleza única y no equivocadamente, sino como se dice también todo sano en orden a

la sanidad: esto porque lo conserva; aquella porque la produce; lo otro porque es digno de sanidad y lo de más allá, porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina (pues esto se dice medicinal porque tiene el arte de la medicina; lo otro por estar bien dispuesto por naturaleza para ella y lo de más allá por ser obra de la medicina); (...) así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un sólo principio. Unos, en efecto, se dicen en tres porque son sustancias; otros porque son afecciones de la sustancia; otros porque son camino hacia la sustancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la sustancia, o porque producen o generan la sustancia o las cosas dichas en orden a la sustancia (...)".

Lo que destaca además de la plurivalencia significativa del ente, es que no se dice equívocamente sino en orden a una sola naturaleza y a un cierto principio, con lo cual, tampoco se dice unívocamente porque la expresión indique pluralidad en orden a (*pros én*), que en el primer caso es la sanidad, en el segundo la medicina y en el tercero la sustancia, que representan como es sabido, el *télos* que el Estagirita busca en el desarrollo del argumento.

Diversos autores han hecho la exégesis del pasaje, entre éstos se encuentran Brentano, G. E. L. Owen, P. Aubenque, W. Leszl, A. Llano, etc. Owen es quien ha acuñado la expresión *focal meaning* para indicar el tipo de ordenación que se da entre las diversas nociones homónimas, como es el caso de ente, pero al ser estudiada bajo la perspectiva *pros én*, es iniciativa de que diversos entes llamándose del mismo modo no se significan de la misma manera y sí en cambio —siendo distintos— se dicen en orden a un solo principio, a una sola naturaleza, que en este caso es la *ousía*. Así se evade el riesgo, afirma Reale, de interpretaciones unívocas o equívocas de la cuestión. Sostienen lo mismo Leszl, Aubenque, Llano, etcétera. Amalia Quevedo por

su parte, comenta que *“la significación focal del ente no implica el establecimiento de una identidad básica entre las diversas maneras de ser, sino que reconoce su fundamental heterogeneidad y su mutua irreductibilidad, así como el hecho de que cada una de ellas recibe el nombre de ente, justamente en virtud de lo que en sí misma es”*³¹.

El texto de *Met. V, 7* muestra una orientación diferente que es la de plasmar el *polajós* ontológico desde una perspectiva predicativa, al dividirlo en dos grandes géneros de ente que son el *ens per accidens (kata simbebekós)* y el *ens per ser (kata autó)*. El texto es:

“Se llama ente, uno por accidente y otro por sí. Por accidente decimos que el hombre es músico, o que el músico es hombre, diciendo aproximadamente como si dijéramos que el músico edifica porque accidentalmente el edificador es músico, o el músico edificador (pues decir que esto es tal cosa significa que tal cosa es accidente de esto) (...). Así pues las cosas que se dice que son por accidente se dicen así, o porque ambas se dan en un mismo ente, o porque lo que se dice por accidente se da en algo que existe, o porque existe aquello mismo en lo que se da aquello de lo que ello mismo se predica.

*Por sí, se dice que son todas las cosas significadas por las figuras de la predicación, pues cuantos son los modos en que se dice, tantos son los significados del ser. Pues bien, puesto que de los predicados, unos son **quididad**, otros son **cualidad**, otros **cantidad** otros **relación**, otros **acción**, otros **pasión**, otros **lugar**, y otros **tiempo**, el ser significa lo mismo que cada uno de éstos (...). Además ‘ser’, y ‘es’ significan que algo es verdadero y no ser no verdadero, sino falso, tanto en la afirmación como en la negación; por ejemplo, que Sócrates es músico significa que esto es verdadero, y que Sócrates no es blanco, que esto es*

³¹QUEVEDO, A.: *Ens per accidens*, EUNSA, Pamplona, 1989, p. 15.

verdadero; pero la diagonal no es commensurable significa que esto es falso. Además 'ser' y 'ente' significan unas veces lo dicho en potencia y otras en entelequia, de estos tipos de ser y ente mencionados''.

