

## DISCUSIONES

### ACERCA DE LA ARGUMENTACIÓN FILOSÓFICO-METAFÍSICA

MAURICIO BEUCHOT  
Instituto de Investigaciones  
Filosóficas, UNAM

En su libro *El ente y su ser*,<sup>1</sup> Lorenzo Peña aborda el problema de las ideas centrales de la metafísica. Especialmente trata la relación entre ente y ser, o esencia y existencia. Lo hace primero de manera histórica, estudiando autores de primera línea, tales como Platón, Aristóteles, los estoicos, Avicena, Santo Tomás, Duns Escoto, Ockham, Suárez, Leibniz, Kant, Brentano, Meinong, Hartmann, Frege y Wittgenstein. En cuanto a este tratamiento, le queda a uno la agradable impresión de que las doctrinas de esos autores son expuestas por Peña con erudición y rigor. Después, Peña procede de manera sistemática, añadiendo una segunda parte en la que expone su propia aportación personal. Ésta se ubica en el marco de su concepción metafísica *ontofántica*, y para estructurarla emplea como herramienta metodológica los nuevos desarrollos de la lógica, llegando a los sistemas lógicos paraconsistentes, de los cuales él mismo es uno de los pioneros y de sus más conspicuos cultivadores.

Esta parte sistemática ostenta una armazón lógica notable, lo cual hace plausibles numerosas teorías de Peña que a primera vista parecen difíciles de aceptar, como su teoría de los entes de ficción. Pero aquí no entraré a su parte sistemática, sino sólo a su parte histórica, de por sí muy interesante, en la que dedica un lugar preponderante a los filósofos medievales y a los filósofos actuales que han recibido el nombre de “filósofos analíticos”. No en vano se han señalado ya muchas similitudes entre ellos. Pues bien, dentro del grupo de autores medievales,

<sup>1</sup> L. Peña, *El ente y su ser. Un estudio lógico-metafísico*, León (España): Universidad de León, 1985.

Peña concede una consideración especial a Santo Tomás de Aquino, de quien hace una aguda crítica. Pero creo que varias de sus objeciones tienen origen en una hermenéutica discutible del Aquinate o, por mejor decir, tocan más la comprensión que la argumentación misma. Por lo demás, dichas objeciones de Peña son muy de fondo, y afectan directamente los fundamentos del propio sistema tomista. Justamente al final de esta nota quisiera hacer algunas reflexiones acerca del modo como podrían discutirse, *i.e.* acerca de cómo habría que discutir tesis filosóficas en ese nivel tan fundamental.

Comenzaré ahora por exponer sucintamente la tesis de Santo Tomás sobre la esencia y la existencia, para pasar después a considerar las dificultades que le plantea Lorenzo Peña, dificultades que me parecen de gran interés. La tesis tomista, reducida a su mínima expresión (para conocerla a efectos de esta discusión) consiste en lo siguiente. Tomás sostiene que la esencia y la existencia son dos co-principios del ente finito (más propiamente las llama naturaleza individual o supuesto y acto de ser). Son dos elementos que componen el ente, por lo cual, para diferenciar los componentes respecto del ente completo, dice Tomás que el ente completo es una entidad *quod* (*i.e.* algo que. . .), mientras que cada componente es una entidad *quo* (*i.e.* algo por lo cual. . .). Además, en el ente, la esencia se comporta como aspecto potencial, receptivo y restrictivo, y la existencia como aspecto actual o actualizador del otro. No es que uno y otro se den por separado antes de su composición, sino que los captamos en el compuesto como elementos distintos. Y la distinción que tienen entre sí no es una pura distinción de razón o distinción mental, sino una distinción real; pero no una distinción real física, *i.e.* en la que son separables como cosa-y-cosa, sino una distinción intermedia, a saber, real pero metafísica, *i.e.* en la que no son separables como cosa-y-cosa, sino discernibles como elementos constitutivos o co-principios de algo. La existencia, como parte actual o actualizante, es la principal o más fuerte ontológicamente —porque da el ser o acto a la otra— y la esencia es la parte, potencial o menos principal. Tal diferencia de grados de entidad es una relación de analogía o de predicación analógica de un atribu-

to, ya que la palabra “ente” se predica más propiamente de lo actual o actualizante que de lo potencial. Por eso la esencia y la existencia son tan diferentes, porque se relacionan como potencia y acto, como una parte potencial que recibe, contiene y limita la fuerza ontológica de la parte actual. Y entre ambas constituyen el ente finito.

