

¿ESENCIA Y NOMINALISMO? ALGUNAS CRÍTICAS Y RESPUESTAS EN TORNO A LA NOCIÓN DE ESENCIA

ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE*

SUMARIO: 1. *La posición antiesencialista: la concepción de la mente en la ontología de Reinhardt Grossmann.* 2. *La crítica grossmanniana a la ontología aristotélica y tomista.* 3. *La posición esencialista: El sentido más propio de sustancia como forma formarum en la filosofía de Inciarte.* 4. *Respuesta desde la noción de acto a las críticas de Grossmann a las ontologías aristotélica y tomista.*

La pregunta acerca de la esencia – si la hay y, en caso afirmativo, cómo debe ser entendida – es una de las cuestiones filosóficamente más polémicas que sigue planteando intensos debates en el ámbito de la ontología. Aunque intuitivamente parece haber motivos para admitir en el ente una forma primaria o fundamental, fuente de algunas de sus propiedades y que le hace ser precisamente lo que es, muchos han considerado que suscita problemas metafísicos y lógicos que parecen insuperables cuando es sometida a un examen más detenido.

Una de las críticas más habituales a este concepto tiene que ver con que, según se dice, no respeta la distinción necesaria entre algunos sentidos irreductibles del ser, confusión que ya filósofos analíticos como Wittgenstein o Carnap denunciaron como una de las más graves en la historia de la filosofía.¹ Pero,

* Universidad Complutense de Madrid (UCM). Travesía Avenida de Madrid, 6, casa E, 26006, Logroño (La Rioja), Spain. E-mail: zespinosas85@hotmail.com

¹ Una cuestión importante que merece ser investigada se refiere a la relación de los sentidos del ser sobre los que han llamado la atención filósofos analíticos de los dos últimos siglos prácticamente de manera exclusiva –predicación, identidad y existencia –, con los sentidos del ser que Aristóteles señaló (ser existencial y veritativo, según las categorías, según el acto y la potencia, *per se* y *per accidens*). Hay que notar que la distinción de sentidos que aquellos realizaron está hecha desde un punto de vista analítico y, por tanto, lógico o lingüístico y, en consecuencia, no se refiere de manera directa a un plano propiamente metafísico. Esto puede observarse de manera clara cuando se verifica que el ‘ser como existencia’, que es el que podría estar más cercano a un sentido ontológico del ser, se refiere la mayoría de las veces – incluso en el caso de ontólogos que se califican a sí mismos como realistas – al ser como “el hecho de que”, al “hay” del cuantificador existencial y, por tanto, al ser en sentido veritativo, en el sentido de lo verdadero, que es dependiente del pensamiento, y no al ser en un sentido propiamente metafísico como la actualidad o

¿realmente supone la postura filosófica que admite una esencia en los individuos esa confusión? ¿Y conduce verdaderamente la tesis – ampliamente reconocida como aristotélica – de la identidad de la esencia de una cosa con la cosa misma a una posición nominalista, como también se ha dicho; es decir, a la admisión de instancias de propiedades, que son distintas para cada individuo? O, si se mira desde otro punto de vista, ¿implica esa identificación de esencia y cosa el tener que mantener la identidad de todos los individuos de la misma especie, por el carácter transitivo de la relación de identidad? Esto es lo que han defendido el ontólogo analítico contemporáneo Reinhardt Grossmann e Ignacio Angelelli, respectivamente.

Para responder a estas preguntas voy a tratar, en primer lugar, la posición antiesencialista de Grossmann, que se manifiesta en su tratamiento de la mente humana. Reinhardt Grossmann (1931-2010) es un analítico que construye una filosofía realista en el contexto de una corriente de renovación de la ontología llevada a cabo por un grupo de pensadores influidos por las ideas de Gustav Bergmann, y que después fueron denominados “los realistas de Iowa”. Su realismo se define frente a toda opción nominalista en la forma de una teoría de las categorías – podría llamarse un realismo de las categorías.²

En segundo lugar, veremos las críticas que Grossmann plantea al corazón de las ontologías aristotélica y tomista, que giran en torno a la noción de esencia, sobre la que está montada su concepción antropológica.

Para resolver estas objeciones analizaré, en tercer lugar, la interpretación de Fernando Inciarte de la relación cuerpo-alma como una concreción de la relación materia-forma, cuyo desarrollo permitirá encontrar las herramientas necesarias para poder responder, en cuarto y último lugar, a las críticas planteadas por Grossmann a la cuestión de la esencia, que pueden considerarse representativas de lo que todo un sector de filosofía analítica piensa al respecto.

Fernando Inciarte (1929-2000) es un metafísico español emigrado a Alemania, buen conocedor, entre otras, de la filosofía de Aristóteles y del análisis anglosajón, y que, por lo que aquí respecta, realiza desde una posición realista tradicio-

realidad de los entes. A este respecto se plantea la pregunta por la diversidad de perspectivas desde las que se hacen ambas clasificaciones, la aristotélica y la que proviene del análisis del lenguaje; la cuestión del criterio que guía sus distinciones y, en consecuencia, el carácter más o menos abarcante o fundamental de alguna de ellas.

² R. Grossmann, original de Berlín, emigró a sus 19 años a EEUU y se doctoró en la Universidad de Iowa. Fue Profesor Emérito de la Universidad de Indiana, donde desarrolló prácticamente la totalidad de su labor académica. Sus libros más destacados, sobre ontología, teoría del conocimiento y filosofía de la mente, son: *The Structure of Mind* (1965), *Reflections on Frege's Philosophy* (1969), *Ontological Reduction* (1973), *Meinong* (1974), *The Categorical Structure of the World* (1983), *Phenomenology and Existentialism: An Introduction* (1984), *The Fourth Way: A Theory of Knowledge* (1990), *The existence of the Word. An Introduction to Ontology* (1992).

nal una interpretación novedosa de la filosofía aristotélica y tomista. Su filosofía constituye un ejemplo de aplicación de los recursos que proporciona la filosofía del lenguaje al tratamiento de problemas metafísicos de primer orden.³

1. LA POSICIÓN ANTIESENCIALISTA:
LA CONCEPCIÓN DE LA MENTE EN LA ONTOLOGÍA
DE REINHARDT GROSSMANN

El tratamiento que hace Grossmann de la mente humana (su estructura, sus componentes – actos mentales y elementos fenoménicos – y su autoconocimiento) se encuadra en la investigación ontológica más general que él lleva a cabo sobre los tipos de entidades o categorías fundamentales que hay en el mundo.⁴ Está guiado en todo momento por la pregunta categorial acerca de la clase de entidad que se está estudiando y las leyes que rigen para ella.

Grossmann elabora una teoría del conocimiento que él mismo califica de ‘empirista radical’, a la que combina con una posición ontológica realista que define también como radical. Pero no desarrolla directamente los presupuestos antropológicos de su teoría del conocimiento. Es decir, no trata acerca de cuál es la consistencia ontológica del sujeto de los actos de la percepción y experiencia, que, según él, son las dos únicas facultades de las que el hombre dispone para conocer el mundo. Lo único que podemos saber del hombre desde su filosofía es que sus únicas facultades cognitivas son, en consonancia con la premisa empirista, la percepción y la experiencia, que tienen como objeto las cosas del mundo externo e interno al sujeto, respectivamente. Y, desde aquí, se nos presenta su concepción de la mente como una mera «sucesión de estados mentales y sus correspondientes estados conscientes».⁵

³ F. Inciarte fue profesor de las Universidades de Colonia y Friburgo, y Catedrático de la Universidad de Münster. Aunque establecido en Alemania, durante sus últimos años fue también Profesor Extraordinario de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. A lo largo de su vida académica escribió varios libros, entre los que destacan *Die Reflexionsbestimmung im dialektischen Denken* (1957), *Forma Formarum. Strukturmomente der Thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles* (1970), *Transzendente Einbildungskraft. Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des transzendentalen Idealismus* (1970), *Eindeutigkeit und Variation* (1973) y *El reto del positivismo lógico* (1974), y numerosos artículos. Póstumamente han aparecido libros que recopilan algunos de estos artículos y algunas de sus conferencias, como *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política* (2001), *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía* (2004), y *Tiempo, sustancia y lenguaje. Ensayos de metafísica* (2004); así como otros libros suyos: *Breve teoría de la España moderna* (2001) y *First principles, substance and action. Studies in Aristotle and Aristotelianism* (2005).

⁴ Según él, son siete: cosas individuales, propiedades, relaciones, números, conjuntos, estructuras y hechos. Cfr. R. GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World* (CSW), Indiana University Press, Bloomington 1983.

