

EL PARADIGMA DE «EL SER» EN LA ONTOLOGÍA Y EN LA METAFÍSICA

OBDULIO BANDA MARROQUÍN
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

RESUMEN: La estructura lingüística «el ser» que maneja la filosofía como un supuesto sustantivo, deriva de formas verbales arcaicas y polisémicas, lo cual determina la vacuidad semántica del supuesto sustantivo «el ser». Éste no es sustantivo, ni concepto, ni principio: es un *flatus vocis*. La ontología y la metafísica, a fin de subsanar los vacíos conceptuales de sus respectivos sistemas, se han visto obligadas a hipostasiar u ontologizar lo que es una simple estructura verbal asignificativa: «el ser».

PALABRAS CLAVES: el ser; ἔνν; ontología; metafísica; εἶναι

The paradigm of «Being» in Ontology and Metaphysics

ABSTRACT: The linguistic structure «being», which philosophy handles as an alleged noun, derives from archaic and polysemous verbal forms, which determines the semantic emptiness of the alleged noun «being». This is neither a noun nor a concept, nor a principle: it is a *flatus vocis*. Ontology and metaphysics, in order to fill the conceptual gaps in their respective systems, have been forced to hypostatise or ontologise what is a simple verbal structure: «being».

KEY WORDS: «Being»; ἔνν; Ontology; Metaphysics; εἶναι

INTRODUCCIÓN

La ontología, etimológicamente, literalmente, es «tratado del ente». Sin embargo, se la entiende como teoría de la naturaleza del ser, dado que se ocuparía del ser en general

Existe una inveterada creencia de que la ontología es la teoría del ser. Igualmente la metafísica especulativa¹, se rige aún por lo que yo denomino «el paradigma del ser». Desde la Antigüedad, siempre la reflexión filosófica se ocupó de lo trascendente para explicar lo dado; en algunos casos, los pensadores lo nominaron con el nombre de «el ser» y lo designaron como el objeto de estudio de su perspectiva holística e integradora.

Jean Paul Sartre escribió: «(...) la ontología será la descripción del fenómeno de ser tal como se manifiesta es decir sin intermediario». (1966, p. 15).

Martín Heidegger escribe: «Ahora afirmamos meramente que el ser es el verdadero y el único tema de la filosofía. Esto quiere decir, negativamente, que la filosofía no es ciencia del ente, sino del ser, o, como suena la expresión griega, ontología» (Heidegger, 2000, p. 36).

¹ La «especulación», la tomo en el sentido de reflexión que no se fundamenta en principios teóricos plausibles, o que contradice a la lógica y a la sintaxis, o que se basa en supuestos o hipótesis inescrutables.

Por su parte, Alain Badiou expresa: «Mi tesis en cuanto a la posibilidad de un pensamiento del ser en tanto ser (...), es que tal posibilidad se despliega y realiza en las matemáticas mismas, y esto porque, en última instancia, la "presentación" del ser es lo múltiple en tanto tal (...)» (1998, pp. 4 s). Mario Bunge reconoce: «La ontología (...) se ocupa nada menos que del ser y su devenir (...)» (2007, p. 26).

Álvaro Rodríguez asume la pregunta heideggeriana por el ser, y habiéndole descubierto una falencia, le plantea una añadidura: se expresa así: «Creemos pues, que es necesario repetir la pregunta por el ser (...)» (2019, p. 52).

Me pregunto entonces, ¿existe algún fundamento racional en la inclusión de «el ser» como concepto clave fundamental y válido en las teorías ontológicas y metafísicas? En el presente trabajo me avoco a responder a dicho interrogante. Eludo por razones de espacio el tener que analizar todos los planteamientos ontológicos y metafísicos contemporáneos que han incluido «el ser».

1. LA FUNCIÓN DEL VOCABLO «SER»

Si nos preguntamos cuál es el ser de los entes, esto es, si se nos pide señalar, identificar, al ser de los entes, para hacerlo tenemos que saber previamente qué debe entenderse por el significado de la expresión «el ser de los entes» (es como si me pidieran que entre varias personas señalara cuál de ellas es argentino: antes deberé saber qué se entiende por el concepto «argentino»: haber nacido en territorio argentino, haber adquirido la nacionalidad argentina, residir en territorio argentino... De tal manera, para identificar algo, debo de saber antes cuál es el contenido semántico del nombre de ese algo que se me pide identificar. Sentado esto, la pregunta por *cuál* es el ser de los entes, ha de sustentarse en un supuesto: qué es lo que *debemos* entender por «el ser».

En las lenguas indoeuropeas modernas, en todas las lenguas románicas, el fonema «ser» procede del latín *esse* (ser) y de *sedere* (estar sentado); *ser*, procede del latín tardío y vulgar: *essere*; este a su vez, es una regularización del verbo latino *esse*, contracción arcaica de *esese*. *Esse* es un verbo indoeuropeo que en su acepción más arcaica, significaba «existir», «haber»: *vita est in Terra*, significa «existe vida en la Tierra», o «hay vida en la Tierra». Posteriormente fue adquiriendo este verbo, una función copulativa. A su vez, «*ser*», tanto en latín como en sánscrito, en griego y gótico, proceden de un verbo indoeuropeo: ésm.

En cuanto al *sedere*, paulatinamente fue modificando su semántica: de «estar sentado», pasó a significar «estar», y después, «ser»: *sedere* > *se(d)ere* > *seer* > ser. Fue entonces que el clásico *esse* fue sustituido por el *sedere* y *essere* del latín vulgar. El infinitivo «ser» en español, no procede de *esse*, sino de *sedere*.

El verbo *sum* a su vez, procede de una raíz indoeuropea *es-* cuyo significado es «ser», «existir»: se presenta como *es-*: por ejemplo, *es-t*: «él es»; *es-tis*: «vosotros sois». También se presenta como *s-* («ser», «existir»): *s-um*: «yo soy»; *s-umus*: «somos». La otra raíz es, la indoeuropea *bheu-* («ser», «existir», «crecer»). Esta voz, evolucionó en el latín y devino en el fonema *fu-* («fui», «yo fui»).

Es importante destacar que en las lenguas indoeuropeas, tanto el *sedere* como el *esse*, aludían al existir: las formas procedentes de *sedere*, llevaban una idea de «existir en un determinado lugar». Las formas procedentes del *esse*, eran más abstractas, pues el existir no conllevaba necesariamente una determinación espacial.

En cuanto al uso que le daba al vocablo «ser», el pensamiento griego: en el dialecto ático, tenía las acepciones de «ser», y de «existir». Por ejemplo, ὄλωλεν οὐδ' ἐστὶ Τροία significa «Troya ha perecido, ya no existe». También tenía la acepción de «estar»; por ejemplo: ὁ στρατός ἄθυμοι ἦσαν: «el ejército estaba desanimado». Además, la acepción «tener lugar»: ὡς ἔγνω τὴν ἐσβολὴν ἐσομένη: «cuando reconoció que iba a ocurrir la invasión». Además, significa «formar parte»: ἐγὼ ἑβδομός ἐμι: «soy el séptimo». También el participio presente: τὸ ὄν: «lo que es», «la realidad», «el ser».

Adviértase que en el uso coloquial que siempre ha recibido el fonema «ser», bien sea en griego, en sánscrito o en latín, se le ha usado tan sólo en sus formas verbal —en sus diversas flexiones— o adverbial. En estas lenguas muertas, el uso coloquial nunca lo ha tomado como sustantivo. El uso de este fonema como sustantivo, siempre fue de carácter académico.

En el sánscrito védico, no obstante existir el vocablo «*asunya*», cuyo significado es «existencia», se empleaba la palabra «*Sat*», cuyo significado es «el Ser» (como principio espiritual o *Brahma*); pero también significa «la existencia». Recurramos al *Rig Veda*: su himno 164, donde dice: «donde descansan todos estos mundos del ser» (Himno 164: 2). Luego, en el numeral 42 del mismo himno, se lee: «(...) las cuatro regiones del mundo tienen su ser». Puesto que los himnos son alabanzas que traducen el sentimiento religioso, el «Ser» mencionado es una deidad: el *Ser* es una de las energías que comanda el supremo Maestro, *Surya-Savitri*, el Divino Sol de la Verdad (Kashyap, 2012, p. 45): el *ser* es una entidad con sustantividad óptica: aquí no se halla el «ser» de la ontología occidental. En el misterio de la creación, se lee: «Los Sabios buceando con sabiduría en sus corazones descubrieron el vínculo que hay entre el Ser y el No-Ser». (Rul-lán, p. 59). En el Bhagavad Gita Canto del Señor se lee: «Quien, reconociendo la unidad universal del Ser, ve con imparcialidad la misma esencia en todos los seres» (p. 52). «Sólo Tú te conoces a Ti mismo: Sólo Tú Espíritu conoce su propia gloria. Tú eres la fuente del Ser que mora en todos los seres, Dios de dioses (...)» (op. cit., p. 70).

La deidad del místico o teólogo no es una acción, sino un principio con sustantividad: un sujeto; pero además, un sujeto universal, y al cual tiene que nominar. No basta con llamarla *Brahma*, *Krishna* o *Jehová*: ha de entenderse como un principio que además de sujeto, ha de ser aplicable a toda la realidad entitativa, a lo que no es y a la ausencia. Entonces, el místico o el teólogo, no hallando en su bagaje un fonema tan holístico, se ve obligado a convertir al verbo en sujeto: inventa un neologismo: «el ser».

En lo que respecta al plano filosófico: adviértase que en la Antigua Grecia, en el siglo VI antes de nuestra era, dominaba el dialecto ático. En dicho dialecto aparecen algunas veces las flexiones del εἶμι en forma intransitiva. Por ejemplo, τὸ κατὰ τοῦτον εἶναι («en lo que le concierne»); y aun denotando existencia: τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα («lo que es y lo que será»). Empero, ni estas flexiones, ni su matriz, aparecen, en el habla coloquial, sustantivadas. Fue el filósofo Parménides quien empleó la sustantivación de las formas verbales del εἶμι; es cierto que emplea las flexiones del εἶμι en su forma verbal; por ejemplo, leemos en su Poema εἶναι τε καὶ οὐχί («ser y no ser»). Sin embargo, conocida es la frase escrita en su poema: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι: el sustantivo ἐὼν es una innovación.

¿Qué es lo que lo obligó a Parménides a sustantivar —en su Poema— el verbo εἶμι? Respondo: Heráclito escribió: συλλάμνες, συμπερόμενον διαφερόμενον: «las cosas

(...) son (...) idéntico y no idéntico (...)» (Fr. 10 [Aristóteles], de mundo 5, 396 b 20. Kirk y Raven, 1981, p. 271). Vista la cláusula en su sentido literal, es contradictoria: si algo es idéntico y a la vez no idéntico, significa que lo idéntico no es idéntico. Parménides, para hacer evidente y elocuente la contradicción de Heráclito, necesitaba introducir en el planteamiento de éste, algún sustantivo que como sujeto, guardara contraste con la cópula negadora (οὐκ ἔστιν). Entonces, para hacer evidente la contradictoriedad de Heráclito, había que reemplazar el sujeto «lo idéntico», por alguna estructura lingüística que contrastara con el οὐκ ἔστιν: el ἐὼν, dado que ambos pertenecen a la misma familia morfológica. Así, el eleata lo presenta el discurso de su contendor como que «el ser no es»: ἐὼν οὐκ ἔστιν. Es así como introdujo en el argot esta sustantivación: al ἐὼν no lo descubrió: lo creó.