Peña dice que no le parece acertada esta manera de tratar la relación entre un ente y su existencia. En efecto, le parece inadecuado el modo como Tomás distingue entre un ente (finito) y su existencia. Para él, más bien se debería distinguir el ente finito de su esencia.<sup>2</sup> Pero aquí conviene aclarar que Tomás no distingue propiamente el ente de su existencia (como tampoco distinguiría —según hace Peña— al ente de su esencia); porque para Tomás el ente se compone de esencia y existencia, de modo que tanto la esencia como la existencia son partes metafísicas del ente, y así de ninguna manera se puede distinguir como ente algo que es sólo una parte del ente, respecto de otra de las partes. O, en todo caso, se contraponen como partes, como elementos constituyentes de algo, y no como dos algos que se distinguen como cosa-y-cosa, físicamente.

Tal parece que Peña opera una reificación o hipóstasis de los componentes como si uno de ellos fuera todo el compuesto. Sólo se puede llamar “ente” —con propiedad— al ente compuesto de ambos elementos, y no es *ente* cada uno de ellos por separado, al menos en el sistema tomista. A causa de esta indebida reificación que Peña hace de los componentes y, sobre todo, a causa de que sólo parece entender la distinción entre esencia y existencia como distinción física (entre cosa-y-cosa) y no como distinción metafísica (entre componente-y-componente ontológicos), Peña dice que “si la existencia de Abderramán es diferente de Abderramán, será algo y, por lo tanto, un ente; llamémoslo ‘Abdexia’. Abdexia es un ente finito; y por ello, tendrá su esencia y su existencia, y así al infinito”.<sup>3</sup> Es decir, tomando la esencia o la existencia —que son partes del ente— como entes completos, se desencadena un

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>3</sup> *Ibidem.*

regreso infinito (y una proliferación infinita de entidades). Pero, justamente por ello, me parece que no se ha captado bien la diferencia entre las que hemos llamado entidades *quod* y entidades *quo*. (Tomás llama “*quod*” al ente completo, y llama “*quo*” tanto a la esencia como a la existencia). Las entidades *quod*, como lo dijimos, son entes propiamente, entes completos y constituidos, como un hombre, un caballo, un árbol, por ejemplo; a diferencia de ellos, las entidades *quo* son partes de entes, componentes entitativos, como la materia y la forma, la esencia y la existencia, la substancia y los accidentes, por ejemplo. Sin embargo, a pesar de esta distinción tomista, Peña las toma a todas, por lo que se ve, como entidades *quod*, acabadas y completas. Pero esencia y existencia son entidades *quo*, y las entidades *quo* no tienen existencia propia, sino la del compuesto. No exigen tener esencia y existencia (*i.e.* no piden otra existencia distinta de la del compuesto). Y, así, no postulan una regresión infinita. Si se pregunta: ¿Cómo hacen algo (por ejemplo constituir) si no son reales o completos (por no tener esencia y existencia propia, sino sólo esencia propia y la existencia en el compuesto)? Se responde: No son reales independientemente, cada una por su cuenta, puesto que son componentes metafísicos; pero lo son en y por virtud de la composición, en la que constituyen el compuesto, y en él y gracias a él actúan. No se dice, ni se puede decir, que existan *antes* (cronológicamente) al compuesto, sino simultáneamente a él; y, si se les llega a llamar “anteriores” a él, es sólo en el sentido lógico-ontológico de ser condiciones de posibilidad para él.

Si esencia y existencia se interpretan, pues, no como ente, sino como partes del ente, no hay regreso infinito, ya que las partes del ente, al no ser entes completos, no exigen tener ellas mismas la composición de esencia y existencia, sino que reciben la existencia del compuesto.

Por otra parte, Peña considera<sup>4</sup> que la existencia no es extrínseca a un ente, sino algo intrínseco a él; más aún, es lo más íntimo que puede tener. Pero lo que ocurre es que no ha cap-

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 165.

tado bien el tipo de distinción que se postula entre esencia y existencia, según la cual (por tratarse de co-principios) la existencia no puede ser exterior en un sentido físico, sino sólo metafísico, a saber, significando que no es necesaria sino contingente a ese ente. Por así decir, se marcan grados ontológicos en los elementos de los entes, y no sólo en los entes mismos. Por ello la existencia es más íntima al ente y más perfecta que la misma esencia, pero en un orden analógico.