⁵ IDEM, *La estructura de la mente* (SM), trad. J. C. García Borrón, Labor, Barcelona 1969, pp. 47-48.

De los primeros, dice, no tenemos conciencia en el mismo momento en que ocurren, pero de los estados conscientes, sí, y estos constan de actos mentales y objetos fenoménicos.

Los actos mentales son entidades que pertenecen, según él, a la categoría de *individuo*: «Los actos mentales son cosas individuales que constituyen, junto con otras cosas individuales, un estado temporal del yo empírico». ⁶ Como todo individuo, estos ejemplifican propiedades y se encuentran en relaciones. Grossmann dice, en concreto, que tienen dos propiedades: ⁷ una *cualidad*, que hace que el acto mental sea de un tipo u otro; y un *contenido*, ⁸ que determina el objeto específico al que el acto se dirige. Por ello piensa Grossmann que es éste, el contenido, el que está primordialmente en la relación de intencionalidad a los objetos, y a través de él son intencionales los actos mentales. ⁹

Frente a esta clasificación de los actos mentales como cosas individuales está la concepción clásica de ellos mantenida por autores contemporáneos como Inciarte, Millán-Puelles o A. Kenny, entre otros. Estos los conciben como *operaciones* de un individuo, que dan lugar a cambios accidentales en él, y que fundan la relación de intencionalidad u objetualidad entre sujeto cognoscente y objeto conocido. Por tanto, estos distinguen muy bien, como Millán-Puelles estudia de manera explícita, entre la actividad y el sujeto de ella, conciencia y subjetividad, ¹⁰ de manera que la conciencia no es siempre actual. La conciencia hace referencia a los actos mentales, las operaciones, que son sustentadas por un sujeto, que es, como describe Millán-Puelles, el denominador común, la *pars constituta* o lo constituido fácticamente, de modo natural, que es vivido o sentido espontáneamente como siendo el mismo. ¹¹ Éste posibilita la *unidad* (identidad) ontológica del individuo humano a través de los cambios de estados conscientes, a través de los distintos actos en que existe la conciencia, en

⁶ *Ibidem*, p. 47.

⁷ Otros autores hablan de otras propiedades que diferencian unos actos mentales de otros: por ejemplo, A. Kenny se refiere a un contenido y un portador (*La metafísica de la mente*, trad. F. Rodríguez Consuegra, Paidós, Barcelona 2000, p. 172).

⁸ En esto se enfrenta a la visión de algunos como Moore, que rechazan la existencia de contenidos. Pero Grossmann se apoya en algunos argumentos de Twardowski para defender la necesidad de admitirlos. Cfr. R. GROSSMANN, *Meinong*, Routledge and Kegan Paul, London-Boston 1974, pp. 48-53.

⁹ Cfr. R. GROSSMANN, *CSW*, p. 341.

¹⁰ Esta distinción corta el paso al idealismo, en el que, como dice Millán-Puelles, se da una “completa sinonimia”, una “perfecta ecuación” entre el ser y el pensar, que se traduce en un puro actualismo. Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p. 107.

¹¹ «Los diversos actos en cuestión son, en efecto, hechos de una misma conciencia porque todos radican en una misma subjetividad. [...]. *En realidad, no hay actos de una misma conciencia, sino actos de conciencia de una y la misma subjetividad*. La conciencia no es una sustancia» (A. MILLÁN-PUELLES, *o. c.*, pp. 94-95).

tanto que se concibe como una sustancia sujeto de inhesión de las operaciones que realiza.

Frente a esta distinción de conciencia y subjetividad que fundamenta la identidad del individuo a lo largo del tiempo mantenida por Millán-Puelles y, aunque con otra terminología, por Inciarte, Grossmann rechaza de manera explícita que haya un yo entendido como una sustancia permanente con naturaleza propia.¹² No admite sustancias perdurables o continuantes.¹³ Ciertamente, acepta la categoría de individuo, e incluso se refiere a él como 'sustancia' en numerosas ocasiones. Pero a causa de su antiesencialismo quiere alejarse de las connotaciones que esta palabra tiene en la tradición clásica. Considera errónea la idea de que los objetos tengan una naturaleza esencial. En el caso de que hubiera que encuadrar a la esencia en su clasificación categorial de las entidades del mundo, tendría que estar del lado de la categoría de propiedad, no de la sustancia o individuo, por la manera que tiene de entender a éste, como vamos a ver a continuación. Sin embargo, tampoco en el ámbito de las propiedades considera que haya algunas de ellas que sean esenciales frente a otras accidentales.

Según él, y siguiendo las tesis de su maestro Bergmann, la sustancia ha de concebirse única y simplemente como *particular desnudo*, es decir, como aquello que explica la *diversidad numérica* que se da entre varias cosas. Es lo que me permite justificar el hecho de que, al ver dos bolas de billar con las mismas características (redondez, blancura, mismo tamaño, etc.), sepa que son *dos* individuos distintos y no sólo uno. Esto supone un rechazo de la existencia de propiedades esenciales y relaciones internas, de modo que según él toda propiedad afecta por igual, de manera enteramente accidental al individuo, y las relaciones son puramente externas; es decir, no cabe hablar de algunas que fueran trascendentales, incluidas en el propio ser de las cosas. Los particulares desnudos son entidades instantáneas y, por tanto, en cada instante del tiempo

¹² «¿Hay sustancias mentales? La respuesta que uno dé a esta pregunta depende de la respuesta que uno dé a una pregunta más general. ¿Hay sustancias? Esta cuestión conduce en última instancia a otra diferente: ¿hay realidades permanentes o 'continuantes' que tengan naturaleza propia? Que haya o no continuantes de esta clase depende de la estructura ontológica del mundo. En capítulos posteriores defenderé que no hay sustancias con naturaleza propia» (R. GROSSMANN, *SM*, pp. 46-47).

¹³ Dice Bergmann, al que Grossmann sigue en este punto: «Los 'sustancialistas' resuelven el problema ontológico presentado por la identidad de los objetos mediante una entidad que es literalmente la misma en dos puntos del tiempo y en el intervalo entre ellos. Los antisustancialistas, como yo mismo, deben pensar en otras soluciones» (G. BERGMANN, *Realism. A Critique of Brentano and Meinong*, The University of Wisconsin Press, Madison-Milwaukee-London 1967, p. 112).

Para una visión de la relación entre la concepción del tiempo y la de las cosas individuales en Grossmann véase *Particulars and time*, en *Essays in Ontology*, University of Iowa, Iowa City 1963, pp. 30-39.

hay un particular desnudo distinto, y los diversos particulares desnudos ejemplifican relaciones temporales (y espaciales) entre sí; es decir, hay series temporales de entidades siempre momentáneas.

Entonces, si los actos mentales se conciben como individuos, es decir, como particulares desnudos que tienen las propiedades de cualidad y contenido que hemos visto, surge la pregunta de si están incluidos en alguna unidad superior. Dado que no hay individuos de individuos, se deduce que la mente humana ha de pertenecer a una categoría diferente de la de cosa individual. De acuerdo con la división ontológica que plantea Grossmann, tiene que pertenecer a la categoría de *estructura*: una estructura temporal. Esto es, la única relación que se da entre los diversos individuos que son los actos mentales es meramente temporal, de *sucesión* de unos a otros, sin que haya una unidad superior por encima de ellos (por lo que tampoco habría realmente ningún motivo vinculante para hablar de una única serie de actos).

Así, parece que Grossmann lleva a cabo una *des-sustancialización del sujeto humano por el empobrecimiento al que somete a la categoría de sustancia*. Entendida ésta de manera limitada solamente como particular desnudo, ya no puede dar cuenta de la continuidad y, por tanto, de la identidad del individuo a lo largo del tiempo, ni del característico comportamiento temporizador de la subjetividad humana en su asunción o incorporación del pasado e incoación del futuro. Esta des-sustancialización se observa en la falta de una unidad superior a esa serie de actos mentales, que da lugar a una concepción de la mente como proceso o movimiento (frente a la noción de acto perfecto, dado por completo y de una vez por todas), que en definitiva corresponde al antisustancialismo o accidentalismo propio de un empirismo como el de Hume.