En consecuencia: por la vía de la fe y por la vía del razonamiento especulativo, el ser no es nada tético descubierto por la conciencia: es una creación de ésta.

2. LA EXISTENCIA EN LA SEMÁNTICA DEL εἶμί

En el dialecto ático antiguo, aquél de los tiempos de las cosmogonías no-órficas, el verbo εἶμί y sus derivados eran tan polisémicos, que incluían la acepción de «existir»: el tiempo pasado de εἶμί se representaba por el vocablo ἦν, el cual tenía una connotación existencial; por ejemplo, Χάος ἦν: «existía el Caos» (Kirk y Raven, 1981, p. 69). Esa peculiaridad, aún existente en el dialecto ático antiguo, esa polisemia extremada de una matriz lingüística para abarcar a la existencia, revela un primitivismo de los recursos lingüísticos de aquellos tiempos.

En el dialecto griego ático antiguo: su primitivismo llevaba al hablante a usar indistintamente εἶμί —y sus derivados— para referirse, tanto al ser predicamental como al ser existencial. Por ejemplo, ἦν podía emplearse tanto para expresar «existía el caos», como para expresar «el caos era inengendrado». El εἶναι podía ser empleado tanto dentro de la expresión «ser el más valiente», como dentro de esta otra expresión: «no ser», cuya traducción es «no existir». Aristóteles empleaba la fórmula τὸ τί ἦν εἶναι cuya traducción según García Marqués es: «¿qué es ser para este singular?» (2016/2017, p. 74).

El hablante griego, ante su necesidad comunicativa, utilizaba la acepción existencial del polisémico εἶμί: τὰ τ' ἐόντα («lo que es»), ἦν («era»), ἔστι («existe»), ἐσόμενα («sería»). Esto era normal y válido, pues no existían palabras especiales para denotar la existencia ni el existir. Así, el verbo εἶμί era utilizado en una forma transitiva o intransitiva según el contexto gramatical. El concepto «existencia» surgido posteriormente, en su sentido original procedía del constructo ex-sistere que significa «estar afuera de..., emerger, aparecer».

3. LA INTRANSITIVACIÓN Y SUSTANTIVACIÓN DEL εἶμί

¿De dónde viene en las lenguas indoeuropeas esta tendencia a sustantivar el verbo «ser» y hacerlo con ello, intransitivo? En los lenguajes primitivos no siempre existían las palabras «existir» y «existencia». Esto motivó a que se le diera al verbo «ser» una pluralidad de acepciones, incluida la de «existir». Es así que en el

sánscrito védico, no obstante existir el vocablo «*asunya*», cuyo significado es «existencia», se empleaba la palabra «*Sat*», cuyo significado es «el Ser» (como principio espiritual o *Brahma*); pero también significa «la existencia».

Recurramos al griego antiguo:

Ya en la *Iliada* homérica, si excluimos la acepción de «existir», todos los demás significados derivados de εἰμί, aun al final del verso, tienen un carácter transitivo: son enlaces que nos conducen hacia algún complemento, y además, dichos enlaces carecen de un significado propio y sustantivo; por ejemplo, la acepción predicamental. En griego, este complemento puede preceder o suceder al verbo «ser», pero es infaltable.

Aun en el modo indicativo, se aprecia esa transitividad del verbo griego: ἐγώ εἰμι Κύριος ὁ Θεός σου: «yo soy el Señor tu Dios». Asimismo, es el pasado de εἰμί en su acepción de «estar»: ὁ στρατός ἄθυμοι ἦσαν: «el ejército estaba desanimado». Otra acepción del εἰμί es «ser», «formar parte»: ἐγὼ ἕβδομός εἰμι: «soy el séptimo». Asimismo, en su acepción de «haber», «existir en un lugar»: ἦσαν καὶ ἰδιῶταί τινες: «había allí también algunos particulares».

Ninguna de las modalidades del εἰμί, que no se encuentran en un contexto existencial, y que no son el participio presente, es válidamente *intransitable*: son formas transitivas e insustantivables. (ἔστιν, εἶναι). Uno de los sentidos de este verbo es, el ser un simple término de enlace, y por lo tanto, es *intransitable*. El metafísico de la Antigüedad, al hacerlo intransitivo en un sentido no-existencial, cometió una aberración favorecida por la polisemia del εἰμί. Lo pone en evidencia Parménides en su poema: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι. Parménides realiza tres operaciones:

1) la pretendida sustantivación del verbo εἰμί mediante la introducción de un neologismo, antes inexistente en el dialecto ático: el ἐὼν («el ser»). Cuando el εἰμί no significa «existir», carece de significado propio, pues éste es un término de enlace lógico-gramatical: es un término de tránsito, asignificativo, que nos conduce hacia algún complemento gramatical. Si sustantivamos el εἰμί y además, lo extraemos de su contexto verbal, lo que hacemos es sacar de su contexto a un enlace gramatical o lógico-gramatical, asignificativo, que tiene sentido únicamente dentro de dicho contexto. Al introducir el aludido sustantivo, se le saca al fonema de su contexto, y en esa condición, pierde todo el contenido semántico que tenía dentro de dicho contexto: el el ἐὼν no es más que un *flatus vocis*.

Pero además, Parménides sustantiva e *intransitiva* del εἶναι, cuando en su poema expresa el οὐκ εἶναι. En las Fábulas de Esopo así como en los escritos de Heráclito de Éfeso, ambos contemporáneos de Parménides, aparece el εἶναι, pero no está *intransitivado* ni menos sustantivado, sino que es un término de enlace sintáctico.

Ahora bien: el valor polisémico que tenía el εἰμί del dialecto ático antiguo, la ambigüedad de su uso, dio licencia para que en la fase del griego ático el pensamiento especulativo creara una entidad: ἐὼν: el pensamiento especulativo griego, aprovechándose de la flexibilidad ofrecida por la ambigüedad de la polisemia del εἰμί, se tomó la licencia de «*intransitivación*» empleada para la acepción existencial, y la utilizó para *sustantivar* el uso lógico predicativo del εἰμί: el τὸ ὄν; éste no es la existencia ni el existir: es «el ser»: a lo que en el lenguaje homérico era nada más que una función lógica ilativa del lenguaje coloquial, el pensar especulativo futuro

la hizo intransitiva y la sustantivó como τὸ ὄν: el pensar especulativo se aprovecha de la susodicha ambigüedad del εἶμι, para darle consistencia, sentido y validez a su *hipóstasis*².

2) La intransitivación de funciones verbales del εἶμι, y que en el dialecto ático —aun pudiendo estar al final de la frase— no eran transitivas: me refiero a la forma ἔμμεναι («es») y la forma εἶναι («sea»). Ambas expresiones se encuentran en la Iliada homérica, pero no están allí *intransitivadas*. No se puede *intransitivar* un mero enlace lógico (por ejemplo, en nuestro idioma, «el pero», «el en», «el sin», «el con», «el para»), a no ser que lo introduzcamos como un neologismo en el argot y nos encarguemos de atribuirle un contenido semántico artificial.

3) La incorporación del ἔμμεναι a la semántica del εἶμι. En la Iliada homérica, dicho fonema no tenía esta semántica; pero sí la hallamos en el Poema de Parménides: *χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδὸν ἔμμεναι*.

4. LA INTRANSITIVACIÓN Y LA SUSTANTIVACIÓN: EL ἔδὸν

En el lenguaje filosófico griego del siglo VI A. C., hallamos las flexiones del verbo εἶμι, hechas intransitivas: por ejemplo, *χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδὸν ἔμμεναι, ὄλωλεν οὐδ' ἐτ' ἔσσι Τροία*: «Troya ha perecido, ya no existe»; o bien, *τὸ κατὰ τοῦτον εἶναι*: «en lo que le concierne». Inclusive algunas, además de ser «intransitivadas», fueron sustantivadas: *μὴ εἶναι, ἔδὸν, ἔόντος*³. Pero dada la polisemia del εἶμι, si no se ve el contexto semántico, no se puede saber si el fonema contiene la acepción existencial o a alguna otra acepción del εἶμι. Es explicable, pues siendo el griego ático antiguo, un dialecto primitivo, carecía de un vocablo expreso para denotar la existencia. Es explicable entonces que el pensador, para expresar «x existe», no disponía de otro recurso que *intransitivar* alguna inflexión del εἶμι. El hablante de las lenguas indoeuropeas modernas, sí dispone de un vocablo especial para referirse al «existir», y no obstante, sigue *intransitivando* el «es» para denotar existencia; por ejemplo, «Dios *es*».

El pensamiento especulativo, heredero de aquella *intransitivación* del griego antiguo, sustantivó y *reificó* (le dio carácter de sustancia), a algo que era una simple función gramatical cual era el verbo εἶμι en sus acepciones no-existenciales. Así, el εἶμι fue usado como verbo, y también como sustantivo: *ἔδὸν* (Parménides, 2007, Fr. 4, verso 2).

Pero, no solamente deslegitima la susodicha sustantivación, el hecho de que el εἶμι no-existencial sea un simple enlace gramatical y transitivo, sino su polisemia y su condición verbal: la indefinición de cada flexión no sustantivada del εἶμι (por su sentido, sea existencial o predicamental), se salva gracias al contexto sintáctico en la que está incluida; pero no es el caso del ἔδὸν: este sustantivo no desempeña

² Denomino «hipóstasis» a la transformación falaz o subrepticia de una palabra o de un concepto, en una cosa o en un ente.

³ En la *Iliada* de Homero se encontraban las palabras ἔμμεναι, ἔδὸν y εἶμι, pero no en su significado de «ser». El εἶναι, también se encontraba, en sus diversas manifestaciones («ser», «es», «será»).

ninguna función intransitiva; en consecuencia, ningún contexto sintáctico puede salvarlo de su vacuidad semántica, heredada de la polisemia de su raíz morfológica. En las lenguas indoeuropeas actuales, es igual: si sustantivamos alguna de las flexiones del verbo «ser» «el es», lo hallamos absolutamente indefinido y asemántico, dada la polisemia de la matriz: el verbo «ser», y dado a que las flexiones de dicha matriz, representan exclusivamente funciones de enlace.

La polisemia y vaguedad semántica del $\epsilon\acute{o}\nu$ y del $\tau\acute{o}\ \delta\acute{o}\nu$ derivados del $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$, se complica con la acepción existencial del $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$; y esta vaguedad y vacuidad semántica también afecta a las formas $\xi\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ («es») y $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ («sea»). Adviértase la indefinición y la vacuidad de aquellas expresiones: se traducen por «el ser», «lo que es», pero no nos permiten saber cuándo tienen una connotación existencial y cuándo no la tienen. Como vemos, las dos últimas expresiones mencionadas resultan en el Poema de Parménides, hechas intransitivas. El $\epsilon\acute{o}\nu$, derivado del $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$, significa «ser», en su extrema vacuidad.