El criterio con el que aquí procede es diferente al de *Met IV, 2*, que buscaba la ordenación *pros én* la ordenación *ad unum*. Lo que aquí pretende destacar es la dimensión predicativa del ente que puede ser *per se* o *per accidens*, como lo muestran los ejemplos que usa al ilustrar el pasaje o como indica Santo Tomás en el comentario al mismo (*In Met. V, IX, 885*). La cuestión, sin embargo, no está tan clara, como lo registra la historia, el problema que remite sus orígenes a la concepción platónica del filosofar. Así lo muestran Stryker³², y J. Chevalier³³, entre otros, o bajo una visión desenfocada del problema I. Copi³⁴.

Se comprende, hasta cierto punto que ocurra así por la combinatoria —llamémosle así— de elementos lógicos y ontológicos que presentan el pasaje, ya que las nociones de *per se* y *per accidens* pueden decirse con matices, tanto en el ámbito predicativo como en el ámbito real. Son *per se* en la dimensión real cualquiera de los modos del ser que pueden ser considerados en sí mismos, de modo propio. Dice A. Quevedo: "*la sustancia es per se porque es verdadera y propiamente sustancia; el acto es per se porque es en sí mismo, en cuanto tal un verdadero y propio acto; y así los restantes sentidos del ser: cada uno es por sí mismo lo que es y, en este sentido, es un ente por sí*"³⁵,

³²Cfr. DE STRYCKER, E.: *Concepts-clés et terminologie dans les livres II a VII des topiques*. En Owen, G.E.L., *Aristotle on Dialectic*, Clarendon Press, Oxford, 1968, p. 146.

³³Cfr. CHEVALIER, J.: *La notion du nécessaire chez Aristotle et ses predecesseurs, particulierment chez Platon*, A. Rey, Lyon, 1914, p. 120.

³⁴Cfr. COPI, I.: *Essence and accident*, Aristotle, en Mornvisck, p. 153.

³⁵QUEVEDO: *Ens per accidens*, p. 17.

incluyendo al accidente categorial. **Per accidens** es en cambio “el que no es propiamente lo que es, sino tan sólo impropiamente, el que no es tal por sí mismo, sino un mero accidente, por pura casualidad”³⁶.

Esta acepción ontológica de las modalidades que es “*fundamentalmente una distinción entre tipos de existentes*” como afirma Munitz³⁷, es tratada en el texto de *Met.* V, 2, bajo una dimensión predicativa. Lo muestra, lo reitero, los ejemplos puestos por el Estagirita, en particular los referentes al **ens per accidens** donde utiliza ejemplos que en él resultan clásicos, como son el del hombre músico, y el músico edificador, que accidentalmente se dan en un mismo ente, es decir, no son exigidos en la predicación por la esencia del sujeto. De esta manera, los predicados accidentales no implican ningún nivel de necesidad respecto de quien se dice, sino mas bien acontecen simplemente, son contingentes, con lo cual, desde la óptica de la predicación y su dimensión formal resultan algo extrínseco a la esencia del sujeto.

Asunto distinto es cuando se habla de la predicación *per se* que es una predicación esencial donde “*la esencia del sujeto es la razón de que el predicado le convenga o le disconvenga*”³⁸ con lo cual el predicado puede manifestar la esencia, como en el caso: “Sócrates es hombre”, o parte de ella, como en el caso: “el hombre es racional”, o una propiedad esencial, como en el caso: “el hombre es risible”, etc.

Y es que el problema de la predicación *per se* o *per accidens*, como ha recogido muy bien A. Llano, se sitúa en la dimensión lógico semántica formal, atenta tan solo a la forma de

³⁶QUEVEDO: **Ens per accidens**, p.17.

³⁷MUNITZ, M.: **Existence and Logic**, New York University Press, Nueva York, 1974, p.66.

³⁸QUEVEDO: **Ens per accidens**, p. 42.

la predicación y no a la adecuación de nuestros juicios con la realidad, que corresponde ya a otra de las grandes divisiones del ente en su dimensión plural.

El tercer texto capital para la comprensión del *tó on polajós legetai* es el correspondiente a *Met. VI, 2*, que es formulado por el Estagirita de esta manera: “*Mas puesto que ‘ente’ dicho sin más tiene varios sentidos, uno de los cuales es el ente por accidente, y el otro el ente como verdadero y el no-ente como falso, y, aparte de éstos, tenemos las figuras de la predicación (...) y todavía, además de todos éstos, el ente en potencia y el ente en acto*”.