La colección de estados conscientes en que consiste la mente según Grossmann recuerda a los estados espacio-temporales que se suceden y a los que se reducen las cosas según Quine, sin necesidad de admitir ninguna sustancia que actúe como sustrato para ellos. En ambos casos, esos diversos estados se conciben como si fueran *partes extra partes* que se dan unas detrás y fuera de las otras, no añadiéndose o incorporándose unas a otras, sino más bien sustituyéndose de manera discontinua.¹⁴

Eliminada toda comprensión de la sustancia como algo perdurable y, más aún, como esencia, la única unidad que puede haber de lo mental en cada momento, *en cada instante de la vida* en la filosofía de Grossmann viene dada a través de los *actos de experiencia o de toma de conciencia* del estado consciente. Estos actos no son conscientes según Grossmann en el mismo momento

¹⁴ Para las críticas de Inciarte al concepto de parte temporal, a esta concepción del cambio y a las consecuencias a las que conduce, véase. F. INCIARTE, *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism (FPSA)*, ed. L. Flamarique, Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2005, p. 68.

en que tienen lugar, pero fundamentan en cierto modo la unidad al agrupar (haciendo conscientes) los distintos actos mentales y objetos fenoménicos que ocurren en el estado consciente. Y si se pasa a considerar la unidad de lo mental *a lo largo del tiempo*, su identidad, en Grossmann ésta sólo puede mantenerse a través de la *memoria*, como recoge también J. M. Garrido, aunque admite que esta solución no es fácil.¹⁵ También Brentano consideraba que no es evidente en sí mismo que la conciencia de ahora sea la misma que la de antes pues, aunque piensa que la conciencia es unitaria (cosa que es compatible con su complejidad), dice que la tesis de la unidad de la conciencia no implica que los actos mentales pasados sean parte de la misma cosa que abarca nuestros actos mentales presentes. Es decir, sostiene que no tenemos garantía de que nuestra memoria y su contenido pertenezcan a la misma sustancia, pues el conocimiento que aporta la memoria no es infalible.¹⁶

2. LA CRÍTICA GROSSMANNIANA A LA ONTOLOGÍA ARISTOTÉLICA Y TOMISTA

Grossmann califica en varios momentos a las metafísicas de Aristóteles y Tomás de Aquino de *conceptualistas*, y sostiene que lo característico de esta posición filosófica es básicamente lo siguiente:

«Según esta concepción, todas las cosas no-mentales son particulares (no universales, no generales), pero hay también universales. Sin embargo, todos estos universales son mentales, son nociones (ideas, conceptos) en las mentes».¹⁷

Aunque dice que algunos se refieren a la posición conceptualista como un tipo de “realismo moderado”, él sostiene que en realidad esta clase de realismo «es nominalismo lisa y llanamente»,¹⁸ como se puede apreciar en el siguiente texto. En él, hace referencia a Tomás de Aquino como representante de esta postura, al tratar acerca de las diversas opciones posibles que se plantean para dar cuenta del hecho de que una instancia es siempre instancia *de* una cierta propiedad:

«En tercer lugar, hay el “realismo moderado” mencionado anteriormente en nuestro examen de la discusión medieval de los universales. (Esta concepción se le atribuye a veces a Santo Tomás. Véase, por ejemplo, Copleston 1962 II: 175-176). Lo común, según está concepción, es el concepto blancura; todas las instancias de blancura caen

¹⁵ J.M. GARRIDO, *El problema de la irrealidad de las cualidades secundarias: El realismo perceptual según Antonio Millán-Puelles y Reinhardt Grossmann*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2009, p. 336.

¹⁶ Cfr. F. BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, ed. Oskar Kraus, English ed. L.L. McAlister, Routledge and Kegan Paul, London 1973, pp. 167-168.

¹⁷ R. GROSSMANN, *La existencia del mundo (EW)*, trad. J.J. García Norro, R. Rovira, Tecnos, Madrid 2007, p. 34.

¹⁸ *Ibidem*, p. 41.

bajo el mismo concepto. Por muy de moda que esta forma de nominalismo solía estar y probablemente está todavía, no es más plausible que la concepción de que las cosas son blancas porque las llamamos blancas. Es evidente que las cosas tendrían los colores que tienen, las figuras que tienen, etc. incluso si no hubiera mentes en absoluto y, por tanto, si no hubiera conceptos». ¹⁹

Frente a esto, Grossmann define su propia concepción ontológica como «realista extrema». ²⁰ Efectivamente la postura ontológica de Grossmann está más cercana a un realismo exagerado o extremo que a uno moderado en la medida en que de sus tesis gnoseológicas se deduce que los universales se dan de manera plenamente actual en la realidad (no sólo potencialmente o entreverados con otras formas) y, en consecuencia, los podemos conocer inmediatamente de manera sensible (a través de la percepción y la experiencia).

Vamos a ver que el realismo moderado, tal y como se habla de él en la tradición aristotélico-tomista, no corresponde en absoluto al conceptualismo, porque, aunque – con Grossmann – este último está cercano al nominalismo, aquél no lo está de ninguna manera, frente a lo que él opina. ²¹

La crítica que Grossmann dirige a los planteamientos aristotélico y tomista consiste, como hemos visto, en una acusación de nominalismo porque lo único que se considera universal en ellos, según él, son nuestros conceptos y nada más. ²² Grossmann señala que este enfoque erróneo del problema de los universales se debe a una premisa que está operativa en las visiones de estos autores y de todos sus seguidores:

«Un supuesto crucial que guía a muchos filósofos medievales es que la esencia de una sustancia primera es idéntica a esa sustancia. (Compárese el argumento de Aristóteles en el libro Z, cap. 6, de la *Metafísica*)». ²³

Grossmann plantea a esta tesis dos problemas distintos, como se ve en lo que dice inmediatamente a continuación:

¹⁹ *Ibidem*, p. 57.

²⁰ *Ibidem*, p. 41.

²¹ También Garrido sostiene una tesis similar cuando dice que Grossmann hace una interpretación errónea de la teoría de la tradición escolástica acerca de los universales. J. GARRIDO, *El problema de la irrealidad de las cualidades secundarias: El realismo perceptual según Antonio Millán-Puelles y Reinhardt Grossmann*, p. 39 (nota al pie).

²² Una variante de la posición nominalista puede encontrarse en la doctrina, que Grossmann también critica, de los *nombres comunes*, según la que se da cuenta de una situación en que una entidad ejemplifica cierta propiedad (por ejemplo, que 'a' es verde) a través de una sola cosa individual que es nombrada de dos maneras diferentes –una vez de manera propia (a través de un nombre propio) y otra de manera común (mediante un nombre común) –, de modo que estos nombres son relacionados por la cópula. El problema que Grossmann detecta en esta visión tiene que ver con que no encuentra ninguna interpretación plausible de la cópula. Para la crítica completa a esta posición véase: R. GROSSMANN, *SM*, pp. 67-68 y *Common names*, en *Essays in Ontology*, pp. 64-75.

²³ R. GROSSMANN, *EW*, p. 40.

«No es sólo que este supuesto [la idea de que la esencia de una sustancia primera sea idéntica a esa sustancia] contradiga la concepción de que una sustancia primera consta tanto de esencia como de materia; es que conduce también a la conclusión de que no hay dos sustancias primeras que puedan compartir la misma esencia. [...] Y esta concepción, como acabamos de ver, conduce a la pretensión de que tiene que haber la esencia humanidad₁ que pertenece (o, más bien, que es idéntica) a Aristóteles, la esencia humanidad₂ que pertenece a Platón, la esencia humanidad₃ que pertenece a Sócrates, etc. Pero, entonces, ¿qué estamos diciendo cuando afirmamos que tanto Aristóteles como Platón son seres humanos? Ciertamente, no podemos negar que tienen algo en común. Éste es, me parece, el principal enigma al que se enfrentaron los filósofos medievales que filosofaron en un marco aristotélico: puesto que Sócrates y Platón no comparten una esencia común, ¿qué es lo que es común a ambos, de tal manera que a ambos los llamamos seres humanos? Si la esencia de Sócrates es idéntica a Sócrates, entonces es tan concreta como Sócrates. Las propiedades esenciales son concretas más bien que abstractas. El naturalismo, por tanto, es una consecuencia del supuesto de que las esencias son idénticas a sus sustancias primeras». ²⁴

Es decir, en primer lugar, Grossmann afirma que la tesis que mantiene Aristóteles de la identidad de la esencia (forma) de una sustancia con esa sustancia misma está en contra de la interpretación de la sustancia como un *compuesto* de materia y forma. En segundo lugar, Grossmann objeta que esta tesis conduce a una posición nominalista y entonces, por ejemplo, la humanidad de cada hombre habría de ser *distinta en cada caso*, esto es, tendría que concebirse como una *instancia*. También podría considerarse, en base al mismo punto pero desde la perspectiva opuesta, que esa tesis lleva a una concepción de todos los individuos humanos como *idénticos* entre sí, como dice Angelelli, ²⁵ en la medida en que la relación de identidad (que se daría, según Aristóteles, entre el individuo y su esencia) es transitiva, de modo que si 'a' es (se identifica con) hombre y 'b' también lo es, entonces 'a' es idéntico con 'b'.