Por lo expuesto, el $\epsilon\acute{o}\nu$ no tuvo ningún sustento ontológico, y ni siquiera gramatical: revela la operación lingüística de sustantivar un simple enlace lógico-gramatical en modo infinitivo (« $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ »), y haciendo intransitivas sus formas transitivas. Se complica su falta de sustento porque el $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ incluye como una de sus acepciones el existir, mas el existir no es algún momento constitutivo del ente. Además, es el $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ un fonema polisémico; siendo polisémico, no podemos hallar un sustento ontológico para el $\epsilon\acute{o}\nu$: en cualquier verbo polisémico, el fruto de su sustantivación no puede ser no-polisémico. La polisemia impide darle al $\epsilon\acute{o}\nu$ parmenídico, tanto un significado estructural como un significado semántico. El $\epsilon\acute{o}\nu$ no tuvo sustento ontológico: es inaceptable que un concepto en una hipótesis —el $\epsilon\acute{o}\nu$ —, signifique a la vez «ser», «existir», «estar», «haber». En los planos gramatical, lingüístico o coloquial, tiene valor la polisemia de tal sustantivación (como «el tocar»), mas no en el plano ontológico⁴.

Peor aun: siendo en las lenguas modernas el verbo «ser», una simple función gramatical de enlace, el metafísico, al sustantivarlo, continuando con el arcaico rasero ático, le atribuye un status ontológico, extra-gramatical, como si se tratara de una entidad: *reifica* el verbo. Y ahí viene la confusión: el creador o implementador de la expresión «el ser», habla de «el ser» e incluye esta expresión en su teoría, sin saber de qué está hablando. O lo que es peor: necesitando un nombre para el principio metafísico que haya inventado, aprovecha de la adaptabilidad de la vacua formalidad de «el ser» para denominar su invento (tal el caso del Yo de Fichte o el «ser» hegeliano): es un proceso de *hipostatización*.

Ahora bien: si interpretamos al $\epsilon\acute{o}\nu$ ático exclusivamente como «el existir», asumimos una posición arbitraria, unilateral y sesgada, dada la polisemia del originario $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ ático y del «ser» actual; por otra parte, estamos reificando una palabra sustantiva. La razón es, que la existencia no es constitutiva del ente; y al no serlo, carece de sustantividad. Y por lo mismo, siendo la existencia una propiedad correlativa de la no-existencia, le son atribuibles al $\epsilon\acute{o}\nu$ tanto la una como la otra; optar

⁴ Hernández y Barcaldo declaran que el ser parmenideo es un ser lógico que termina siendo ontológico. No comparto esta interpretación. El llamado «ser lógico» (representado por una tautología verbal) no es más que la manifestación de una estructura gramatical compuesta por un término de enlace («es») y su matriz morfológica («ser») (HERNÁNDEZ Y BARCALDO, 2018, p. 331).

por tan sólo uno de ambos términos, es enfocar al *èòv* desde una posición sesgada: decir que el *èòv* es el existir, es atribuirle algo que no le es constitutivo y menos su propia identificación como entidad.

En conclusión: el pensamiento especulativo hizo, desde el siglo VI antes de nuestra era, mal uso del vocablo *èòv*. Al asignarle al *èòv* homérico el significado de «el ser», lo aisló de su contexto gramatical y lo utilizó como membrete verbal para expresar una supuesta entidad metafísica: «el ser». La metafísica posterior, se vale de un término de enlace gramatical —el verbo «ser»—, lo *intransitiva*, lo sustantiva, lo saca de su contexto, y entonces, al hacerle perder su función, dicho enlace queda constituido en un vocablo vacío: *flatus vocis*. Pero supone que es la expresión verbal de una supuesta entidad, lo cual constituye una inaceptable reificación.

Siendo el *èòv* un mero *flatus vocis*, su vacuidad semántica y de sentido ha dado pie para que cada metafísico llene su vacuidad con el contenido que le sugiere su propio sistema⁵. Así por ejemplo, Parménides formula una trivial tautología: *èòv èμμεναι, èστι γὰρ εἶναι*; por lo tanto, es impensable que sea lo que no es: el ser del no-ser, resulta impensable e inadmisibles. De esta inadmisibilidad deduce las ya conocidas cualidades del *èòv*. El pensador eleata no reconocía con claridad la diferencia entre el ser predicamental y el ser existencial: cuando en su poema utiliza estos términos el *èòv, εἶναι, èμμεναι* en forma intransitiva, es decir, excluyente del contexto, no precisa en cuál de los sentidos los utiliza.

5. EL SER COMO DIMENSIÓN EXISTENCIAL

En esta parte aludo a la tesis de que el ser es la existencia del ente, y que dicha existencia es una dimensión del mismo. Aristóteles, expresaba la distinción entre el uso predicativo de «ser» y su uso existencial: es la distinción entre el «es» como tercer predicado y el «es» como segundo predicado (De Int., 10, 19b 19): eso es la diferencia entre el «es» predicado por accidente («Empédocles es filósofo»), y el «es» predicado por sí («Empédocles es») (De Int., II, 21 a 25. Abbagnano, op. cit., p. 1046).

Tomás de Aquino escribía: «Ser tiene dos sentidos, pues unas veces significa el acto de existir y otras la unión que halla el entendimiento entre los dos términos de una proposición cuando compara el predicado con el sujeto» (Suma teológica, I, q.3, a.4; cf. De ente, 1. Abbagnano, op. cit., p. 1046). El acto mencionado es el *esse* o *actus essendi*, porque es aquél principio —constitutivo de la substancia— que hace que la substancia ya formalizada exista. Según Tomás, una vez que la forma determina a la materia, se constituye la substancia con su *id quod est*, que es su forma que la actualiza. La substancia queda apta para recibir al *esse*. La forma se constituye en el receptor y el transmisor del *esse*. El *esse* es el *actus essendi*, pues la

⁵ La vacuidad semántica del *εἶναι* y sus derivados, sirvió para etiquetar las más caprichosas reificaciones inventadas. Miguel Candel, refiriéndose al *εἶναι* escribe: «el hecho de ser un elemento puramente gramatical, sin significado propio, pero crucial para la formación de enunciados con valor veritativo, lo hace excepcionalmente apto para expresar algo que ningún término significativo expresa en griego: la existencia o inexistencia de algo». Claro, no solamente la existencia. (CANDEL, 2016, p. 104).

hace existir a la substancia. No es cosa ni parte de una cosa, sino un co-principio de la substancia; dicho *esse* emana de Dios, el cual es acto puro (Tomás de Aquino, 1967, Libro 2, capítulos LII, LIII, LIV).

Veamos: si sustantivamos el verbo «ser», y decimos que «el ser» es la existencia del ente, estamos asumiendo que es algo sin lo cual el ente no puede existir. Pero, puesto que por hipótesis, el ente es tal por ejercer el ser, entonces, la existencia ha de estar comprometida en la *onticidad* del ente.

Sostengo no obstante, que ni la existencia ni la no-existencia son dimensiones constitutivas del «ente»: son cualidades suyas, pero no constitutivas sino referenciales, relativas: relativa cada cual a su opuesto, relativas en dos aspectos: relativas a un determinado contexto, y en el plano modal, como «efectividad» o «inefectividad», relativa cada cual a su respectiva posibilidad modal contraria.

Considero que la existencia es un concepto relativo: su consistencia depende de su negación, cual es la no-existencia. Por ejemplo: la existencia de esta orquídea: existe en la selva amazónica; pero esta existencia sólo se explica por su no-existencia en algún otro lugar o en algún otro tiempo, o aun su no-existencia como posibilidad: si todos los espacios y los instantes del tiempo estuvieran saturados de orquídeas, entonces no se daría la no-existencia de orquídeas, ni tendría sentido tal concepto. Ahora bien: sin la no-existencia de orquídeas, no tiene sentido la existencia de orquídeas.

A la inversa: la no-existencia es correlativa de la existencia: depende y está en función de la existencia. Por ejemplo: en un lugar muy oscuro no existe la luz: la no-existencia tiene sentido en la medida en que exista, haya existido o existirá algún lugar iluminado. Si todo el Universo fuera oscuro en el pasado y en el futuro, no tendría sentido que en este recinto «no exista» luz.

Adviértase que la no-existencia, no tiene una connotación de devenir; como «dejar de existir», «aniquilarse», «desaparecer»; no: la no-existencia es la ausencia de un determinado contexto (de espacio o de tiempo). Luego, la no-existencia no es una degradación o deterioro constitutivo del ente.

Pero aun la existencia y la no-existencia son correlativas y mutuamente condicionadas desde el punto de vista modal: si esta orquídea existe, es porque está abierta la posibilidad de que deje de existir aquí y ahora. La existencia o la no-existencia de esta orquídea están en el modo de la «efectividad» o la «inefectividad» correspondientes. Pero ambas son inexplicables sin su opuesto común, cual es la respectiva posibilidad («es posible que no exista», o «es posible que exista», respectivamente). En una farmacia no existe el fármaco que buscamos; su no-existencia tiene sentido, solamente porque es posible su existencia —en otro tiempo o en otro lugar—. O bien, sí existe el fármaco buscado: su existencia tiene sentido solamente porque es posible que no exista en otro tiempo o en otro lugar. Si el fármaco saturara el tiempo y el espacio, no sería posible en ese momento su no-existencia, y al no ser posible su no-existencia, la existencia del fármaco no tendría sentido, dado que no le agregaría nada a su constitución óptica.

Y esto, aun tratándose de entes ideales; por ejemplo, un exágono. Supongamos que toda mente racional sufra una amnesia: no existiría el exágono. Pero su no-existencia no implicaría una deformación constitutiva, toda vez que es posible que la misma mente racional u otras mentes lo tengan como su *objectum*.

La no-existencia, no tiene un carácter absoluto: si algo no existe, es con relación a su existencia, bien sea en el mismo escenario como una posibilidad, o en otros escenarios.

De tal manera, la relativización de la existencia tiene un status comparativo. No obstante, no es de carácter subjetivo: no es el caso que un ente exista para un sujeto cognoscente situado en un punto de coordenadas espacio-temporales, y a la vez no exista para otro sujeto cognoscente situado en otro punto de las coordenadas espacio-temporales (este objeto sobre mi mesa existiría para mí, mas no para alguien ubicado en otro lugar que no sabe de su existencia)⁶; no: la relatividad de la existencia es objetiva y de carácter modal: lo que se pone en juego es, las categorías modales de la efectividad, la ineffectividad y la posibilidad. Por ejemplo: si esta célula existe, su existencia es la negación de la posible situación concomitante de que no exista; si ninguna célula existe, la no-existencia representa la negación de la posible situación concomitante en la que exista alguna célula. Por lo tanto: la existencia del ente, se reduce a la condición de la efectividad o la ineffectividad contra la respectiva posibilidad concomitante contraria.

Entonces: la existencia, siendo una propiedad del ente, no es constitutiva como lo es por ejemplo su necesidad, su posibilidad, o su espacialidad: es una propiedad referencial del mismo: su «esencia» se agota en la referencia a su opuesto, así como la «esencia» del norte se agota en su referencia al sur —sin el sur no hay norte—. Para esta colina, el estar al norte de la ciudad, es una propiedad suya, pero no le es una dimensión constitutiva.