A causa de estas faltas de contexto, Peña dice<sup>5</sup> que Santo Tomás no estudia los grados de ser o de realidad porque eso le hubiera llevado a estudiar grados de no-ser o de irrealidad. Pero precisamente la noción de grados de ser (que implica, correlativamente, grados de no-ser, así como el plantear grados de necesidad implica plantear grados de contingencia) es la que está supuesta en la doctrina de la analogía, según la cual hay entes más perfectos que otros, y no sólo eso, sino que entre los mismos elementos de los entes hay esos grados. Simplemente el hablar de que lo que está en potencia es menos ser que lo que está en acto o actualiza, es plantear grados ontológicos a todos los niveles del ente, y no sólo de ser, sino —inevitablemente— de no-ser. Y eso es lo que permite establecer la visión analógica del ente que tiene Tomás. Pero precisamente es la analogía lo que Peña rechaza cuando dice<sup>6</sup> que es insatisfactoria la solución que da Santo Tomás a los grados del ser por medio del analogismo, que Peña ya ha atacado en otro lugar<sup>7</sup> por considerarlo casi un infabilismo, lo cual no es el caso.<sup>8</sup>

Este rechazo del analogismo tiene en Peña como raíz su rechazo de la diáda aristotélico-tomista de las nociones de potencia y acto, las cuales son para él oscuras, y por lo mismo

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 166-167.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>7</sup> Cfr. L. Peña, *La coincidencia de los opuestos en Dios*, Quito: Educ, 1981 y también *Idem*, *Una defensa de la univocidad de la palabra "ente"*, Quito: PUCE, 1980 (ciclostilado).

<sup>8</sup> Cfr. J. F. Ross, "Analogy as a Rule of Meaning for Religious Language", en A. Kenny (ed.), *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, London: Macmillan, 1970, pp. 93-138. Ver además mi artículo "El discurso analógico sobre Dios", en prensa.

lo son también las nociones de esencia y existencia, que van encabalgadas en ellas.<sup>9</sup> Encontramos el núcleo de todo en el rechazo, por parte de Peña, de las nociones básicas del tomismo: potencia y acto, a las que considera oscuras, ininteligibles y hasta incongruentes. Sobre todo, creo que la dificultad estriba —como ha estribado a lo largo de la historia de la filosofía— en la noción de potencia o de ser-en-potencia, tan difícil de captar. No es que sea ambigua sin más —esto es algo simplista y elusivo—, sino que es difícil de captar, y va junta a la analogía, que a muchos les ha parecido que se acerca a la misma dialéctica hegeliana o marxista, comparada con la lógica formal contemporánea.<sup>10</sup>

Peña, pues, encuentra ambigüedad en la noción de potencia: le cuesta entender que una cosa que había estado en potencia pueda aún, al actualizarse, ser susceptible de una ulterior actualización y, por lo mismo, continúa en potencia (habría que añadir: en potencia para otra actualización diferente).

Lo expresa así: “La ambigüedad estribaba en que la potencia tiene, en Aristóteles, el dúplice carácter de ser, a la vez, lo que puede recibir una forma —la materia prima— y el resultado de esa recepción. Así, un jarro en potencia —un jarro que un alfarero ha hecho-en-potencia, pero que todavía no ha hecho-en-acto— es lo mismo que la materia prima en que potencialmente está recibida la forma sustancial de jarro inducida por el alfarero; y, sin embargo, el jarro en potencia no es sino el resultado de esa inducción de forma sustancial en la mentada materia. Y es que, para Aristóteles, la materia prima es ya, potencialmente, el jarro. Del mismo modo, una vez existente en acto el jarro, él es, en potencia, jarro descascarillado, o sea: tanto lo que puede llegar a descascarillarse como el resultado de la recepción de la cualidad de *descascarillado*. Con todo,

<sup>9</sup> L. Peña, *El ente y su ser*, ed. cit., p. 162.