Voy a centrarme en las implicaciones nominalistas que Grossmann encuentra a esa tesis aristotélica. Para responder a sus objeciones, que son representativas de las que plantean muchos otros autores procedentes del ámbito analítico, hemos de tratar primero un poco más acerca de la concepción de la sustancia en la filosofía aristotélico-tomista. Inciarte ha expuesto de manera brillante la teoría aristotélica de la sustancia – que en muchas ocasiones resulta

²⁴ *Ibidem*, pp. 40-41. Objeciones parecidas – sobre todo la que se refiere a la derivación nominalista que Grossmann encuentra en la concepción aristotélica – son planteadas por E. Tegtmeier o R. Hüntelmann. Cfr. R. HÜNTELMANN, E. TEGTMEIER (hrsg.), *Neue Ontologie und Metaphysik*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2000, p. 175 y p. 189.

²⁵ I. ANGELELLI, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1967, p. 117.

confusa o difícil de comprender –, profundizando y avanzando en el estudio de la complejidad de este tema ontológico y de sus consecuencias en otros ámbitos de la filosofía.

3. LA POSICIÓN ESENCIALISTA:
EL SENTIDO MÁS PROPIO DE SUSTANCIA COMO FORMA FORMARUM
EN LA FILOSOFÍA DE INCIARTE

Efectivamente, Grossmann no se equivoca al sostener que una tesis fundamental de la ontología aristotélica consiste en la identificación de la esencia de una sustancia primera con esa sustancia primera misma. Según Aristóteles, la sustancia en su sentido primario o más propio consiste en su esencia, la cual ha de entenderse, como Inciarte explica en base a algunos textos de Aristóteles, como *la forma sola, y no como la materia ni el compuesto de materia y forma*. Por ejemplo, en el caso del hombre, su esencia es únicamente el alma, no la suma de cuerpo y alma.

Esto se debe a que ésta es la única manera de dar cuenta tanto de la identidad de la cosa a lo largo del tiempo como de su unidad. Por un lado, en efecto, sólo en esa comprensión de la sustancia se explica de manera adecuada la permanencia del individuo como el mismo, porque la forma representa la cosa *en tanto que permanece*, en tanto que es la misma a través de los cambios (sujeto de ellos); mientras que la materia, que representa el principio de variabilidad de la cosa – de cuyo lado están, por tanto, los accidentes – y, en consecuencia, el compuesto que la incluye, hace referencia a la cosa en tanto que cambiante o variable. En concreto, el *eidos* en el sentido de *forma essentialis* o *species* asegura su permanencia en la misma especie, que la sustancia no cambie esencialmente; y el *eidos* en el sentido de forma individual (*forma substantialis*) asegura que una materia permanezca el mismo individuo a través de los cambios.²⁶

Pero la forma con la que es idéntica la esencia es la *forma substantialis*, que es *individual*. Inciarte considera, apoyándose en algunos pasajes de Aristóteles y Tomás de Aquino (por ejemplo, cuando en el libro VII de la *Metafísica* Aristóteles afirma que «ningún universal es sustancia» o que «(el) hombre y (el) caballo y todo lo que de este modo se aplica a los individuos, pero universalmente, no es una sustancia, sino un compuesto de materia y forma»²⁷), que la labor de individualización no puede venir dada por la materia, puesto que ésta es indeterminada y no puede, por tanto, llevar a cabo ninguna aportación positiva. Por ello sostiene que aquélla tiene que ser proporcionada por la forma misma. Afirma que para una auténtica individualidad no es suficiente la localización espacial diferente que trae consigo la materia, por lo que, si se dice

²⁶ Cfr. F. INCIARTE, *FPSA*, p. 206.

²⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1035b 26.

que es ella la que lleva a cabo la individualización, ésta se acabaría en último término perdiendo.²⁸

Por otro lado, sólo la comprensión de la sustancia como la forma sola permite dar cuenta de la *unidad* de las cosas, en tanto que, entendida ésta de una determinada manera, como vamos a ver a continuación, están incluidas en ella todas las demás a la manera de una *forma formarum*.

En la detección de esta tesis aristotélica fundamental Grossmann no se equivoca. Pero lo que no tiene en cuenta en su crítica a la noción de esencia, al igual que ocurre con muchos otros filósofos analíticos, es el siguiente paso en el razonamiento que conducen de manera similar Aristóteles y Tomás de Aquino. Éste consiste en la comprensión de esa forma que es idéntica a la esencia *como acto*, y supone el cambio de un nivel categorial, de contenidos, a un nivel modal. Entendida la forma de esa manera – y junto con la noción de analogía a la que van ligados los conceptos modales – se hace posible, a mi juicio, responder a las críticas planteadas a la esencia. Además, esa comprensión es lo que permite en último término fundamentar filosóficamente la *unidad* con que vivimos espontáneamente las cosas.

Siguiendo la dirección de la filosofía aristotélica, Inciarte considera que el sentido superior o más alto de unidad es la *actualidad*.²⁹ Ésta está por encima de la unidad de sucesión o la unidad de continuidad de partes espacialmente extendidas. Por ejemplo, la unidad de continuidad de algo extenso no es suficiente para explicar la dimensión funcional de una cosa, sino que equivale a una consideración material. Por ello así no se contempla verdaderamente la cosa como unidad, sino como una diversidad de partes, aunque estén conectadas de manera continua:

«Si la constitución metafísica de una sustancia implicara una amalgama de partes espaciales o temporales (como ocurre en el caso de Quine), entonces el compuesto real o (en una definición lógica) ideal no sería nunca capaz de formar una unidad de propiedades».³⁰

Inciarte observa que la forma última de un objeto puede tomarse de dos modos: simplemente *como forma*, como un determinado contenido; o *como acto*, en la modalidad de la actualidad. En el primer caso se considera la forma como una más entre otras, que se añade a las que ya hay, de modo que la cosa se concibe como un compuesto, como un todo material que llega a ser sólo cuando se dan todas sus partes. En cambio, cuando se entiende la forma últi-

²⁸ F. INCIARTE, *Tiempo, sustancia y lenguaje. Ensayos de metafísica (TSL)*, ed. L. Flamarique, EUNSA, Pamplona 2004, p. 88. Y Cfr. también FPSA, p. 165. Como afirma también A. LLANO, *No es la materia la que individualiza, sino que es aquello en lo que se manifiesta la individualización y la compañía*, A. LLANO, *Caminos de la filosofía: Conversaciones con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba*, EUNSA, Pamplona 2011, pp. 110-111.

²⁹ F. INCIARTE, FPSA, p. 172.

³⁰ *Ibidem*, p. 146.

ma como acto, en tanto que es *lo último*, representa al mismo tiempo *el todo*, la totalidad del ser de la cosa implicada. Por ello, tomada en este sentido, no se puede considerar como un elemento más entre otros, pues es el decisivo. Desde esta perspectiva, en tanto que la última forma entendida como acto constituye el todo, puede tomarse también como *la primera*, porque con ella aparece la totalidad del ser de golpe, sin que éste sea resultado de ningún proceso de llegar a ser. Todas las otras formas son asumidas en ella, están implicadas en ella como su posibilidad, de manera que no son algo independiente, no pueden darse por sí solas, ni, por tanto, ir añadiéndose unas a otras de manera que fueran constituyendo progresivamente el todo. Es decir, al hablar de esta última forma como acto (y también del todo esencial o del todo metafísico; por ejemplo, en el caso del ser humano, del hombre completo y no solamente del alma) se hace referencia a un todo que, o se da del todo, completo, o no se da. No es un todo compuesto, resultado de un proceso temporal de llegar a ser paulatino a través de una adición de partes (de modo que antes de que se diera la última de éstas existiese ahí ya, pero sólo en parte). Se trata, como dice Inciarte, de «un ‘es’ (ser) que es, como auténtica entequeia, al mismo tiempo un ‘ha sido’ (haber sido), al igual que el ‘ver’... es un ‘haber visto ya inmediatamente’». ³¹ Esto es, es por completo *de una vez*; se trata de un “surgir y morir sin llegar a ser”. Por ello dice también que lo relevante al tratar del hombre es que, cuando aparece el alma intelectual, está *ya* el hombre y está *ya completo*. Es decir, ni la forma, ni el hombre se constituyen gradualmente. El niño «no sólo está ordenado a ser un adulto, sino que – lo que es más importante – es ya un hombre, y en esta medida se da ya en su compleción», ³² como hombre no espera ninguna terminación esencial. ³³

Aquí se ponen de manifiesto, como Inciarte nota, los dos significados de la palabra principio: no sólo es *lo primero*, el comienzo temporal de algo, sino también *lo último*, lo predominante en la medida en que domina el todo y por ello lo representa. En el caso de la forma entendida como acto, la última es también la primera, en estos dos sentidos: es la primordial en tanto que abarca la totalidad del ser, y por esto precisamente supone también su comienzo temporal, porque sólo con ella empieza a ser tal cosa.