De tal manera: así como para un objeto «le da igual» estar a la izquierda de un cuadro o a la derecha del mismo, porque su ubicación no compromete su constitución óptica, así, para dicho objeto «le da lo mismo» existir aquí y ahora o no existir aquí y ahora, pues ambas categorías no comprometen su constitución óptica.

Por lo expuesto, es inaceptable la tesis de que el ser es la existencia del ente, y que dicha existencia es una dimensión del mismo⁷.

Alguien me podría replicar: la existencia sí es constitutiva, porque es la presencia de algo: que algo existe, significa que algo está presente. Respondo: un diamante en el interior de un lejano planeta, no está *presente* ante nadie; entonces, ¿no existe? Estar presente ante una subjetividad o unas subjetividades, o no estarlo, está condicionado a la subjetividad; pues si no hay subjetividad al frente, no tiene «presencia» la entidad.

Miguel Candel, dice que el existir «alude al hecho de ser efectivamente algo» (2016, p. 105). Discrepo del citado planteamiento. Al «efectivamente», no le podemos reconocer un significado modal, porque estaríamos entonces excluyendo del existir, a la posibilidad, a la necesidad y la contingencia. Lo que sí me parece que expresa el «efectivamente» de la frase es, «de veras», «es verdad»; pero entonces

⁶ Aristóteles, al ocuparse de la estructura del ente, daba por supuesta la existencia; pero la concebía como «el estar ahí delante de hecho»: se refiere al ente en tanto que ahí delante: esto en tanto que visto, oído, descubierto (ROJAS JIMÉNEZ, 2017, p. 205): es una inaceptable subjetivación de la existencia.

⁷ Immanuel Kant, partiendo desde otra perspectiva, diferente a la mía, cual es la diferencia entre posibilidad y realidad, llega a una conclusión coincidente con la mía, al negar que la existencia sea momento del «contenido» de un ente. Dice que lo real no contiene más que lo posible (el «concepto»). Lo que le faltó a este autor es, relativizar la existencia al espacio y al tiempo.

resultamos vinculando al existir con los valores veritativos, los cuales son de un status gnoseológico, en el cual está comprometida la subjetividad. Si aceptamos esto, estamos asumiendo una posición subjetivista de la existencia, que subordina la sustantividad del ente a la conciencia humana.

Se me podría replicar: estar presente no significa estar presente ante un sujeto cognoscente, ni aun ante una conciencia: estar presente significa «estar ahí»; el Coloso de Rodas no está ahí, y por lo tanto, no existe. Respondo: claro que no está ahí; pero no existe, no porque no esté presente: no existe porque en algún punto del tiempo o del espacio, o en nuestra conciencia, existió o existirá. Dulcinea tampoco está físicamente presente, y no existe; pero su no-existencia sólo tiene sentido porque existe en nuestra imaginación. Estas caracterizaciones no comprometen la constitución óptica del ente. Esto significa que la existencia, siendo objetiva, le es relativa y ocasional al ente: no le es óptica: decir que tal ente existe, es como decir que tal ente está «al norte de...» La existencia es referencial y no-constitutiva del ente.

Por las reflexiones precedentes, está claro que es inaceptable la posición de Nicolai Hartmann, quien escribe: «En todo ente hay un momento de "ser ahí". Por éste hay que entender el nudo "que algo es". Este nudo "que", es la existencia (1965, p.106): inaceptable, porque la existencia no es constitutiva en el ente»⁸. Coincide con mi tesis, Newman, quien expresa: «(...) el ser no puede ser tratado al modo en que sí son tratados otros predicados cualesquiera. El ser no es una perfección (...). Desde el punto de vista del concepto de la cosa, ella no se ve aumentada» (1995, p. 125).

Igualmente, discrepo de la posición kantiana; es conocido su argumento de los táleros. Nos dice:

«ser» no es un predicado real (...) no es más que la cópula de un juicio (...). La partícula «es» no es un predicado más, sino aquello que *relaciona* sujeto y predicado. Si tomo el sujeto («Dios») con todos sus predicados (...) y digo «Dios es» (...), no añado nada nuevo al concepto de Dios (...)» (Kant, 2009, p. 369).

Luego de decir que el ser es la cópula de un juicio, pasa a confundirlo con la *existencia* (de Dios). La que es ajena a las determinaciones entitativas es la existencia, no «el ser».

6. EL SER COMO FUNDAMENTO

I- Martín Heidegger (y también Nicolai Hartmann)⁹ diferencia entre el ente y «el ser». Denuncia el olvido del ser, opta por avocarse al ser, y declara que el ser no es principio ni ente. Escribe: «(...) aquello que determina a los entes en cuanto entes (...): El ser de los entes no "es" él mismo un ente» (1962, p. 15).

⁸ Según Xavier Zubiri, lo que hay es, cosa existente; sus notas constituyen su sustantividad; en ellas, no hay nada que sea existencia. (GARCÍA MARTÍNEZ, 2015, p. 170)

⁹ Escribe Hartmann: «El ser y el ente se distinguen exactamente como la verdad y lo verdadero (...). Hay muchas cosas que son verdaderas, pero el "ser verdadero" mismo de estas cosas es uno y el mismo» (HARTMANN, 1965, p. 47).

Ahora bien: *Seiendes* (participio presente de *Sein*) es el que ejerce el ser. Pues bien: no podemos negar que «el ser» propuesto *es*: puesto que lo mencionamos, tiene que ser algo; caso contrario, no hablaríamos de él; y si «el ser» *es* algo, hemos de aceptar su condición de ente participante de otro «ser». A su vez, este otro «ser» sería ente participante de otro «ser» que a su vez sería ente participante... Así avanzaríamos *ad infinitum*.

II– Martín Heidegger certifica la conocida comprensión preontológica del ser, «sin que podamos fijar en conceptos lo que el “es” significa» (1962, p. 15) —también se adhiere a esta posición J. Paul Sartre (1966, p. 32)—. Respondo:

a– Si el agua la encuentro potable, mi «comprensión del ser» sólo puedo intentar ejercerla sobre una cláusula: «esta agua es potable». Luego, tengo que aislar del contexto sintáctico el término de enlace «es» y tratar de intuir su sentido. Pero dicho término fuera de su contexto, no hace referencia a ningún componente entitativo. Luego, la única «precomprensión» que puedo alcanzar es, la de estar ante una vacía función de enlace: mi «precomprensión» no trasciende de la función de enlace: se agota en ésta. Entonces, no es precomprensión.

b– En el supuesto negado de que se efectúe la precomprensión: para calificar un estado intelectual como la «comprensión preontológica» de «x», antes he de haber identificado esa «x»: sólo así tendría sustento mi afirmación (bien pudiera tratarse de que la tal precomprensión es de «y» o de «z»). ¿Con qué fundamento nos asegura el autor, que la citada comprensión preontológica lo es del ser? Si experimento apego por una mujer y no puedo fijar en conceptos lo que es el amor, eso no es fundamento para afirmar de que siento amor: podría ser erotismo, empatía, piedad. En la llamada «comprensión preontológica» de Heidegger, lo que realmente el sujeto tiene ante sí, es el fonema «ser» (o alguna de sus formas); pero siendo un fonema asemántico, caso de que el sujeto creyera previsualizar X, cómo puede asegurar de que X es el ser: podría ser el espíritu, la materia, la existencia... Lo que la conciencia experimenta no es una precomprensión como cree Heidegger, sino una estupefacción ante el vacío. Heidegger se apresura a identificar lo “pre-comprendido» como algún referente ontológico y objetivo del fonema: «el ser»; mas no es así: lo que la conciencia experimenta es, un estado de estupefacción ante la vacuidad de sentido¹⁰.

III– Martín Heidegger expresa: «(...) ¿qué significa esto, “lo ente”? ¿qué significa, sino: aquello que es?» (1966-A, p. 107). En la misma página, dice que «lo ente» significa aquello que es (ibid.). He de entender que con «lo ente», se refiere al ente individual, caracterizado porque *es*. Otra cosa muy diferente es «lo ente en cuanto tal», expresión que alude a «el ser»; se corresponde con «lo ente», como lo general con lo individual. Este «lo ente en cuanto tal» o «el Ser», es el fundamento de lo ente. Por eso escribe: «El asunto del pensar es lo ente en cuanto tal, esto es, el Ser. Este se muestra en el modo esencial del fundamento» (op. cit., p. 105).

Ahora bien: lo que define a cada «lo ente» es, que *es*: lo ente significa «aquello que es» (op. cit., p. 107). Diferente es «lo ente en cuanto tal», pues esto es lo general, compartido por todos los entes individuales: representa algo que prescinde de las

¹⁰ Hernández y Baracaldo sostienen que el hombre guarda una cercanía con el ser, y que por eso es que la pregunta por el ser le es natural (HERNÁNDEZ Y BARACALDO, 2018, p. 327). Considero que la cercanía no es con el ser, sino con una estructura fonémica asignificativa.

características propias de cada ente individual. Es causado por «lo ente», pero lo fundamenta.

Martín Heidegger plantea la conocida pregunta fundamental de la metafísica, y según él, interroga por el fundamento del ente: el fundamento mediante el cual el ente *es* y es lo que *es* y no más bien la nada. Precisa que esta pregunta interroga por el ser; interroga al ente en referencia a su ser. (Heidegger, 1959, p. 70). Aun más, el ser interpela al hombre, lo llama y éste co-rresponde a su interpelación (Santisteban, 2007, p. 15). Posteriormente, dice que el asunto del pensar es, lo ente en cuanto tal, vale decir, el ser:

Éste se muestra en el modo esencial de fundamento (...), el Ser en cuanto fundamento, es entonces pensado fundamentalmente sólo cuando el fundamento es representado como primer fundamento *πρώτη ἀρχή*. El asunto originario del pensar se presenta como la cosa primera [Ur-Sache], como la *causa prima*, que corresponde al regreso fundamentador a la *última ratio*, la cuenta última. El Ser de lo ente es representado fundamentalmente, en el sentido de fundamento, sólo como *causa sui*. Con ello es nombrado el concepto metafísico de Dios. (Heidegger, 1966-A, p. 105).

El ser como fundamento es, aquello que funda lo que es. Mas adviértase que el ente, también fundamenta; escribe Martín Heidegger: «(...) no sólo el Ser como fundamento fundamenta a lo ente, sino que lo ente, por su lado y a su manera, fundamenta al ser; lo causa. Lo ente puede algo semejante, solo en tanto él "es" la plenitud del Ser (...)» (op. cit., p. 110). Más adelante escribe: «La constitución onto-teológica de la Metafísica surge del imperar de la diferencia que mantiene separados y uno hacia el otro, a Ser como fundamento y a ente como fundamentado-fundante (...)» (Heidegger, 1966-A, p. 112).

Aun más: ser y fundamento son «lo mismo», esto es, se copertenen; y a la vez, el ser es abismo: «Ser en cuanto fundante no tiene fundamento alguno, juega como el fondo-y-abismo de aquél juego que como sino nos pasa (...)» (Heidegger, 2003, p. 157). O sea que el ser es fundante sin fundamento.