Atendiendo a las anteriores clasificaciones, el enfoque aquí también resulta distinto, pues recoge el elenco completo y al mismo tiempo, “desde un progresivo acercamiento de la mente a la realidad en sí misma”, los distintos modos de ser. Aquí no importa la presentación *per se* o *per accidens* del ente, ni su ordenación *pros én*, sin la clasificación “abierta y diferenciada” de los distintos modos de expresarse el ente. El criterio que aquí priva es ontológico y presenta de una manera sencilla, sin ejemplos, las distintas maneras de ser, aun cuando se encuentra entre ellos una clara distinción respecto de su grado de perfección y formalización metafísica, que los vuelve por decirlo así, irreductibles entre sí. Los enuncia, como puede verse, partiendo del *on kata symbebekós* donde reina la contingencia, el azar —él mismo es azar—; le continúa el **ente como verdadero** y el **no-ente como falso** del que sí cabe hacer ciencia ante el conocimiento de su contextura formal y su referencialidad a lo real: su ser es proposicional³⁹, objeto de la gnoseología y de la lógica material; declara luego las figuras de la predicación que desglosa en varias categorías (no todas), cuyo carácter

³⁹Cfr. LLANO, A.: *Metafísica y...*, pp. 176-182.

fundamental es ser entes en sentido propio, (*kata autó*)⁴⁰ que los convierte en objetos de la filosofía primera; para finalmente integrar en esos grupos abiertos de clasificación ontológica, al ente en acto y al ente en potencia —también objeto de la filosofía primera— cuya complejidad metafísica es manifiesta, ya que de alguna manera abarcan en su seno, en sentido penetrativo, por la articulación acto-potencia de su propia noción, a los demás sentidos del ente. Así lo consigna Aristóteles en el libro V de la **Metafísica**: “Además ‘ser’ y ‘ente’ significan unas veces lo dicho en potencia, y otras en entelequia, de estos tipos de ‘ser’ y ‘ente’ mencionados”⁴¹ y estos son el ente por accidente y el ente por sí, así como el ser veritativo⁴².

Ello da pie para considerar al ente en potencia y al ente en acto desde una peculiar dimensión no veritativa, no azarosa, no predicativa, sino supra-categorial, es decir, trascendental, por no quedar circunscritos, al ámbito cerrado de un solo tipo de adscripción ontológica: por ejemplo el *kata symbebekós* o el *ón éxo kai joristón*, sino en mayor o menor proporción debido a su propia constitutividad ontológica —ser en potencia o ser en acto— les hace sujeto de encontrar su lugar de nacimiento en cualquiera de los sentidos del ente mencionados —con todos los matices del caso— y recorrer de punta a cabo con sus nociones capitales de *dynamis* y *energeia* el orden de lo que existe con un solo límite: el que supera el orden potencial: el Acto Puro, donde no hay ningún rastro de no-ser, como demuestra Aristóteles en el libro XII de la **Metafísica**.

Y es que el manejo de la voces “acto”-“potencia” en la metafísica aristotélica, es analógico o dicho de otra manera, plural, y el fundamento es el acto, ya que la potencia se dice en

⁴⁰Met. VI, 4. 1027b 32.

⁴¹Met. V, 8, 1017b 1-3.

⁴²Cfr. Met. V, 7.

relación al acto. Por ello acto-potencia puede decirse al menos, en una triple acepción:

1. En sentido nocional (que sería el sentido más amplio), al implicar en su acepción los conceptos de perfección —imperfección—, predicables de cualquier tipo de ente finito, si atendemos a su íntima constitutividad y niveles de operatividad metafísica.

2. En sentido ontológico-estructural que (sería el sentido eminentemente metafísico) que remite a la íntima trabazón ontológica a nivel de principalidad metafísica, que se da entre los constitutivos últimos de los distintos tipos de ente y que corresponde finalmente a su ser y modo de ser.