<sup>10</sup> Cfr. H. Beek, *El ser como acto. Continuación especulativa de la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre el ser, inspirada en el principio dialéctico de Hegel*, Pamplona: EUNSA, 1968; B. Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die Tomistische Analektik*, Ratingen/Düsseldorf, 1968 (2a. ed.); *Idem*, “Analektik und Dialektik. Zur Methode des Thomistischen und Hegelschen Denkens”, en *Idem*, *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel*, Città del Vaticano: Studi Tomistici, 1984.

mirando desde fuera esa posición aristotélica, no cabe duda de que se da una ambigüedad porque el jarro en potencia parecería ser algo diverso de lo que puede llegar a ser jarro”.<sup>11</sup>

Pero, sin duda, como ya lo hemos visto, esto es (de manera más cercana a Escoto y a Suárez que a Tomás) reificar o hipostasiar al ente en potencia o ente potencial, contrariamente a lo que desean Aristóteles y Tomás. El ente en potencia no es ya algo al modo del ente en acto. Y tampoco es incongruente ni incompatible el que, al llegar a ser *en acto* algo, siga siendo en cierto respecto un ente en potencia, ya que está en potencia para algo, pero ese algo será otra cosa distinta de la anterior que ya tiene. Un ente finito, aun cuando sea actual, estará siempre en potencia de ser otra cosa. Así, no hay inconsistencia ni contradicción, pues no está en-acto-y-en-potencia respecto de *la misma* cosa (o propiedad, o perfección), sino respecto de algo distinto.

Con esto se desvanece —como consecuencia de la inexactitud referida— la siguiente objeción de Peña: “en el Aquinate tenemos que la quiddidad [o esencia] es, antes de la recepción del acto existencial, ente-en-potencia; ella es, pues, entonces tanto lo que puede llegar a existir como el resultado potencial de la recepción en ella de dicho acto; y esto último es el supuesto [o ente individual] en potencia. Luego la esencia aún no existente es, a la vez, el supuesto potencial, el ente concreto, aún potencial, que resultará de la recepción de existencia. La mayor dificultad en torno a esa identificación estriba en que, mientras el resultado potencial aún no existe, lo que está pudiendo recibir el acto sí debería ser ya algo actualmente existente”.<sup>12</sup> Hemos visto ya que esto es producto de la reificación indebida de los dos constitutivos del ente que son la esencia y la existencia.

Pero el punto básico es éste (al que hemos llegado a través de las objeciones parciales de Peña al sistema tomista): justamente, si no se entiende (o no se acepta) la noción de ente-en-potencia, es imposible entender (o aceptar) todo el sistema

<sup>11</sup> L. Peña, *El ente y su ser*, ed. cit., pp. 162-163.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 163.

tomista, basado en la distinción analógica de acto y potencia, y en las relaciones habidas entre ellos (sobre todo la de limitación del acto por parte de la potencia).<sup>13</sup>

Efectivamente, si no se acepta esa distinción entre ser-en-potencia y ser-en-acto, no se pueden tampoco aceptar los modos de ser que plantea Tomás menos perfectos o más perfectos unos que otros, *i.e.* niveles o grados de ser y de no-ser (el ser-en-potencia es menor o más débil que el ser-en-acto); y, si no se aceptan diversos modos o grados de ser, tampoco se puede aceptar la analogía del ser (*i.e.* la predicación o atribución de un predicado de manera más propia y menos propia a diversos sujetos), sino únicamente la univocidad. Entonces cae por tierra la posibilidad de entender y admitir la construcción del edificio metafísico tomista.

Otra cosa que va pareja a (o que es incluso condición de) la aceptación de la díada potencia/acto es la aceptación de la fuerza abstractiva *formal* de la mente, que se despliega en dos aspectos: uno epistémico, que es la capacidad de separar o distinguir aspectos de las cosas con fundamento en la realidad (*i.e.* el *fundamentum in re* de los tomistas); y uno lógico, la expresabilidad de esa abstracción precisiva en proposiciones “exponibles reduplicativas”, *i.e.* que reduplican o enfatizan el sujeto mediante la cláusula “en cuanto”.<sup>14</sup> Sin la noción de abstracción o precisión, no se puede explicar la diferencia entre un individuo concreto, por ejemplo Ticiano, y su naturaleza, la ticianidad. Por lo demás, la ausencia de abstracción precisiva y la ausencia de la analogía o distinción proporcionada, hacen que —en un contexto univocista— se diluyan las distinciones que no sean físicas o de cosa-a-cosa (*i.e.* se borran todas las distinciones epistémicas y metafísicas), y por ello desaparece ya la distinción entre esencia y existencia. Adquiere carácter de insostenible.

<sup>13</sup> Cfr. G. Manser, *La esencia del tomismo*, Madrid: CSIC, 1947.