El autor, en el curso de 1935 en Friburgo, refiriéndose a la pregunta fundamental de la metafísica, declaraba: «Preguntamos por qué es el ente como tal. Interrogamos por el fundamento mediante el cual el ente *es* y es lo que *es*, y no más bien la nada. En realidad, preguntamos por el ser. Pero ¿cómo? Preguntamos por el ser del ente. Interrogamos al ente con referencia a su ser» (Heidegger, 1959, p. 70).

Adviértase el formalismo de la susodicha preocupación por el fundamento. No nos dejemos engañar por la expresión «fundamento»: el autor cuando dice: «el fundamento mediante el cual el ente *es* y es lo que *es* y no más bien la nada», no se está preocupando por un fundamento de contenido: la razón principal, el cimiento, el principio, la razón de ser, el origen, el sentido o *τέλος* que dé sustento o explicación a los entes; no: le preocupa solamente la forma gramatical: busca un sustento que dé razón del «es» en los entes (1959, p. 70); esto es, le preocupa tan sólo aquello que hace que el ente *sea*; más claro: aquello que hace que el «participante» del ser, *sea*. Con toda razón, reflexiona: «Aunque en general interroguemos por el fundamento del ser del ente ¿cómo podríamos hallarlo, si no hemos concebido, entendido y captado el ser mismo de modo suficiente? (op. cit., p. 70). Peor aun: el fundamento según el autor, no es un ente; es algo que retrocede y se retira, se oculta: es algo como origen, algo que acontece: es el acontecer del ser» (Carrera, 2015, p. 5). Se

echa de ver la indebida ontologización de lo que es una simple función lingüística de enlace: el «es» del ente. Al pretender precisar en qué consiste este fundamento, no se puede, y nos quedamos con un simple constructo verbal asignificativo («el ser»). A un derivado lingüístico (*es*) se le fundamenta aplicándole un simple análisis morfológico. Pero si lo reificamos y luego le queremos aplicar como fundamento algo supuestamente objetivo y tético («el ser»), del que no podemos decir en qué consiste, «el ser» queda como un *flatus vocis*. Entonces no hay congruencia entre lo tético y lo verbal.

IV– Aun más: recordemos que el «es» del ente, el autor lo reconoce extensivo a la nada, pues ella «es»: al referirse a la fundamental pregunta metafísica, declara el autor: «Todo lo que no sea nada entra en ella y, finalmente, inclusive la nada misma. Por ejemplo, no hablamos de ésta porque sea algo, es decir, un ente, sino porque ella *es*» (Heidegger, 1959, p. 40). Inclusive, al igual que Hegel, lo identifica al concepto de «ser» —dada su vacuidad semántica— con el concepto de «nada» (no es la nada existencial).

Considero que «la nada» es una expresión vacía: es la resultante de la sustantivación de un adverbio; por lo tanto, dicha expresión carece de sentido. Ahora bien: ¿qué tienen en común los entes y la nada?: que *son*. Pero dicho «*son*» no es ontológico, sino una *intransitivación* de un término de enlace, y que en las lenguas indoeuropeas modernas, constituye una aberración lingüística. Por lo tanto, ese «*son*» no garantiza que la nada tenga sustantividad óntica. Luego, «la nada» como sustantivo, es un sinsentido; y ónticamente, es una hipóstasis; por lo tanto, la nada no puede ser puesta al mismo nivel que el ente.

V– Dada la interdependencia de los procesos en la realidad entitativa, cada entidad tiene más de un fundamento. Por ejemplo: una hipótesis ideada por el cientista: tiene como fundamento el cerebro del cientista, los principios teóricos que le dan plausibilidad, y el referente entitativo: en los tres, se sustenta la hipótesis..

Ahora bien: para declarar que algo es *el* fundamento, tenemos la responsabilidad de plantear cuáles son los requisitos que debe reunir ese fundamento. Sólo así podremos comparar nuestra propuesta con otros candidatos a constituirse como *el* fundamento de todos los entes. Sobre la base de esta comparación, tendríamos razones plausibles para descartar a algunos candidatos y elegir a uno o algunos.

Es el caso que con «los entes en tanto que entes», postulado como «el fundamento», no enunciamos a qué requisitos responde: por qué él y no otros candidatos, habría de ser el genuino fundamento de los entes: ¿por qué no por ejemplo, algún principio o ente: la materia, el designio, el origen, el sentido, la constitución de los entes, la energía, el *τέλος*, una deidad, una palabra, la substancia, la voluntad de poderío, la Idea...? Si no hay las bases para el concurso, cualquier postulante para ser el fundamento de los entes podría lograrlo.

Del «ser» planteado como «el fundamento», lo único que sabemos es, que es lo común de los entes, que no es un ente, que lo interpela al hombre (Santisteban, 2007, p. 15) y se co-pertenece con él (Heidegger, 1966-B, pp. 87, 88, 92); el ser se nos *pres-encia* (op. cit, p.88). Mas ignoramos por qué es que algo que no reúna estos rasgos, no puede ser «el fundamento». Nos asalta pues la duda: ¿por qué tan sólo «el ser»? ¿por qué no alguna entidad o principio de menor extensión pero de mayor vitalidad como la energía, por ejemplo? Entonces, plantear el ser como *el*

fundamento único de «lo ente», resulta ser un planteamiento sesgado y unilateral y por lo tanto, racionalmente infundado.

VI- Heidegger, en su curso dictado en Friburgo, en el verano de 1955/56, declaraba: «todo lo que de alguna manera *es* tiene necesariamente un fundamento» (2003, p. 34). Ahora bien: fundamento es el sustento de algo. Admito que, por ejemplo, en la estratificación categorial del mundo real, la devoción de una religiosa tenga su fundamento —lejano por cierto— en el espacio, la unidad, la pluralidad, que son categorías o modos categoriales del estrato físico: tanto la devoción como los susodichos modos categoriales, son entidades substantes: tienen consistencia y sustantividad óptica; el sustento tiene que ser una entidad sustante.

El ente en cuanto ente, se reduce a que el ente *es*; no obstante, el ser no es ni más ni menos que la matriz morfológica de un término de enlace en el constructo lingüístico; como término sincategoremático, se apoya en los términos categoremáticos de la estructura gramatical, que a su vez se sustentan en sus respectivos referentes: sin ellos, no tiene sentido; entonces, no puede ser fundamento de aquél término categoremático en el cual se apoya. Igualmente, siendo «el ser» un recurso expresivo del idioma, no puede ser fundamento de entes que le sirven de sustento óptico. Más aun: un mero constructo lingüístico asignificativo y sin referente —«el ser»—, no puede ser el fundamento de una entidad consistente y sustante.

VII- Está claro que todo fundamento debe ser algo; caso contrario, no puede ejercer la función de fundamentar. Es el caso que «el ser» no es más que una expresión que carece de referente objetivo, y por lo tanto, «el ser» no es algo objetivo. Es más: en el ideario de nuestro autor, él mismo no sabe en qué consiste el tal «fundamento». Sólo atina a decir que este fundamento que sustenta lo que es, no *es*; que tampoco es principio; que es algo que acontece, retrocede y se retira; que se oculta, y así se presenta como origen en el cual hallar el sentido del ente (Carrera, 2015, pp. 4 s).

Ahora bien: puesto que el autor desconoce la consistencia óptica del ser, no es posible identificarlo; luego, no es posible atribuirle ninguna función a aquello a lo que ni siquiera es posible identificarlo: si no sabe qué es ni cuál es, ¿cómo puede sustentar que ejerce la función de ser fundamento? ¿cómo puede identificar al agente que fundamenta si dice que no es un ente ni un principio, y desconoce su consistencia? Entonces, ¿cómo puede el autor sustentar que el ser, como fundamento es su propio origen, su propio acontecer?

En cuanto al «*es*» de lo ente, el autor no lo toma como lo que es: un término de enlace, sino como una dimensión constitutiva de «lo ente». En tal sentido, al asignarle «el ser» como su fundamento, pretende que lo constitutivo óptico, tenga un fundamento verbal, esto, es una posición subjetiva inaceptable.

VIII- Toda fundamentación auténtica, es unilateral: tiene que existir una relación unilateral de dependencia entre el fundamento y lo fundado. Sin los axiomas, pierde validez la teoría; sin las reglas de inferencia, pierde validez un razonamiento deductivo. ¿Existe esta dependencia unilateral entre el ser y el ente?: hemos precisado que «el ser» heideggeriano no es más que un *flatus vocis*: si desaparece este «fundamento», ello no le afectaría en absoluto a ningún «lo ente» supuestamente en él fundado. Veamos: en ninguna parte ha escrito Heidegger que el fundamento

sea existencia. Sin embargo: podemos estar ante un helecho existente. Hagamos el ensayo mental de imaginarlo sin el apoyo del «ser» (su «fundamento»). ¿Cómo se explica que el helecho sin este fundamento, siga siendo lo mismo que cuando lo tenía?: que la presencia o la ausencia del «ser» no afecta a la constitución óptica ni a la existencia del helecho, y que por lo tanto, no es su fundamento.

IX– Para que algo sea fundamento, tiene que ser un sustento imprescindible para la consistencia, firmeza y estabilidad de lo «fundado»: si se destruyen los cimientos de un edificio, éste se viene abajo. El infinitivo sustantivado «el Ser», ¿es el fundamento del «es»? El «es» de «lo ente», no es visto por el autor como una función de enlace lingüístico, sino como una dimensión constitutiva de «lo ente».

Considero que el «es» del «lo ente» no necesita fundamento, dado que si bien, siendo una tercera persona del indicativo singular, dicho «es» se desempeña como término de enlace, el infinitivo «el ser» es su matriz lingüística, pero no su fundamento, pues el hablante puede prescindir de este último para expresarse haciendo uso del «es». En cuanto al «ser»: es un producto mental, fruto de un proceso de abstracción, y el hablante que usa el «es» no lo necesita; más aun: puede ignorarlo. Pudiendo usarse «es», prescindiendo de «el ser», ello denota que éste no es su fundamento.

«El ser», como lo general que hay en los entes, no es más que un *flatus vocis*, una expresión de nada, y carece de un referente ontológico: es una construcción racional, abstracta y artificial, que no representa nada ópticamente sustantivo. El hablante no la necesita, al punto que puede ignorarla en su práctica comunicativa; por lo tanto, no es ni puede ser fundamento del «es». Fundamento sería si morfológicamente, el «es» derivara de «el ser», porque se trataría de un sustento.

Primeramente existe la praxis del habla: el «es» es incluido en ella como función de enlace, cuando el cerebro humano puede articular palabras en una estructura sintáctica; posteriormente acontece la abstracción, hecha por el teórico. De tal manera, el «es» siempre cumplió sus funciones expresiva y comunicativa, sin la expresión «el ser».