3. En sentido trascendental, al hacer referencia, sin especificaciones, a los entes en potencia⁴³ y a los entes en acto⁴⁴ que se localizan en las distintas dimensiones de lo existente, sea el **per accidens** (donde predomina lo potencial, es el ámbito de la pura contingencia); el **ens ut verum** (donde predomina lo actual, con actualidad no real sino predicativa), o incluso el ente categorial tan lleno de complejidades en su explicación, etc., pero en donde cabalmente se puede descubrir —distinguiendo— grados ontológicos de perfección (no es lo mismo la sustancia que cualquiera de los accidentes categoriales) es en el engarce metafísico de acto y potencia.

Por tales razones, “el ente en potencia” y el “ente en acto” —con las precisiones del caso ya lo hemos dicho— *“responden a una consideración ontológica del nivel*

⁴³Ente en potencia respecto de algo, ya que de suyo sólo puede estar en potencia algo que ya existe. Pensar la pura potencialidad metafísica es un contrasentido, ya que quedaría representada por el no-ser y el no-ser es la nada y la nada no es.

⁴⁴Es decir, que estén en acto respecto de algo que estuviera en potencia, por ejemplo, a nivel operacional.

trascendental” como afirma Llano⁴⁵ ya que rebasan los límites categoriales y formales de los otros sentidos del ente.

Es significativo que el desarrollo temático de los distintos sentidos del ente, el Filósofo lo emprende en el libro VI, al estudiar tanto al ser veritativo⁴⁶ como al ente accidental⁴⁷, independientemente de otros lugares que resultan importantes para su intelección⁴⁸, así como que el análisis de las figuras de la predicación, lo desarrolle en el libro siguiente —el VII— y la gran clave que le permite plantear convenientemente el problema del movimiento, de la unidad, de la multiplicidad, del mundo de las ideas y del universo real, de la analogía, etc; en suma de la apertura al mundo polimórfico y actual de lo existente —a los diversos modos de ser— lo trabaja en los restantes libros de la **Metafísica**, donde al compás de los desarrollos centrales que en ellos emprende —la doctrina del acto y la potencia— vuelve a hacer referencia —aunque en menor proporción— a los restantes modos de ser, tan en concordancia con el estilo aristotélico de filosofar, de pensar los problemas en ese afán de profundización radical de lo real que le hizo descubrir el acto como fundamento último de cuanto existe, aun cuando ese hallazgo se vio varias veces obscurecido por su añoranza de la sustancia corpórea. Pero el libro IX en varios de sus pasajes⁴⁹ y el libro XII, desmienten que pueda ser otro el fundamento⁵⁰.

2. Y con esto pasamos a la última parte de la investigación —las modalidades derivadas— de las que sólo

⁴⁵Cfr. LLANO: **Metafísica y ...**, p.153.

⁴⁶Cfr. **Met. VI**, 4, 1027b 17-27.

⁴⁷Cfr. **Met. VI**, 2 1027a 20-35; 1027b 1-15.

⁴⁸Cfr. **Met. XI**, 8, 1046b 17-35; 1065a 1-30.

⁴⁹Cfr. **Met. IX**, 1, 1046a 1-35; 4, 1047a 5-35; 6, 1048a 25-35.

⁵⁰Cfr. **Met. XII**, 7, 1073a 5-10; 1073a 23-33.

presentaré algunas claves para su posterior estudio, que por ahora rebasa los límites de este acercamiento conceptual.

Algunos de los lugares clásicos que hay que tomar en cuenta para su análisis son:

Met. V, 5, 1015a 20-36; Met. V, 5, 1015b 1-15.

Met. V, 12, 1019a 15-36; Met. V, 12, 1019b;

Met. V, 12, 1020a 1-5.

Met. IX.

Peri-Hermeneias caps. 9 y 13.

De Coelo I, caps. 11 y 12; De Coelo III.

Es este uno de los aspectos de más alta complejidad que la teoría modal analógica debe abordar, en virtud de que gran parte de su tratamiento ha discurrido por el ámbito de la lógica modal. Lo muestra el itinerario del problema que ve surcada su historia —sobre todo en la tardoescolástica y la modernidad filosófica— de complicados análisis modales, donde la inspiración de fondo fue el tratamiento lógico del problema, en consonancia a los escritos lógicos del Estagirita, pero con detrimento de la analítica ontológica, por la escasa o nula atención prestada a los textos donde el filósofo griego plantea la cuestión. Eso no es obstáculo para percatarnos hoy día, que lo necesario, lo contingente y lo posible, son temas de una enorme relevancia metafísica y no sólo lógica que hay que discutir, entre otras razones por la fuerte carga formalista que el pensamiento moderno les ha impuesto.