Inciarte ilustra esto mediante dos ejemplos. En primer lugar, el de las últimas pinceladas de una acuarela, las cuales admiten dos puntos de vista: pue-

³¹ F. INCIARTE, *Forma Formarum. Strukturmomente der Thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles (FF)*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1970, p. 52.

³² *Ibidem*, p. 53.

³³ Inciarte se plantea aquí una objeción referida a las plantas o los animales que nacen de huevos que, frente a lo que ocurre con los mamíferos, en los estados embrionarios (semilla, huevo) todavía no son lo que serán. Trata de resolverla explicando que esto se debe a que en el caso del hombre el “siempre ya completo” se refiere al individuo, mientras que en los otros casos lo hace a la especie.

den tomarse, por un lado, meramente como lo último (temporalmente) de la acuarela, lo último añadido a las pinceladas que ya existían o, por otro, en tanto que son las últimas, como representando el todo, la totalidad del cuadro. Inciarte advierte que sólo en este último caso puede entenderse la acuarela de manera específica como lo que propiamente es, como una obra de arte, puesto que el modo de consideración anterior responde a un enfoque puramente material. Es decir, sólo en el último caso se da lo que Inciarte llama la “transformación estética”, en la que la obra no se observa ya meramente como materia, como un conjunto de piezas materiales que se encuentran simplemente unas al lado de otras, sino que se toma como una pieza artística.

En segundo lugar, pone el ejemplo de los números, que pueden tomarse también en los mismos dos sentidos: por un lado, simplemente como un compuesto, una adición de unidades, y entonces no se entienden propiamente como números o, por otro, como un número, un todo simple, de modo aquí se ve que lo último es al mismo tiempo el todo.³⁴

Inciarte hace notar que Aristóteles considera a la forma que se identifica con la sustancia como *actualidad*, y sostiene en su interpretación de este filósofo que éste es el paso clave en el curso de la *Metafísica*³⁵ en tanto que posibilita el máximo sentido de unidad.

Inciarte repara en la diversidad de niveles de reflexión (que no implican ninguna incompatibilidad o contradicción, ni la necesidad de exclusión entre ellos, sino más bien una progresiva profundización) en los que puede tener lugar el pensamiento filosófico y que se dan, de hecho, en distintos momentos a lo largo de la obra de Aristóteles o Tomás de Aquino. Observa que en el

³⁴ Cfr. F. INCIARTE, *FF*, pp. 49-50.

³⁵ Es clave en el sentido de que abre camino en la *Metafísica* para la consideración teológica final de una sustancia verdaderamente primera entendida como puro ser, Acto puro, que realiza de manera totalmente plena el sentido primordial de sustancia y, en consecuencia, es también la realización total, más perfecta de la validez del principio de contradicción (es “el principio de contradicción vuelto positivo” – dice Inciarte –), es decir, de la exclusión de ser y no ser más allá del ámbito de lo contingente, de lo que tiene sólo posibilidad de ser. Esto es precisamente lo que persigue la metafísica: «Consiste en el esfuerzo de eliminar la contradicción que incluso en la forma de la doble posibilidad amenaza la validez incondicional del principio de contradicción», *FPSA*, p. 22). En este sentido habla Inciarte de la unidad de los conceptos de *crisis* (separación entre ser y no ser) y *metafísica*, ya que de esa separación completa entre ser y no-ser que establece el principio de contradicción depende el conocimiento metafísico. Este paso a la teología filosófica se produce al dejar de lado la materia y forma como contenidos (el qué) y centrarse en su *modalidad*, en el modo de ser (el cómo: posibilidad y actualidad), puesto que así se abre el camino para la *analogía* entre ámbitos diversos (que hace referencia a una identidad de función entre ellos a pesar de sus diferencias de contenido (cfr. F. INCIARTE, *TSL*, pp. 28-29), y entonces aparece la consideración de un ser que es pura actividad, no de algo, sino autosubsistente, carente de todo contenido (y por ello no es expresable en una frase predicativa, sino que implica una superación de la estructura predicativa del lenguaje).

nivel más alto de orientación al ser, en el que se supera el enfoque categorial o sustancialista (y que, por tanto, supone un giro de la atención de los caracteres morfológicos a los funcionales del ser) se destacan unos aspectos estructurales en las filosofías de ambos autores que permiten contemplar a los entes desde una auténtica unidad. La comprensión de la diferencia o forma última como acto hace que ésta tenga la estructura de una *forma formarum*, de un sistema de sistemas (expresión que Aristóteles utiliza en el ámbito cognoscitivo, al decir que el hombre es en cierta medida todas las cosas, pero que tiene aplicación también en el ontológico), una unión de todas las formas y todos los actos en uno único, que corresponde al alma, en el caso de Aristóteles, y al *esse*, en Tomás de Aquino, y que sirve, por tanto, como factor de cohesión.

La afirmación de esta estructura implica una superación de la concepción de la *ousía* como un *compuesto* de materia y forma. Inciarte sostiene que esta interpretación de la sustancia es defendible, pero afirma que «no es en absoluto la significación más alta y más llena de implicaciones», por lo que «si se permanece en ella uno se queda a mitad de camino hacia la superación del punto de vista sustancialista o subjetual», «no es este significado el que puede hacer visible la virtualidad del enfoque estructural». ³⁶ Al mantener un dualismo de materia y forma y una distinción de las formalidades de las cosas como si fueran independientes o se dieran por separado, unas fuera y sobre las otras, se está instalado en una visión en cierta medida *platónica*. Esa consideración responde a un punto de vista *lógico*, no al modo de ser de la realidad pues, por ejemplo, el género tomado por sí mismo, libre o al margen de las diferencias no puede existir en la realidad. Para proceder ontológicamente, como dice Inciarte, es necesario lo siguiente:

«No se puede partir de determinaciones eidéticas separadas para hacerlas llegar a un sujeto subyacente como impronta inevitable del *logos* predicativo; más bien hay que empezar por la cosa existente individual como un sistema de determinaciones y ver en estas determinaciones suyas aquello en lo que consiste la cosa, en virtud de la mutua referencia sistemática de éstas». ³⁷

Es decir, desde el punto de vista ontológico hay una prioridad de la unidad, de la interdependencia de las formas frente a su consideración por separado en una especie de esquema vertical: «En este estar determinadas mutuamente de las determinaciones ha de buscarse aquello que es la cosa».

Por tanto, para instalarse en una dimensión auténticamente metafísica se ha de llevar a cabo una profundización en la concepción de la relación sustancia-accidentes y, paralelamente, forma-materia. No pueden tomarse como cosas distintas, ni como si hubieran de componerse o unirse para dar lugar a los entes, sino que sólo se logra esa perspectiva si se consideran ambas como

³⁶ F. INCIARTE, *FF*, p. 11.