X– La dificultad surge porque nuestro autor pretende *ontologizar* lo *no-ontologizable* (Llamo «ontologizar», al hecho de atribuirle objetividad extra-racional a aquello que no es más que un instrumento lingüístico forjado por la razón, y que permanece enclaustrado dentro del ámbito racional). El autor cree que «el ser» es algo, o sea, algo que es sustantivo. Y peor aun: cree que dicho algo, en su calidad de fundamento de «lo ente», es su propio acontecer: algo que se sustrae, y que es a la vez el vacío del ente (Carrera Aizpitarte, 20015, p. 5). Y en cuanto al «es» de «lo ente», no lo ve como una función de enlace lingüístico, sino como una dimensión constitutiva de «lo ente». Tales *ontologizaciones* son indebidas, dado que «el ser» no es algo que exista con sustantividad óptica: es una mera expresión sin referente alguno; y el «es», es una simple función lingüística; ninguno de ambos son objetivos ni tienen referentes objetivos.

En consecuencia: el «es» de «lo ente» y «el ser», en el status ontológico que les da nuestro autor, son *hipóstasis* por él inventadas. Y si como hemos dicho, no puede existir una relación —morfológica— de fundamentación entre instancias expresivas, menos podrá existir dicha relación ente dos hipóstasis. A eso se debe que el autor tiene mucha dificultad para explicarnos en qué consiste «el ser», cuál sea su

status, su supuesta consistencia ontológica intrínseca, y en qué consiste la fundamentación que supuestamente dicho ser le brinda a «lo ente».

El ser, es denominado también «el ente en cuanto tal» (Heidegger, 1966-A, p. 105); puesto que se reduce a ser una construcción lingüística hecha por la mente, y sin referente objetivo, no puede ser fundamento de nada.

Además: «lo ente», por hipótesis, es algo sustantivo. La pretensión de Heidegger de constituir al ser en fundamento de «lo ente», supone que «lo ente», por apoyarse en algo creado por la mente humana, depende del sujeto: esta es una posición anti-científica que no resiste el menor análisis.

7. EL PARADIGMA DE «EL SER» EN LA CONFORMACIÓN DE UNA TEORÍA HOLÍSTICA

I- La expresión «el ser», es una secuencia de fonemas resultante de una sustantivación de las flexiones del verbo «ser», sustantivación que ha sido seguida por la ontologización o hipostatización del correspondiente sustantivo, o bien, por la asignación de un significado existencial a dicha expresión. Dicha expresión, «el ser», es asignificativa y carente de sentido, dado que su origen lingüístico es una función de enlace asignificativa.

Diversos ontólogos, metafísicos y místicos, ante su dificultad por hallar un fundamento universal que explique la totalidad del mundo entitativo, se han visto obligados a proponer especulativamente algún principio; pero siendo invención sin fundamento empírico, es racionalmente incompatible con el mundo de cosas al que se pretende explicar. Entonces, surge el problema de cómo compatibilizarlo sin excluir nada del mundo: cómo justificar la conexión de dicho principio con la totalidad entitativa: se hace necesario hallar en los individuos del conjunto, una característica universal y omniabarcadora que unifique a todos los individuos de dicho conjunto, y la hallan: cada individuo —aun la nada, aun la ausencia—, *es*. Esta característica lingüística común es la que dicta la categorización del principio inventado: dicho principio resulta ser «el ser»; y los individuos del conjunto, en tanto que participantes del «*ser*», devienen en ser «los entes». Como vemos, cada paso tiene su justificación, pero en el orden gramatical. La vacuidad de la expresión la hace adaptable para categorizar como «el ser» a cualquier «principio» inventado por la razón humana.

El metafísico o el teólogo, siempre echaron mano de este recurso para darle visos de contenido a una «palabra» vacía: «ser», y así, hipostasiándola, trataron de justificar un supuesto principio (el «ser») inventado por su imaginación: cuando el pensador no dispone de un soporte para iniciar una construcción especulativa, echa mano del recurso de sustantivar la palabra «ser»: así aparece justificada la supuesta existencia de un supuesto principio inventado por la imaginación del pensador (Fichte, Hegel, Heidegger...)

Otras veces, el teórico recurre a la aludida expresión cuando tiene dificultades para hacer plausible ante el análisis racional, un principio impuesto irracionalmente: así por ejemplo Avicena: no podía hacer plausible el carácter creado de la criatura: se vio obligado a tomar al *ser* como *esse*, esto es, como existencia, como el accidente de la esencia (Gilson, 1951, p. 116).

Como se hecha de ver, la expresión «el ser» ha sido utilizada con diversos significados: existencia, acto, esencia, unidad de sentido, idea. De conformidad con esto, «el ser» cumple diversas funciones en la fábrica del mundo entitativo: puede ser el inicio de un proceso dialéctico (Hegel), la actualización de la substancia o el principio inmerso en todo lo que hay. Cada pensador maneja la expresión a la cual le atribuye una semántica dictada por su contexto ideológico. Cada pensador recurre al ser para dar asidero ontológico a sus invenciones y construcciones teóricas. Por ejemplo, el tomismo no puede justificar el status de la criatura sin recurrir al *esse* divino. Federico Hegel solamente podía explicar el desenvolvimiento dialéctico de las categorías anteponiendo el concepto de «el ser». Federico Fichte también tuvo que recurrir a la nominación de «el ser» y valerse de su vacuidad para justificar la universalidad de la aplicación del Yo.

Gilles Deleuze considera que cada cosa se individualiza por su capacidad de afectar y de ser afectada; cada ente expresa un sentido inmanente. Ante su dificultad para sustentar esta capacidad y esta expresión de sentido, el autor opta por llamarle a dicho sentido inmanente, «el Ser» (Craia, 2013, pp. 150 y 157). Para este autor, «el ser es Voz que se dice, y se dice en un solo y mismo "sentido" de todo aquello de lo que se dice (...) él es el mismo para todo aquello de lo que se dice» (Deleuze, G., Morey, M., Molina, V., & T., 1994, p. 130): el ser es «un solo y mismo *aliquid* para lo que pasa y se dice; un solo y mismo ser para lo imposible, lo posible y lo real»: el ser es el único acontecimiento, «común a lo real, a lo posible y a lo imposible» (op. cit., pp. 130 s). Lo imposible es un círculo cuadrado. Si el «acontecimiento» se aplica al círculo cuadrado, entonces se echa de ver la angustia del autor por sustentar la capacidad del ente para afectar y ser afectado.

Parménides tuvo que recurrir al *èöv* y hasta se vio obligado a reificarlo, para justificar el principio de identidad. Aristóteles, le asigna a su *πρωτή φιλοσοφία* el estudio del *τὸ ὄν ἢ ὄν*; pero qué es el *τὸ ὄν*: «lo que es»: el ser. Se echa de ver la necesidad del autor, de proporcionar un sustento ontológico que justifique el alcance holístico atribuido a sus categorías o géneros supremos. Plotino, angustiado por justificar la universalidad atribuida a lo Uno, escribía: «El ser universal que reúne en sí todos los seres es (...), un ser múltiple y diferente de la unidad (...) el ser realmente lo es todo» (s. f., *Enéada* VI, p. 2). Necesitando justificar el entronque entre lo Uno y las unidades participadas, planteó que lo Uno causa al *ser*. Para Tomás de Aquino el ser es el *actus essendi* de la substancia, participante del *esse* divino: idónea manera de justificar el carácter creado de la substancia. George Berkeley, al no poder liberarse de las ataduras de su empirismo, se vio precisado a plantear su *esse est percipi*. Cada ontólogo especulativo o metafísico le asigna a su «ser» la función y el lugar que se ajusta a su necesidad peculiar de justificar la articulación de su ideario: a la medida de su necesidad de racionalizar su ideario.

Recorre al «ser» también el místico y el teólogo llevados por la necesidad de explicar la relación entre la deidad y la totalidad del mundo entitativo: en el *Bhagavad Gita*, *Krishna* le expresa a *Aryuna* que el Ser, que es todos los seres, es imperecedero (Ashrana, 1974, p. 15). Entonces, la eternidad del individuo prevalece sobre la ilusoria perentoriedad.

¿Por qué es que el espíritu humano recurre al ser?: el humano busca algo que dé sentido a su vida dentro del conjunto entitativo; pero ese algo tiene que dar razón de *todos* los seres; esto implica buscar una homogeneidad que unifique la

comprensión de la diversidad: algo que esté supuesto en todos los entes, inclusive en la nada, el no-ser y la ausencia; y lo único indudablemente homogéneo y supuesto en todos los entes, incluida la nada, el no-ser y la ausencia, es que cada cual de esos individuos «es»: sustantivado es «el ser». Así el espíritu logra una visión panorámica en la que nada queda sin ser explicado. ¿Por qué la razón —sin la fe— no recurre tan sólo a una deidad, o la materia?: se explica porque la expresión «el ser», dado su carácter formal, no sólo abarca la máxima extensión sino que ofrece la máxima vacuidad; y dicha vacuidad la hace adaptable para nominar cualquier contenido hipostasiado (existencia, acto, εἶδος, para-sí, Yo, *Atman*, «lo inmediato indeterminado», *Brahma*, lo Uno...).

Es así que cuando el teólogo, místico, metafísico u ontólogo, necesitando dar cuenta de toda la realidad entitativa, no puede hallar un principio plausible, verosímil y con sustento lógico y racional, se ve obligado a recurrir a su imaginación e inventa un principio universal (el Yo absoluto, la esencia, lo Uno, la Idea Absoluta, la voluntad de vivir, el *Atman*, por ejemplo). Este principio puede o no incluir al no-ser, pero es universal. Le sobreviene al teórico entonces, el problema de cómo vincularlo dicho principio con el mundo entitativo: tiene éste, que estar unido, homogeneizado; caso contrario, no se lograría unicidad y absolutez para tal principio: en aquello que homogeiniza a todo individuo, inclusive al no-ser; el teórico renuncia a buscarlo en el plano constitutivo sin el auxilio verbal; y opta por el plano verbal: todo individuo *es*; aun el no-ser *es*, puesto que hablamos de él; aun la ausencia. Por lo tanto, opta por la expresión «el ser». No interesa que otros pensadores lo hayan utilizado el mismo nombre con otra semántica: dada su vacuidad y formalismo absolutos, es adaptable para nominar cualquier principio.

Es así que se lee en el *Bhagavad Gita*, Canto del Señor: «Quien reconociendo la unidad universal del Ser ve (...) la misma esencia en todos los seres (...) éste es el más grande de los yoguis» (*Bhagavad Gita*, s. f., p. 52). Desde una perspectiva metafísico-religiosa, Plotino le da al ser una connotación existencial pues lo Uno «recibe de sí mismo el ser»: le viene el ser por virtud de sí mismo (*Enéada VI*, Libro octavo, capítulos 6 y 13). En el hinduismo prevalece la fe en un principio divino que mora en todos los seres: es el *Atman*, el Señor, Dios, y también se le denomina «el Ser Universal». Se explica esta denominación porque el creyente necesita justificar que el *Atman* reside en todos los seres; para ello, busca el rasgo más común en todos los seres, que pueda fundamentar que el *Atman* esté en todos ellos: es el *es*. De ahí que, guiándonos por su raíz morfológica, hallamos el principio divino, que ha de llamarse «el Ser».