Para su abordaje y tratamiento en el ámbito real, me parece que hay que tomar en cuenta los siguientes aspectos:

i) No pasar por alto la decisiva doctrina de los diversos sentidos del ente, con la que se evade, señala Llano, el temprano riesgo de la confusión entre la metafísica y la lógica.

ii) Distiguir en el plano real, la homonimia de la voz “ente”, que se traduce en la ordenación *pros én*, de las figuras de

la predicación en relación a la sustancia y la clasificación trascendental del ente en acto y el ente en potencia que resultan claves, junto con la doctrina de la causalidad metafísica, para la intelección de las modalidades derivadas.

iii) Percatarse que este tipo de modalidades al tener su fundamento en el ser, se dicen, asimismo, de manera plural, analógica, como lo demuestran los lugares clásicos para su estudio: **Met.** V, 5 y 12, y **Met.** IX y XII, así como algunos pasajes del **Peri-Hermeneias** (9 y 13) y del libro **Del Cielo** (libro I caps. 11 y 12 y libro III), entre otros.

iv) Hay que tener a la vista, además, la composición principal de lo real que radicalmente expresado se traduce en acto y potencia, esencia y acto de ser.

v) La esencia como principio de movimiento o cambio que está en otro o en él mismo en cuanto que otro, resulta clave para entender el poder y lo posible —la potencialidad activa y pasiva— que es sinónimo de posibilidad real que no tiene atrás, como afirma N. Hartmann, una cadena total de condiciones⁵¹, sino la composición estructural de lo real.

vi) En el plano intencional al no existir movimiento sino actualidad lógica, lo posible no es sino falta de *contradictio in terminis*, regido, eso sí, por el principio de no contradicción pues tiene existencia veritativa. Lo imposible, en cambio, es falso de necesidad porque es justamene lo que no puede no ser.

vii) En el plano real, sin embargo, el ente en potencia de suyo es expresivo de contingencia por su apertura estructural al ser pero también al dejar de ser. En este sentido, lo contingente da entrada a lo temporal real, no así lo necesario, que de suyo no implica tiempo sino actualidad.

⁵¹Cfr. HARTMANN, N.: **Möglichkeit und Wirklichkeit**, 3º, Walter de Gruyter, Berlín, 1966. Versión castellana: **Ontología II, Posibilidad y efectividad**, trad. de José Gaos, FCE, México, 1956.

viii) Lo actual en el plano real trae consigo lo necesario que es lo que en Aristóteles llamamos necesidad metafísica por hacer referencia a *“lo que no puede ser de otro modo”* (Met. V, 1015a 33-34) y en virtud de lo cual *“se dicen también necesarias y en cierto modo todas las demás cosas”* (Met. V, 1015a 35-36). Este sentido de necesidad es el primario y fundamental y se funda en el acto: sólo lo que es puede decirse necesario o no necesario, pero la necesidad radica o se desprende del acto, sea en el plano causal, como cuando decimos que algunas cosas tienen en otra la causa de que sean necesarias, o cuando realizamos alguna acción forzados por la violencia que viene a representar una causa externa de nuestra acción.

ix) Lo necesario o contingente se funda sobre todo en la potencia (y en la materia que es potencia) que dependiendo del tipo de ente que se diga será más o menos potencial, es decir, contingente como es el caso de los seres que existen por lo general (las sustancias corruptibles) y los que acontecen por accidente que representan el nivel más potencial de lo existente.

Al decirse estas modalidades derivadas de manera analógica, se dan asimismo otros tipos de necesario y posible que no vamos ahora a consignar. Sólo basta aclarar que en Aristóteles las nociones modales reales, me parece, no están formuladas de acuerdo a un criterio temporal que tendría por base la noción de potencia o posibilidad sino lo que constitutivamente son, fundado en el acto, *“aquello relativamente a lo cual algo está determinado en su naturaleza”* (In Perih. I, 1, XIV, n 183) y que discurre asimismo en un orden causal plural.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.