³⁷ *Ibidem*, p. 161.

siendo *la misma cosa*, aunque entendida *desde distintos puntos de vista*, según su aspecto potencial, su capacidad de cambio, o según su aspecto de actualidad; es decir, desde el modo de su posibilidad o de su realidad. Desde esta comprensión de la relación se logra una superación del dualismo en un pensamiento estructural porque, como explica Inciarte,³⁸ la realidad como entelequia no es simplemente realidad (como las Ideas en Platón), sino que es realidad *de*, referida a otro, a una materia de cierto tipo que es exactamente según la posibilidad lo que la entelequia es según la realidad.³⁹ Y si esto es así se puede decir que forma y materia no son cosas distintas, no son algo otro, sino que se atraviesan mutuamente. Por ejemplo, el alma no es ninguna otra cosa más allá del cuerpo, sino que es justamente él mismo pero tomado de distinta manera, en un sentido más alto o real. Entonces se produce lo siguiente, como afirma Inciarte:

«Si nombro el alma, nombro al mismo tiempo con ello también el cuerpo, es decir, nombro ambos, pero no como alma y cuerpo (nombro sólo el alma), sino que nombro ambos (1) como lo mismo y (2) nombro esto ‘uno y único’ que ambos son no de cualquier manera, sino de la forma más alta en que puedo nombrar a ambos».⁴⁰

Desde este punto de vista se observa que la pregunta por la unidad de ambas dimensiones de la cosa no tiene lugar, está mal planteada, ya que no se trata aquí con ningún compuesto. Resulta errada toda búsqueda de unnexo, un elemento unificante que sea una tercera ‘cosa’ entre las otras, puesto que el todo está contenido ya en uno de los miembros (el acto) de la manera más alta posible, en su mayor grado de unidad, como un todo unido. La actualidad como el sentido más perfecto de unidad «abarca o representa toda la sustancia en un sentido más comprehensivo y unitario, desde el punto de vista más importante», «capta todo el individuo por su ‘parte’ más fuerte o más propia. Esa ‘parte’ o aspecto es su realidad como opuesta a su posibilidad»,⁴¹ como explica Inciarte. Es decir, en lugar de buscar otra cosa más allá de los términos, debe mirarse en su propia constitución, y entonces la pregunta se soluciona inmediatamente. Cuando las diversas dimensiones de una cosa se entienden como la potencia y el acto, la unidad entre ellas es originaria. Para que esto sea posible es necesario que la forma tenga cierta prioridad o independencia respecto de la materia en el sentido de que está libre de ella, es completamente inmaterial, y en base a esto se posibilita esa interpenetración de ambas que permite la referencia a la cosa en su máxima unidad.

Si hacemos una comparación con la filosofía de Grossmann, el principio actual en un compuesto frente al potencial se asemeja al tipo de entidades que

³⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 47-48.

³⁹ Y por esto dice Inciarte que el pensamiento de la sustancia no está tan lejos del pensamiento de sistema, como muchas veces se ha pensado.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 48.

⁴¹ F. INCIARTE, *TSL*, p. 48.

caen bajo la categoría de *relación* en el esquema clasificatorio de ellas que propone Grossmann, en el sentido de que ese principio actual relaciona o unifica en sí mismo todas las formas de una entidad sin necesidad de ser él mismo relacionado a ellas. Efectivamente, Grossmann dice frente a Bradley que ésta es la característica peculiar del tipo de entidades que son las relaciones, que, en analogía al pegamento, «no necesitan estar relacionadas por otra entidad a aquello que conectan». ⁴² También Inciarte afirma, siguiendo a Aristóteles y Platón, que «como principio general... vale que entre la relación y sus miembros existe una relación de dependencia unilateral, no en la medida en que la primera no pueda ser sin los últimos, sino en el sentido de que a ella le corresponde la primacía. Y entonces no puede ser ella misma un elemento ni estar compuesta de ellos». ⁴³ Y, si esto es así, tampoco se puede decir que un todo o una estructura esté compuesta de sus elementos y, *además*, su relación o unión, como si ésta fuera un elemento más entre ellos, como también Grossmann nota, ⁴⁴ ya que entonces tendría que explicarse cómo ésta está a su vez unida al resto. Aunque los miembros del *conjunto* de los elementos que intervienen en una estructura no se distinguen entre sí *como miembros en tal conjunto*, al tratar de lo específico de una estructura hay que decir que está compuesta por 'elementos en relación' (y no por los elementos y, además, su relación).

Así se entiende, como dice Inciarte, por qué afirma Aristóteles en *De Anima* que no se puede preguntar si el alma y el cuerpo son uno. Esta pregunta por la unidad posterior llega demasiado tarde, puesto que ya está ahí desde el principio en la medida en que uno de ellos es comprendido como acto: «La actualidad es una determinación formal capaz de combinar en una única forma (a saber, en sí misma) todas aquellas formas que la preceden en lo que es sólo un análisis puramente lógico (*ratione*)». ⁴⁵ Por tanto, sólo en esta visión se entienden las diversas determinaciones que se encuentran en un ser o en su definición como compendiadas en una única, que las abarca a todas como posibilidad y, por tanto, desde su visión más unitaria.

Inciarte explica en una serie de pasos cómo tiene lugar la sustitución de la especie por la diferencia específica en la definición de una cosa orientada al ser. Desde un punto de vista lógico, se puede decir que la especie es resultado de combinar o de sumar el género a una diferencia específica (especie=género+diferencia). Pero, dado que hemos visto que el género no se puede dar físicamente sin la especie, ha de decirse que el género es la especie misma, sólo que tomada indeterminadamente y, entonces, desde el punto de vista físico, se cumple lo siguiente: (especie=género) = diferencia. Por tanto, se ve, como dice Inciarte, que «la diferencia no tiene al género a su lado, sino en sí misma, ya que después de la reducción se ha mostrado como idéntica con la especie.

⁴² R. GROSSMANN, *CSW*, p. 167.

⁴³ F. INCIARTE, *FF*, p. 35.

⁴⁴ Cfr. R. GROSSMANN, *CSW*, p. 166.

⁴⁵ F. INCIARTE, *FPSA*, p. 146.

Es decir, la diferencia es la especie vista físicamente». ⁴⁶ Y en Aristóteles este proceso unificador de supresión de la dualidad de género y diferencias culmina con la reducción de la diversidad de diferencias a una sola, la última e indivisible, en la que se contiene la totalidad de la esencia. En esa última diferencia están encerradas todas las demás diferencias y, por tanto, el género, y así se revela como la unidad por la que los distintos momentos son integrados. Si no, se daría una reduplicación, y los conceptos o las definiciones no pueden contener lo mismo varias veces, ya que sería superfluo.

Inciarte se plantea la objeción de que, si se concibe la sustancia en su sentido primario como la forma sola, parece que Aristóteles se acerca demasiado al platonismo, y esto entra en contradicción con su rechazo a la concepción platónica del hombre que deja el cuerpo de lado en la determinación de su ser esencial. Pero Inciarte dice que «quizá es un no platónico de manera diferente a algunos aristotélicos», y resuelve la paradoja diciendo que en un plano metafísico y no puramente lógico se puede dejar de lado el cuerpo bajo determinadas circunstancias, a saber, cuando lo que resta incluye el cuerpo y entonces abarca la totalidad del ser vivo. ⁴⁷ Es decir, si el elemento actual abarca todo el ser, de modo que se puede decir que a la esencia del hombre pertenecen ambos, cuerpo y alma, pero de modo que ese “y” no aparece, esto es, sin caer en la representación de la composición, sino presentándolos como un todo unido, en su mayor grado de unidad posible a través de uno de ellos.

En la filosofía de Tomás de Aquino también se observan tratamientos de la sustancia desde puntos de vista distintos que corresponden a los diferentes niveles de reflexión posibles acerca de ella. El *esse* puede tomarse simplemente bajo la perspectiva de su pura composición con la esencia, de modo que resulte una unión de *esse* ‘y’ *essentia* o *natura*. O, más allá de ella, pueden considerarse en su interpenetración mutua, desde la que el respectivo ente puede ser tomado en su mayor unidad, cuando la naturaleza se toma como comprendida por el *esse*. Entonces éste es la última – y primera – forma que indica no sólo una parte de la cosa, sino su totalidad. Es el ligamento actual que mantiene unidas la materia y las diversas formas y, como dice Inciarte, «entonces ya no se trata de “*homo* y *esse*”, sino del “*esse hominis*”». ⁴⁸

Si la referencia al *esse* supone tomar en cuenta la totalidad actual de lo que es, al decir que éste es el único efecto de la creación no se niega, como explica Inciarte, la creación universal, de todo por Dios, no se disminuye su causalidad (como si solamente originara una parte de la creación y la esencia, por ejemplo, preexistiera), puesto que el ser abarca la totalidad de lo que hay, atravesando todas las formalidades. No hay nada que pueda estar presupuesto, porque todo lo que hay participa necesariamente de él en distintos grados. Todo es ser en una manifestación más o menos concentrada, en mayor o menor

⁴⁶ IDEM, *FF*, p. 22.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, p. 32.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, p. 132.

intensidad; es un modo del *esse* más fuerte o más débil, de manera que se da en último término en unidad inseparable con él.⁴⁹