Para el teólogo y para el místico, su principio supremo o deidad, ha de dar explicación de todo el conjunto de entidades, del bien y del mal, de la eternidad. Esto los lleva a buscar alguna cualidad holística compartida por todo aquello de lo que podemos hablar: el «*es*». Por lo tanto, su deidad, sea cual fuere, es «el Ser». Su elección no está guiada por la razón, sino por el imperativo de no ser desleal al dogma. Se hecha de ver que el teólogo y el místico, lo necesitan al *ser* no sólo para hacer plausibles y coherentes sus planteamientos, sino también para lograr aceptación para sus artículos de fe: siguiendo la lógica del arraigamiento morfológico.

Se hecha de ver que a lo largo de esta trayectoria —a la cual denomino «el paradigma del ser»—, el autor del sistema panorámico interpretativo del todo, toda vez que halla dificultades para dar plausibilidad a su sistema, recurre a la estructura verbal «el ser». Esta diversidad de formas de interpretar la expresión «el ser», de

conformidad con la conveniencia de cada pensador, compromete al rigor de la ontología y de la metafísica.

En todo cuerpo teórico especulativo en el que se hace uso de los fonemas «el ser» para con ello dar cuenta de una visión panorámica del mundo entitativo, lo que hace su autor es, tomar un mero recurso fonético —«el ser»—, y luego, ontologizarlo, es decir, hacer de él una hipóstasis. Con esta hipóstasis, lo que pretende es conferir legitimidad a alguna creación producto de su imaginación (lo Uno, la existencia, la esencia, alguna deidad, etc.)¹¹. O bien: con esta hipóstasis pretende dar cobertura, es decir, encubrir un vacío conceptual tomado como base de su cuerpo doctrinario: la sustantivación de «*ser*», les sirve de piedra angular para desarrollar una teoría «del ser», sin saber qué es dicho «*ser*» (Ejemplos: la «nueva ontología», la hermenéutica de Martín Heidegger; la «Fenomenología» de Hegel).

II— Muchos tratados de ontología emplean la expresión «el ser», sin previamente definirla. Annie Hayling escribe: «el problema del Ser es el problema fundamental de la Ontología» (Hayling, 1985, p. 179), pero no explica qué es lo que entiende por «el Ser». Aun Martín Heidegger, declara que la ontología estudia el ser; escribe: «El problema ontológico (...) ha menester de una previa y mutua comprensión en punto a “lo que mentamos propiamente con esta expresión”: ser» (Heidegger, 1962, p. 21). Realiza una exploración tratando de precisar la ubicación ontológica del «ser», pero manejando heurísticamente la expresión sin previamente definirla: busca precisar algo, pero sin saber antes qué es lo que quiere precisar. Jean P. Sartre declara: «(...) la ontología será la descripción del fenómeno de ser tal como se manifiesta (...)» (Sartre, 1966, p. 15). Analiza el ser, no desde la razón científica, sino desde presupuestos hegelianos, husserlianos y heideggerianos. Describe el papel del ser en la existencia, cómo se manifiesta el ser en sus regiones: ser en sí y ser-para-sí, pero no sabe qué es el ser, ni cuál es el ser: «describe» sin saber qué es lo que describe. Alfred Whitehead escribía: «la ontología comprende lo que de ser tengan los entes» (García Bacca, 2017, p. 206).

Los ontólogos especulativos y los metafísicos han empleado esta articulación de fonemas («el ser») como fundamento de sus idearios; no han sido capaces de definirla, pese a que la han operacionalizado, esto es, la han utilizado para dar contexto o complemento a sus planteamientos. Por ejemplo, Alfred Whitehead escribía que el ser es acto actuante, proceso de sucesivas actualizaciones, en un proceso de ascendentes creaciones. (García Bacca, 2017, pp. 205, 209). Empero, no muestra cómo identificarlo. Por no definir «el ser», dicha articulación carece de un significado universal objetivo y consensuado: el constructo de fonemas que conforman la expresión «el ser», no son un significante, ni menos un concepto: son un *flatus vocis*; esto es, un soplo de voz sin contenido.

En consecuencia, cualquier proposición enunciativa que incluya esta expresión «el ser», carece de valores veritativos; inclusive, carece de contraejemplos. Dicha proposición, por contener un término inescrutable, no puede ser contrastada; por lo tanto, no es verdadera ni falsa: es un sinsentido. Por lo tanto, toda hipótesis que incluya este sinsentido («el ser»), no sólo carece de valores veritativos, no solamente

¹¹ Escribía Juan Escoto ERIGENA: «el ser de todos los seres es la divinidad que está por encima del ser: *esse omnium est superesse divinitas*» (*De divisione naturae*, s. f., col. A I, 3; col. 443 B).

carece de fundamentos teóricos, sino que es una pseudo-hipótesis. Si una hipótesis planteada encierra un término no-definido, dicha hipótesis no es válida. En consecuencia: si un ontólogo hace uso de la referida expresión sin antes definirla, ello compromete la validez de toda su construcción teórica.

La ontología maneja aun este paradigma ontológico o paradigma del «ser», el cual no es ni verdadero ni falso: es un sinsentido¹². Ninguna ontología cuyo ideario sea un desarrollo del «ser», tiene valor cognitivo, pues dicho ideario no puede ser un modelo cognitivo del mundo. Acepto que la ontología sea el tratado de los entes, o si se prefiere, «del ente en cuanto ente», mas no «el tratado del *ser*»¹³.

III— La ontología y la metafísica no son «concepciones del mundo» en el sentido de *Weltanschauung*; pero cada cual es una representación o interpretación mental, holística y panorámica de lo trascendente. Ambas disciplinas, pretenden sobrepasar lo dado y abarcar en una visión total, el conjunto de la realidad, descubriendo nuevos panoramas y formas de ser. A diferencia de otras cosmovisiones, estas cosmovisiones se orientan hacia un saber universalista y universalmente válido. Además, estas cosmovisiones no son una simple expresión de la contextura psíquica personal del sujeto (Cfr. Ferrer Santos, 1981, p. 181).

Todo espíritu honesto que forja una imagen panorámica de la totalidad, persigue un objetivo existencial: lograr una interpretación holística del mundo, para saber qué sentido tiene su vida en su entorno —social y cósmico—. Esta visión le permite al hombre *aceptar* la estructura de la realidad trascendente tal como es; y si es racional, puede servir de inspiración para impulsar la investigación científica y valorar la praxis humana.

Esto conlleva a que la representación teórica panorámica de la realidad, como «modelo» teórico interpretativo y valorativo, para cumplir el objetivo de su creador, debe reflejar a su referente; pero además, tiene un cariz valorativo: el pensador lo puede interpretar al mundo bien sea como dolor, como voluntad, como ilusión, como fenómeno, como idea; eso depende del cariz subjetivo y axiológico de cada pensador, así como de su situación existencial; pero su concepción, como imagen que es, conlleva el objetivo de *adecuarse* a lo que es su referente u *objectum*. La lluvia la puedo interpretar como una bendición, como una calamidad, como una «apariencia» o como un hecho de conciencia; pero mi juicio valorativo tiene que tomar como fuente la lluvia objetiva. Aun en la concepción mítica, la religiosa y la mística, el modelo teórico toma como fuente algo exterior a la subjetividad.

Pues bien: en el plano cognitivo, que es el de la filosofía, la adecuación del pensamiento a su referente, es la verdad. Pero si pretendemos que la ontología y la metafísica en tanto que representaciones de la totalidad, en tanto que mapas de la realidad trascendente, sean conocimiento, esto es, reflejos mentales del mundo, y además, búsqueda del conocimiento, dichas disciplinas tienen que adecuarse a lo que es el mundo; esto es, tienen que reflejar el mundo tal como es. Aun la proyección

¹² Édison Higuera no solamente niega que dicho paradigma ontológico prevalezca en el presente, sino que lo califica como «verdadero» (HIGUERA, 2016, pp. 163, 165). Por lo expuesto, no comparto esta opinión.

¹³Cuál sea el genuino dominio de reflexión de la ontología, será objeto de un estudio posterior.

hacia el futuro, ha de partir de un reflejo del mundo tal como es. Por este camino lograremos una representación ontológica o metafísica que armonice con la realidad, que pueda confrontarse con ésta, y que pueda inspirar a la investigación científica ya la praxis humana. Esto explica que la representación ontológica y la metafísica tienen que apoyarse en las síntesis de conocimientos obtenidos de la investigación científica, así como en la praxis humana. Sólo así, dichas teorías, al aplicarse al «universo» en el cual se inspiraron, serán aplicables, dada la compatibilidad entre la imagen mental y su fuente.

Por consiguiente: las categorías que manejan el ontólogo y el metafísico, deben ser conceptos supremos que reflejen los principios fundamentales de su área temática; entonces, deben ser estas categorías, imágenes subjetivas pero además «materiales», de su fuente cognitiva. Wilhelm Dilthey decía que en la concepción filosófica prevalece el aspecto representativo, de imagen (Ferrer Santos, 1981, p. 174).

En términos generales, toda visión general y panorámica de la realidad entitativa —aun el mito, la metafísica, la cosmovisión científica y la visión mística—, no responde a tan sólo una inquietud teórica: tiene el status de ser una humana reacción vital y/o emotiva ante el impacto vital que le produce al hombre su situación en el mundo, lo cual conlleva interrogantes del drama de la existencia: ¿para qué existimos?, ¿qué debo esperar?, ¿qué debo *hacer*?: esto significa que estas visiones panorámicas pueden servir para direccionar la praxis humana. W. Dilthey escribía: «Las concepciones del mundo no son productos del pensamiento. No nacen de la pura voluntad de conocer... Surgen de las actividades vitales de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica» (Ferrer Santos, 1981, p. 173).

Como teoría, dicha representación será tanto más eficiente en inspirar y orientar la praxis —del místico, del ontólogo, del científico, del luchador social— sobre la realidad, en tanto más fielmente refleje dicha realidad. De manera que cada cual de estas representaciones es un reflejo axiológico y cognitivo de la realidad; su valor está en la medida en que pueda inspirar a la praxis; pero para ello, su eficiencia se dará en la medida en que dicha representación sea un reflejo veraz de la realidad. Si queremos ser coherentes en nuestra praxis, los conceptos fundamentales o categorías deben ser copias abstractas que reflejen fielmente los principios fundamentales y las regularidades nómicas del mundo entitativo.

Los «postmodernos» rechazarían mi postura. Sabido es que ellos niegan la existencia de una sola verdad y objetiva, y optan por relativizar la verdad a las interpretaciones, los intereses prácticos o los presupuestos del sujeto cognoscente. Gianni Vattimo escribe: «(...) no existen verdades absolutas sino sólo interpretaciones» (2010, p. 27). Yo les respondo: toda imagen cognitiva es una reproducción de los rasgos del *objiciendum*. Existe una relación genética asimétrica entre ambos, en tanto que es la imagen la que tiene que adecuarse a la constitución de su referente, y no a la inversa. El contenido de la imagen, no refleja al sujeto sino al objeto. Las «interpretaciones» que proponen los «postmodernos», no son imágenes cognitivas sino juicios de valor; y claro está, su legitimidad depende de las necesidades o prejuicios de cada agente; por lo tanto, a tales juicios no les asisten valores veritativos. En consecuencia, no es cierto que cada sujeto o comunidad comunicativa tenga *su* verdad.