<sup>14</sup> Cfr. I. Angelelli, “*Analytica Priora* I, 38 and Reduplication”, en *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 19 (1978), pp. 295-296; *Idem*, “En torno a la interpretación de *Analíticos Primeros* I 38”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 5 (1979), pp. 71-75; *Idem*, “Sobre una clase especial de proposiciones reduplicativas”, en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 16/1 (1983), pp. 303-305.

Todo ello, lo hemos visto, tiene como origen el rechazo del binomio potencia/acto, sobre todo la noción de ente-en-potencia. Pero, como es algo tan básico y fundamental en el sistema tomista, todo él ha de ser rechazado. Ahora bien, nos topamos con el siguiente problema: cuando se trata de algo completamente básico de un sistema, en el diálogo con otro sistema filosófico, ¿cuál es la estrategia que hay que seguir en la cadena o en el proceso argumentativo? Si se niega algo tan básico para el tomismo como el ente-en-potencia, y, sobre todo, si se lo niega por ininteligible, ¿cuál es el procedimiento indicado para continuar argumentando? Si no es algo derivado, sino de principio, ¿cómo obtenerlo o cómo introducirlo? Si no hay las premisas comunes y aceptadas para obtenerlo, ¿cómo argumentar a favor de él? ¿Se tratará tan sólo de hacer clara e inteligible esa noción? ¿Y cómo? (En todo caso el oyente puede alegar *siempre* que es oscura, se le dé la explicación que se le dé.) ¿Cómo proseguir? Nos topamos con la noción de tópicos aristotélicos —i.e. la lógica tópica distinta de la lógica analítica o apodíctica—, tópicos que podían ser dialécticos o retóricos. ¿Cómo argumentar aquí? No por lógica analítica. Entonces, por lógica tópica. ¿Dialéctica o retórica? La dialéctica (aristotélica) exige un acuerdo en las nociones y premisas. No lo hay. Entonces, ¿por retórica? ¿O simplemente tratando de llevar al oyente a un acuerdo? ¿Simplemente tratando de hacer comprensible la noción de ente-en-potencia? ¿Es ya retórica esto?<sup>15</sup>

Esto nos deja una perplejidad y una tarea. Habitados a movernos en contextos de lógica formal, en la que podemos realizar inferencias deductivas límpidas, para demostrar teoremas con axiomas y reglas, o incluso para demostrar aseveraciones sólo con base en reglas deductivas, llegamos a creer que cumplimos el ideal de Leibniz de que, para dirimir una discu-

<sup>15</sup> Que las discusiones finales entre escuelas filosóficas, acerca de tópicos fundamentales y de principio, no pueden resolverse por lógica analítica, y a veces tampoco por lógica dialéctica o tópica, sino por una especie de retórica argumentativa o argumentación retórica, es la tesis de Henry Johnstone, Jr., *Validity and Rhetoric in Philosophical Argument. An Outlook in Transition*, University Park, Pa.: The Dialogue Press, 1978.

sión, basta con que uno se siente frente a otro, teniendo a alguien por juez, y le diga: “*Calculemus!*”

Más bien, en la discusión filosófica encontramos que un buen número de escuelas rivales, aun cuando compartan la misma lógica o supuestos metodológicos, no comparten supuestos ontológicos substanciales. Y entonces no basta con declarar simplemente por decreto dogmático que los rivales están equivocados, o que son confusos, pues prácticamente cualquier exposición de cualquier cosa —si no se ve con cierto esfuerzo o con lo que Putnam y Davidson llaman “principio de caridad”— resulta obscura y confusa (sin que haya manera de mostrar lo contrario). Sin embargo, tenemos que preguntarnos: ¿hasta dónde se le puede pedir esfuerzo de adecuación a ambas partes en la discusión? ¿Cómo hacer una traducción al sistema del otro y cómo saber si ha sido suficiente dicha traducción?

Mucho más arduo se ve el asunto al tratarse de la argumentación probativa, pues no siempre se comparten las premisas. Cuando no están de acuerdo ambas partes en las premisas, no se puede proceder —en lógica dialógica— a demostración ni prueba alguna. Y entonces hay que detenerse a hacer plausibles y aceptables para el otro las premisas mismas. Y entonces uno se percata de que no es tan sencillo probar o disprobar algo. Especialmente en la polémica entre escuelas filosóficas que ventilan sus bases metafísicas.

Todo ello no es para hundirnos en una suerte de escepticismo o de relativismo, sino para estimularnos a examinar acuciosamente las condiciones en que ha de darse una discusión filosófica de principios —como la que se da entre escuelas distintas— que sea aleccionante, útil y fructífera.