El paso a la consideración propiamente metafísica del *esse* en Tomás de Aquino se produce cuando éste se concibe como lo más universal que fundamenta todo. Pero no sólo en el sentido de una generalidad lógica, una totalidad de naturaleza puramente extensiva que contiene sólo de manera potencial a sus inferiores; sino cuando el mismo *esse commune* se considera también como *esse proprium*. Es decir, cuando no sólo hace referencia a la existencia como lo más general, sino también a ella como la actualidad de todos los actos, como lo más propio, un *esse* intensivo. Esto es, se trata de una totalidad que es, además, actual. En virtud de este cambio de punto de vista o de esta transformación en el tratamiento del ser, a la que Inciarte se refiere como a una “inversión interiorizadora” y unificadora,⁵⁰ no se trata de un género potencial que es determinado o limitado externamente a través de sus diferencias, sino que se trata de que «lo que es ya actual (la diferencia, el *esse*) es contraído internamente según sus posibilidades».⁵¹

Inciarte explica cómo Tomás de Aquino llega al mismo resultado estructural que Aristóteles y lo supera por un camino distinto de él (no directamente a través del comentario a las obras de Aristóteles), que tiene que ver con la consideración de la omnipresencia del ser y los errores que había detectado en el platonismo: la separación que se da en éste de las formas y la consideración de ellas como unívocas no sólo en un sentido lógico, sino también real:

«A través de la universalidad del ser que todo lo abarca llega a la comprensión de la misma estructura metafísica a la que Aristóteles había llegado por el camino más corto, pero también más limitado del alma y la última diferencia específica».⁵²

Así, si en Aristóteles el alma como *enérgeia* constituía, en cuanto que totalidad de la *ousía*, su más alta unidad, en Tomás de Aquino el *esse* desempeña el mismo papel y opera, en el mayor grado de concentración metafísica, como el garante de esta unidad más alta al constituir la actualidad de todos los actos y formas. En este planteamiento estructural de agudización de toda la sustancia en una última forma coinciden las metafísicas de ambos filósofos. E Inciarte encuentra una similitud entre la *ousía*, el *esse* y los números, puesto que en los tres casos se trata de la unidad de una variedad o diversidad de elementos, que no supone un empobrecimiento en la medida en que estos no se pierden, sino que quedan conservados a la manera de un sistema de sistemas.

Para que esta última forma en tanto que totalidad pueda abarcar a todas las demás en sí, ha de entenderse de manera *análoga*. No puede tomarse en un plano *físico* como una característica común a varios tipos de cosas *de la misma*

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, p. 141.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 131.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, p. 113.

manera, y lo mismo ocurre con el género. Las diversas determinaciones de una cosa no tienen lugar en ella como capas independientes e inalteradas entre sí (las propiedades no son partes), sino que se modifican mutuamente, y así aparecen en una manifestación especial en cada tipo de ser, es decir, de manera análoga. Por esto hay que decir que los conceptos de alma y ser son distintos del género “ser vivo” entendido de manera lógica y abstracta, como dice Inciarte.⁵³ «No hay en rigor... tipos de alma que estén bajo el alma. Si esto es así, entonces la investigación sobre el alma y sobre los “tipos” de alma sólo puede llevarse a cabo en el ámbito de la analogía»,⁵⁴ al igual que ocurre con el ser y las distintas formas de ser. En este sentido afirma Inciarte, por ejemplo, que Sócrates y Platón «no son sólo diferencias de una especie (lógica), sino también diferencias *en* la especie (física o metafísica), por lo que hay que decir que son esencialmente distintos sin ser por ello de distintas esencias (específicas). Del mismo modo que, según la relación física de las especies al género puesta de relieve por Aristóteles en *Met.* I 8, las especies no son diferencias *del* género, sino diferencias *en* el género diferenciado *en sí mismo*»,⁵⁵ contraído internamente y no determinado de manera externa.

El mismo sentido tiene una afirmación de A. Kenny acerca de Tomás de Aquino en la que se refiere a las relaciones del género a las especies, y de la especie a los individuos. Dice que «las dos relaciones no pueden ser tratadas como instancias paralelas de la relación de lo indeterminado a lo determinado»,⁵⁶ pues, aunque la primera sí puede concebirse así (desde un punto de vista lógico, habría que decir), no ocurre lo mismo respecto a la segunda (desde un punto de vista metafísico), pues – dice – «ninguna colección de determinaciones individualizará un individuo particular». Por esto sostiene, más bien, que en un individuo concreto la materia (género) puede considerarse como indeterminada, pero que, frente a ella, lo determinado no es la forma, sino la materia informada por alguna forma.⁵⁷

Esto implica que únicamente los conceptos análogos se refieren de manera adecuada a las cosas reales, están en relación directa con la realidad concreta, “corresponden a auténticos momentos constitutivos de la realidad”. Pero al utilizarlos sabemos sólo contextualmente lo que decimos, puesto que la individualidad, la concreción no puede apresarse en palabras, aunque la analogía nos acerca, constituye una aproximación a ella. Frente a ellos, como dice Inciarte, cuando utilizamos conceptos unívocos sabemos exactamente lo que decimos, lo entendemos perfectamente, pero a ellos no les corresponde nada en la naturaleza (pues ya vimos que el género o la especie, por sí solos, no pueden darse en la realidad, sino de manera inseparable a la especie o la

⁵³ Cfr. *ibidem*, p. 63.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 38.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 180.

⁵⁶ A. KENNY, *Aquinas on Mind*, Routledge, London-New York 1993, p. 110.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 109-110.

materia, respectivamente). Así, la analogía permite captar aquello a lo que los conceptos unívocos no llegan, lo general-concreto, que es lo primero ontológicamente.⁵⁸

Por tanto, si para Aristóteles y Tomás de Aquino todo el ser está contenido en una forma – el alma o el *esse*, respectivamente – entendida, por tanto, de manera análoga y no unívoca (puesto que sólo puede comprenderse así si es que abarca la totalidad del ser), ésta constituye el *polo de unidad* de la realidad y se supera el dualismo de una mera composición, como hemos visto que también ha de ocurrir para dar cuenta de la identidad del individuo a lo largo del tiempo. En esta forma está contenida la totalidad del ser, todas sus determinaciones, que aparecen ahora como algo potencial respecto a ésta, englobante de todas y, por tanto, más alta, y por eso ha de entenderse como la forma de todas las formas.

4. RESPUESTA DESDE LA NOCIÓN DE ACTO A LAS CRÍTICAS DE GROSSMANN A LAS ONTOLOGÍAS ARISTOTÉLICA Y TOMISTA

Una vez que, de la mano de Inciarte, hemos tratado más detalladamente acerca de la concepción aristotélico-tomista de la sustancia y, aplicada al hombre, de la relación cuerpo-alma, estamos en condiciones de intentar responder a las objeciones que se nos planteaban al principio.

Como antes se dijo, efectivamente Grossmann detecta de manera acertada la tesis aristotélica central de la identidad de la esencia con la forma sola, a la que considera fuente de dos problemas fundamentales. En primer lugar, deja fuera de consideración la materia («No es sólo que este supuesto contradiga la concepción de que una sustancia primera consta tanto de esencia como de materia...»)⁵⁹ y, en segundo lugar, conduce inevitablemente según él a una posición nominalista («Este supuesto... conduce también a la conclusión de que no hay dos sustancias primeras que puedan compartir la misma esencia»⁶⁰).

Es decir, por una parte piensa que esa afirmación va en contra de la interpretación habitual de la sustancia material como constando de materia y forma, como *compuesto* o suma de dos elementos. Por ejemplo, en el caso del hombre, parece que tanto el cuerpo como el alma son principios constitutivos suyos, y apunta al carácter espiritualista de las interpretaciones que identifican su esencia con el alma sola. Sin embargo, precisamente de esto hemos tratado ya. Hemos visto en el punto anterior por qué la comprensión de la sustancia como compuesto no es la más elevada, la que corresponde al nivel de reflexión más alto o propiamente metafísico en que puede tener lugar el

⁵⁸ Cfr. F. INCIARTE, *FF*, p. 181.

⁵⁹ R. GROSSMANN, *EW*, pp. 40-41.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 40-41.

discurso filosófico por los problemas que plantea. No da cuenta de la auténtica unidad de los seres, e implica además un regreso al infinito en tanto que la materia, los accidentes son siempre accidentes-de una sustancia, por lo que ésta se vería reduplicada.

Por otra parte están las críticas de nominalismo a la identificación de la humanidad de Pedro con Pedro mismo (o la acusación de que de esa tesis se sigue la identidad de todos los individuos de una misma especie en tanto que la relación de identidad es transitiva, como sostiene Angelelli). Ciertamente esta conclusión nominalista parece verse reforzada por la afirmación de Inciarte de que la forma que es idéntica a la esencia es ella misma *individual* (*forma substantialis*), en tanto que la materia misma no puede llevar a cabo propiamente una función individualizadora.