Por consiguiente: en lo que respecta al modelo teórico ofrecido por la ontología y por la metafísica que postulo, dado su marcado carácter cognitivo, su validez se centra en su objetividad, su racionalidad, y su fidelidad a su respectivo referente; me explico: dicho modelo, dada su calidad de imagen mental, debe de *adecuarse* a su referente: conllevar la reproducción mental de sus rasgos; y además, debe ofrecer la posibilidad de ser contrastado con dicho referente. El ontólogo especulativo y el metafísico especulativo exponen valiosos contenidos en sus sendas interpretaciones sobre «el ser», y se asume que hay la requerida adecuación. Pero para constatarlo, tengo que saber antes qué es «el ser». El autor del modelo sólo me muestra las «manifestaciones» del ser; Nicolai Hartmann, por ejemplo, confiesa conformarse con el conocimiento del ser a través de sus manifestaciones (1965, p. 55); mas los ponentes del modelo no muestran cuál es el sujeto de tales «manifestaciones»: éstas bien podrían ser «manifestaciones» de la materia, de la vida, de la Voluntad, de la Idea, del Yo... ¿Qué me prueba que lo que a través de ellas se manifiesta es «el ser»?

La ontología habla del ente: por ejemplo, señala sus facetas: *ser-ahí*, *ser-así*. Pero está obligada a precisar antes, en qué consiste aquello de lo cual habla: el ente. Bien sabemos que esta denominación se justifica por su etimología: ente es el que ejerce el ser: algo que es. Entonces, para saber lo que es el ente, hemos de saber antes lo que es el ser. Pero bien sabemos que «el ser» manejado por el ontólogo es un *flatus vocis* asignificativo. Sin este requisito, pierde rigor y validez todo lo que la ontología precisa del ente.

Queda en cuestionamiento la validez y legitimidad del contenido teórico expuesto por el ontólogo y por el metafísico. Me explico: si asumimos que —por hipótesis— «el ser» es un concepto, hemos de aceptar que se refiere a un correlato *tético* que tiene un contenido constitutivo; este contenido, determinaría su extensión. En consecuencia, cuando el ontólogo o el metafísico habla por ejemplo, de las categorías modales, de las regiones del ser o de las leyes categoriales, la certeza, la racionalidad y la científicidad de su teoría, dependen de la extensión del dominio del correlato al cual dicha teoría se aplica. Empero, el teórico calla ante este requerimiento porque está trabajando con un simple *flatus vocis*.

Ahora bien: la ontología y la metafísica aspiran a ser mapas de la totalidad trascendente. Prevalece en ambas disciplinas, una orientación que les atribuye como temática «el ser». Debe suponerse entonces, que no pertenecen a sus respectivas temáticas, lo que no es el ser: qué es lo que no es el ser: ¿la nada?, ¿el no-ser?, ¿la existencia?, ¿las relaciones? Resulta que para saber qué es lo que está fuera de su campo temático («el ser»), antes tenemos que saber qué es el ser. Pero el ser, como hemos visto, no es más que un *flatus vocis*. Es imposible delimitar la temática de estas disciplinas fundándonos en un *flatus vocis*, que es un mero constructo fonético asignificativo y sin sentido. Aun más: esta línea especulativa incluye al ser como punto departida de su investigación (Federico Hegel, Jean P. Sartre, Louis Lavelle, George Santayana, Alain Badiou).

No obstante, no todo sistema panorámico de la realidad trascendente tiene que ser especulativo e irracional: son racionalmente posibles, sistemas holísticos que reúnan científicidad y racionalidad: que representen síntesis del conocimiento científico y de la praxis humana obtenidas por vía inductiva, y que además, sus planteamientos sean racionalmente válidos: que no contradigan a la lógica, a la

semántica ni a la sintaxis, y que puedan ser contrastados con sus referentes. Sus contenidos pueden ser por ejemplo, las maneras de ser, la estructura del ente, las relaciones, la arquitectura modal y categorial¹⁴.

CONCLUSIÓN

Un error de la ontología y de la metafísica especulativas de ayer y de hoy, consiste en haber hipostasiado u ontologizado una mera fórmula verbal asignificativa y vacía —«el ser»—, atribuyéndole un supuesto referente inexistente denominado «el ser». Más aun: han incluido e incluyen en el sistema teórico tal fórmula verbal como supuesto «concepto», lo cual descalifica a toda la teoría ontológica o metafísica que lo incluye.

REFERENCIAS Y BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. (1963). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aristóteles. (1986). *Metafísica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, segunda edición.
- Ashrama, R. (1974). *Srimad Bhagavad-Guita (Canto del Señor)*, Buenos Aires: Hogar Espiritual Ramakrishna (Ramakrishna Ashrama). Recuperado de <https://estudantedavedanta.net/Srimad%20Bhagavad%20Gita%20-%20en%20Espanol.pdf>
- Ayer, A. (1986). *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Badiou, A. (1998). «Conferencia sobre El ser y el acontecimiento y el Manifiesto por la filosofía» en *Acontecimiento*, N° 15, pp. 1-14.
- Banda Marroquín, O. (2019). *Estudio ontológico de la logicidad.– Discusión sobre el ser de la apodicticidad absoluta*. Beau Bassin: Editorial Académica Española.
- Bunge, M. (2007). *Una filosofía realista para el nuevo milenio*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- Candel, M. (2016). «Ser, verdad y misterio: El poema de Parménides», en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Vol. 5, N° 6, Diciembre, pp. 93-121.
- Carrera Aizpitarte, L. (2015). «El giro práctico en la búsqueda del fundamento: Interpretaciones a partir de la hermenéutica filosófica de Martin Heidegger», In *X Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía FaHCE-UNLP 19 al 21 de agosto de 2015 Ensenada, Argentina*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía.
- Craia, E. C. P. (2013). «Lo que nos fuerza a ser: Deleuze y la subjetivación», en *Eikasía. Revista de filosofía*, N° 50, Julio, pp. 147-158.
- Cruz, E. L. (2019). «A temporalidade como condição de possibilidade da compreensão do ser do ente simplesmente presente à vista (Vorhanden)», en *Universitas Philosophica*, Año 36(73), pp. 147-186.
- Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- El Bhagavad Gita Canto del Señor*. Recuperado de <http://www.sociedadbiosofica.org/libros/Gita/gita.pdf>
- Escoto Erígena, *De divisione naturae, I. Migne*, PL, vol. CXXII.

¹⁴ Eso no significa que la ontología deba ser una simple generalización subordinada a la ciencia. La ontología tiene su propia metodología; además, la ciencia puede ser incluida dentro de un sistema ontológico.

- Ferrer Santos, U. (1981). «Filosofía y cosmovisión», en *Anuario Filosófico*, 14(2), pp. 173-182.
- García Bacca, J. (2017). «Una metafísica del ser en cuanto creación», en *Ideas y valores*, Vol. 66, Núm. 164.
- García Marqués, A. (2016-2017). «*tò tí ên eînai, tò tí esti, tò ón*: su sentido y traducción», en *Convivium*, 29/30, pp. 49-77.
- García Martínez, J. (2015). *La teoría de la inteligencia de Xavier Zubiri*.— Tesis doctoral, Universidad de Sevilla.
- Gilson, E. (1951). *El ser y la esencia*. Buenos Aires: Ediciones Desclée, de Brouwer.
- Hartmann, N. (1965). *Ontología. I. Fundamentos*. México: Fondo de Cultura Económica, segunda edición.
- (1956). *Ontología. II. Posibilidad y efectividad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1959). *Ontología. III. La fábrica del mundo real*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hayling, A. (1985). «El problema del ser», en *Revista Estudios*, N° 6, pp. 179-189
- Heidegger, M. (1959). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- (1962). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, segunda edición.
- (1966-A). «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Revista de Filosofía*, 13(1), pp. 95-113.
- (1966-B). «Identidad y diferencia», en *Revista de Filosofía*, 13(1), pp. 81-93.
- (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- (2003). *La proposición del fundamento*, Barcelona: Ediciones del Serbal, segunda edición.
- Heidegger, M., Duque, F., & de Tudela, J. P. (1991). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Hernández, J. C. H., & Baracaldo, C. A. B. (2018). «Antecedentes metafísicos del concepto ser de Sartre» en *Universitas philosophica*, (71), 323-349.
- Higuera Aguirre, É. F. (2016). «Metafísica sin ontología», en *Franciscanum* 165, Vol. LVIII: pp. 145-173.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: Taurus.
- Kashyap, R. L. (202). *Lo esencial del Rig Veda: el libro que revela el conocimiento de las «Palabras Iluminadas»* (s.p.d.i.). Recuperado de: <https://litsdelaant.files.wordpress.com/2013/06/lo-esencial-del-rig-veda.pdf>
- Kirk, G. S, y Raven, J. E. (1981). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Martínez M., F. (2009). *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*. Recuperado de <https://G/www.revistadefilosofia.org/23-03.pdf>
- Molina García, D. (2006). «Realidad y ser: una lectura comparada de Zubiri y Heidegger», en *Thémata. Revista de filosofía*. Núm. 36, pp. 153-169.
- Neumann, H. (1995): «El ser como posición», en *Philosophica*, 18, pp. 119-130.
- Parménides. (2007). *Poema fragmentos y tradición textual*. Madrid: Ediciones Istmo, S.A.
- Plotino, Enéada VI. Recuperado de https://www.nueva-acropolis.es/filiales/libros/Plotino-Eneada_VI_Sobre_el_Bien_o_el_Uno.pdf
- Raeymaeker, L.D. (s.f.). *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, segunda edición.
- Rodríguez Jáuregui, Á. M. (2019). «Hermes y la pregunta por el ser del ente», en *Xipe Totek*, 28(109), pp. 26-54.
- Rojas Jiménez, A. (2017). «La existencia, entre el ser y la nada», en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XXII-N° 2, pp. 203-215.
- Rul-lán Buades, G. (2012). «El Rig Veda. Destellos monoteístas en un universo panteísta», en *Proyección* LIX, pp. 47-74.
- Saint-Victor de, R. (1958). *De trinitate*. J. Rebaillier. (Ed). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Santisteban, L. (2007). «Heidegger: El pensar del ser y el último dios», en *Signos Filosóficos*, Volumen IX, (17), pp. 9-30.

- Sartre, J. P. (1966). *El ser y la nada. – Ensayo de una ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A.
- (1993). *El ser y la nada*. Barcelona: Altaya (Trad. J. Valmar).
- Tomás de Aquino (1967). *Suma contra los gentiles*. Madrid: La Editorial Católica.
- Torres Ramis, L. A. (2018). *El «otro» como sujeto y no como objeto: aclaraciones sobre el concepto del otro en El ser y la nada de Jean-Paul Sartre*. Lima: Tesis doctoral.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Vélez León, P. (2015). «¿Ontología u ontologías?», en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Vol. 4, N° 5, pp. 299-339.
- Vivar Olivares, D. (2018). «Consideraciones críticas en torno a la constitución del modo de ser del ente. Un estudio a propósito de la tesis de Kant: “el ser no es un predicado real”», en *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, N° 16, pp. 38-50.
- Zubiri, X. (2006). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial.

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
obandam@unmsm.edu.pe

OBDULIO BANDA MARROQUÍ

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2022]