Sin embargo, Inciarte respondería a Grossmann lo siguiente: que la interpretación de la forma como individual no implica necesariamente nominalismo, no impide seguir manteniendo su universalidad si se entiende la sustancia *desde un punto de vista temporal*, pues entonces se puede hablar de la universalidad de la forma *respecto a la materia de una y la misma sustancia*.⁶¹ Desde esta perspectiva (no espacial o ligada a la especie), la forma puede considerarse también como universal.

No obstante, probablemente esta respuesta no deje satisfecho a Grossmann. El problema que sigue planteándose, que es el que preocupa fundamentalmente a aquél, tiene lugar a nivel de la especie y no tanto del individuo, es decir, aparece al tomar en cuenta *todos* los seres de un determinado tipo, esto es, todos los seres que comparten cierta propiedad, y es el siguiente: que, si la esencia, la sustancia de cada hombre es sólo la forma (y, encima, se añade que ésta es individual), ¿cómo se explica que todos los hombres tengan algo en común, que es lo que afirma la posición ontológica realista? Es decir, si cada hombre es idéntico a su alma, ¿puede acaso fundamentarse, a partir de esa asunción, lo que casi todos damos por supuesto, a saber, que somos iguales en cierto respecto, que todos compartimos una misma forma (humanidad)?, ¿cómo se da cuenta de la identidad cualitativa de los distintos hombres en ciertos aspectos?

La solución a esto se encuentra en la filosofía de Inciarte, que no abandona el realismo en favor de una posición nominalista, en la distinción que está operativa en toda su filosofía, y hacia la que muestra una sensibilidad muy aguda, entre *dos tipos de conceptos* y *dos planos diferentes de consideración de los seres*: ontológico y lógico.⁶² Desde luego que en la concepción de Aristóteles o

⁶¹ Cfr. F. INCIARTE, *TSL*, p. 87.

⁶² Llano rastrea el origen de la crítica al esencialismo, y lo sitúa en una consideración del ser desde una perspectiva exclusivamente lógica, que se remonta a la filosofía trascendental, en concreto, a la concepción kantiana del ser, que pervive de manera más o menos implícita

Tomás de Aquino se puede decir desde un punto de vista *lógico* que la humanidad, o el género ser vivo conviene a todos los hombres, es exactamente (léase, unívocamente) el mismo para todos ellos. Pero desde el punto de vista de la *realidad* hay que tomar en cuenta la *analogía*: el alma, al igual que el ser, es un concepto análogo, no se dice de todos de la misma manera, pero la analogía no significa total equivocidad, y en consecuencia no puede afirmarse que aquí esté implicado ningún tipo de nominalismo. Esto es, se puede decir que el alma racional o la *humanitas* se da en todos los hombres, es universal, *pero en un sentido análogo*, ya que en cada uno de los seres adquiere una determinación particular en tanto que en un plano ontológico sus formas se modifican mutuamente.⁶³

Además, la tesis de que solamente la forma es idéntica a la sustancia no ha de interpretarse en el sentido de que se confundan las relaciones lógicas distintas de identidad y predicación, como Grossmann da a entender.⁶⁴ Inciarte repara efectivamente en la diferencia fundamental entre estos dos tipos de enunciados, que no queda anulada tampoco incluso en el caso de predicaciones sustanciales, pues mientras que los términos de una relación de identidad son reversibles, y ésta es transitiva, no ocurre lo mismo en los enunciados predicativos. Y sostiene, frente a lo que a veces se ha pensado, que Aristóteles de hecho no los confunde:

en el tratamiento del ser por la mayor parte de filósofos analíticos: «En la raíz de la crítica al esencialismo, se encuentra un presupuesto no completamente dilucidado – proveniente de la tradición de la filosofía trascendental –, del que la analítica (incluso buena parte de la más evolucionada) no ha conseguido librarse por completo: el presupuesto del carácter exclusivamente lógico-formal del ser, su entera carencia de contenido; actitud que conduce directamente al rechazo del concepto clásico de esencia [real, no meramente lógica o nominal]. Lo que está detrás es la tesis de Kant sobre el ser» (A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona 1984, p. 137).

⁶³ Por esto afirman Inciarte y Llano que en el ámbito ontológico la diferencia precede a la identidad, si es que por esta última se entiende una identidad abstracta, pues ésta es siempre posterior, fruto de la intervención del entendimiento. Y enfatizan que esto, sin embargo, no implica nominalismo. Cfr. F. INCIARTE, A. LLANO, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2007, p. 276. Llano también llama la atención sobre los conceptos de identidad/diferencia numéricas y específicas, que son característicos de la metafísica aristotélica, y que podrían traerse al caso para resolver el problema. Cfr. *Metafísica y lenguaje*, p. 134.

⁶⁴ Llano indica, siguiendo la tesis de Geach acerca de la *identidad relativa* de los objetos, que no se puede separar de modo tan tajante la identidad de la predicación, pues para afirmar que algo es idéntico a otra cosa es necesario disponer de un criterio, esto es, de algún *predicado* con respecto al que se determine su identidad. Y dice que los términos contables (las propiedades o conceptos que pueden ser contados) aportan una condición suficiente para ello, pero que son los términos *sustantivos* los que desempeñan mejor esta función de criterio de identidad, porque proporcionan, además, una condición necesaria para ella. Cfr. *Metafísica y lenguaje*, pp. 208-209.

«No parece haber afirmado tan rotundamente la identidad de aquello por lo que está el predicado sustancial “ser humano” – incluso si es la “esencia” de Sócrates – y Sócrates mismo. Parece, más bien, haber mantenido que el individuo (Sócrates o lo que sea) y su *ousía* como su ser verbalmente interpretado (es decir, como su actualidad o alma) son idénticos el uno con el otro». ⁶⁵

Es decir, lo que se llama allí “esencia” (y a lo que se refiere Grossmann al hablar de ella) es más bien la *forma essentialis*, que abarca también la materia, pero la única relación de identidad que se da, según Aristóteles, es entre el individuo y su forma entendida como *forma substantialis*, la forma que no incluye la materia pero que la abarca de alguna manera (como potencialidad o capacidad de cambio) en tanto que comprende la totalidad del individuo desde su perspectiva superior, y éste es el sentido primario o prioritario (y más unitario) en que se puede hablar de sustancia. Entonces, sólo al mantener la identidad del individuo con la esencia como *forma essentialis*, acaba uno cayendo en una posición nominalista que, además, confunde esos dos tipos de enunciados, pero no si la forma implicada es únicamente el alma como la actualidad de un ser.

Con esto se ve que sólo en un estudio profundo y atento a la variedad de matices y a la finura de las distinciones – es decir, que repara en la analogía, la modalidad, el juego entre los diversos niveles de reflexión y los distintos planos de consideración (lógico u ontológico) de los seres – se logra detectar la fuente motivadora de las críticas a la noción de esencia, el punto de vista desde el que éstas son ciertas y aquél en el que se revelan como insuficientes. Inciarte muestra a través de una prolongada y aguda argumentación que sólo la interpretación de la sustancia en su sentido más propio como la forma sola (y no como el compuesto, ni mucho menos como un puro particular desnudo desprovisto de todo contenido), y la comprensión de ésta como actualidad – que ocurre ya según él en Aristóteles, y Tomás de Aquino desarrolla– permite dar cuenta filosóficamente de los seres tal y como los vivimos cotidianamente y de manera intuitiva: como unitarios –en tanto que en esa última forma como *forma formarum* están todas las demás contenidas, y en este momento se manifiesta la virtualidad de la noción de actualidad–, y permanentes o durables en el tiempo –pues la forma representa la cosa en tanto que permanece o es la misma a través de los cambios –.

ABSTRACT: *As the concept of essence continues to be a polemical one in metaphysics, this paper is aimed to shed some light on the problems that have been raised around it by contrasting the views of two contemporary and analytical philosophers, Reinhardt Grossmann and Fernando Inciarte, who represent opposite positions concerning the question of substance. Analogy, the awareness of the different levels in which philosophical investigation can take*

⁶⁵ F. INCIARTE, *FPSA*, p. 171.

place, or the understanding of the last form in living beings as actuality – that leads to its interpretation as a forma formarum –, which are operative throughout the entire philosophy of Inciarte, provide us with convenient tools in order to respond to some objections that have already become common places against essentialism among some analytical philosophers.

KEYWORDS: *essence, essentialism, nominalism, substance, form, actuality, analogy, bare particular, Fernando Inciarte, Reinhardt Grossmann.*

NOTE E COMMENTI