

LEONARDO POLO BARRENA

LA CUESTION DE LA ESENCIA
EXTRAMENTAL



LA CUESTION DE LA ESENCIA EXTRAMENTAL

I. *Planteamiento del tema*

El defecto del lugar celeste que el platonismo concede a las esencias es su carácter extrínseco. En el lugar celeste *hay* algo colocado, que no descarta, en principio, un transporte. Para eliminar este defecto apelamos a la noción de «ocurrencia»: el ocurrir de la esencia equivale exactamente a la esencia, de tal modo que no cabe aludir a una situación en que la esencia sea «más o menos» respecto de ella misma. Por lo demás, la composición de la esencia con factores extrínsecos no es exclusiva del platonismo, sino que, más bien, constituye una constante en el planteamiento del tema de la esencia a lo largo de la historia de la filosofía. De aquí que el valor corrector propio de la noción de ocurrencia vaya más allá de una simple toma de postura frente al platonismo.

Ahora bien, ¿cuál es el sentido de la estricta equiparación de esencia y ocurrencia? Para contestar a esta pregunta es menester una larga dilucidación.

Señalemos, ante todo, que dicha equiparación no comporta otro sentido, o un más riguroso sentido, de la inteligibilidad *quoad nos*. Y ello por dos razones: porque con la equiparación citada se pretende aludir a la esencia en cuanto tal, es decir, a la esencia al margen de que sea susceptible de un mayor o menor grado de averiguación por parte de nuestro entendimiento (ningún progreso mental humano dirigido a patentizar nuevos contenidos antes velados es capaz de superar el límite que el propio

pensar introduce); y además, porque si se tratara de otro inteligible la cuestión entera de la esencia se haría problemática.

Equiparar esencia a ocurrencia no es otra cosa que considerar extramentalmente la esencia. De acuerdo con lo que hemos dicho, tal consideración de la esencia no conlleva ningún esfuerzo por mostrar una mayor hondura en el inteligible. Conviene añadir ahora que tampoco tiene nada que ver con la pretensión de atribuir realidad a la esencia:

Extramentalmente considerada la esencia no incluye el acto que se llama ser.

La proposición subrayada va más allá de la mera mostración por parte de la esencia de una ausencia atributiva del ser. No se pretende en absoluto que la expresión «la esencia no es» derive de la imposibilidad de encontrar el ser entre las notas esenciales. En otro caso se abriría una distinción (de eventual valor metafísico) entre la idea de «esencia que no es» y la idea de «esencia que es». O lo que es igual, si la esencia mostrara no ser como ausencia del predicado *ser*, habría que admitir la posibilidad de una determinación dialéctica del ser. Pero si hemos de llegar a la consideración extramental de la esencia es preciso alejar la dialéctica, que es inevitablemente un proceso mental y, encima, con intención reflexiva.

Como se suele decir, la existencia no es un predicado. Para que esta última expresión sea congruente, es preciso eliminar de la existencia toda alusión a la función de determinar la esencia. La existencia no es un predicado, no porque se advierta como tal, es decir, porque se note su falta en la esencia, sino directamente, porque la existencia se advierte de una peculiar manera¹. No se trata

1. Este artículo recoge algunos fragmentos de una investigación acerca de la esencia extramental que empecé el año 1955. No se

de una cuestión noética, sino, estrictamente, de que a la existencia no compete en ningún caso el valor de predicado.

La fórmula «la existencia no es un predicado» se corresponde, con todo rigor, con la imposibilidad de mostrar un sentido de la no inclusión de la existencia distinto de la esencia. La inteligibilidad de la no inclusión de la existencia es la esencia; tal no inclusión no es una inteligibilidad distinta, o añadida, a la esencia.

En cambio, entre esencia y ocurrencia no media ni siquiera una distinción de razón. Un estudio centrado en la inteligibilidad extramental no puede aspirar a «llegar a ver algo más de la inteligibilidad». La esencia no necesita ser entendida desde una idea estructural (por ejemplo, desde la idea de autoconstitución o de autodeterminación). Toda investigación que se proyecte de tal modo no traspasa el ámbito noético. Con esto no se pretende decir que carezca de justificación, sino que difiere de la consideración de la inteligibilidad extramental.

Desde luego, si se instrumenta el estudio de la inteligibilidad según «una línea de ganancia de profundidad en la inteligibilidad misma» se desemboca sin remedio en el postulado de una constitución esencial. Tal postulado se corresponde estrechamente con el supuesto de que la esencia reclama una explicación. Pero dar valor ex-

ocupa de la esencia del hombre, ni de los objetos culturales y técnicos, ni de la esencia divina, si no tan sólo de la esencia mundana. Lo señalo para evitar malos entendidos.

El libro, todavía inédito, al que pertenecen estos fragmentos, es el volumen II de una investigación que lleva por título *El Ser*. De ella han aparecido *El Acceso al Ser*, Pamplona 1964, y *El Ser I*, Pamplona 1966. El primero es la introducción metódica general; el segundo se ocupa de la existencia extramental.

En las notas de este artículo remito a los pasajes de los libros citados en que se tratan con cierta extensión algunos temas aquí sólo apuntados. Pido excusas por estas referencias que, por otra parte, son imprescindibles dada la índole de esta publicación. Por lo demás, se ha procurado reducirlas exponiendo en forma muy elemental el aparato metódico.

Para la advertencia de la existencia extramental, cfr. *El Ser I*, págs. 71-81.

tramental a cualquier explicación es un descontrol de la atención.

La esencia y su explicación no equivalen jamás. En cambio, sostenemos que esencia y ocurrencia equivalen exactamente. Dicha equivalencia no puede limitarse a una abstracta *indistinción* debida a la imposibilidad de un paso desde el orden mental al real (imposibilidad a la que se reduciría la insignificancia de la expresión «ocurrencia sobrevenida a la esencia»). Nótese que, con ello sólo, la ocurrencia no podría tener valor extramental.

En resumen: no tiene sentido buscar el ser como elemento añadido o como una dimensión más profunda de lo inteligible (pues con ello sólo se consigue hacer jugar a la esencia como supuesta, consagrando el límite del pensamiento en el seno de una construcción teórica). Pero al percatarnos de ello no podemos concluir que se ha descalificado una vía del conocimiento y que de esta manera el acceso a la inteligibilidad ha quedado disminuido o bloqueado. A su vez, la insignificancia de la expresión «ocurrencia sobrevenida a la esencia» no quiere decir solamente que la inteligibilidad se resista al carácter extrínseco de la ocurrencia, sino que la ocurrencia no tiene nada que ver con un residuo extraesencial connotado por la esencia objetivada. Tampoco quiere decir que la esencia no puede darse (de modo que su paso al orden real tenga que operarse por otro del que sólo cabe una indicación teórica). En el tema de la esencia extramental no tienen cabida ni la idea de posibilidad (como *status* esencial), ni la idea de *ab alio*.

La precisión de la noción de ocurrencia esencial hasta aquí lograda no es suficiente. Demos un paso más: hay que abandonar ahora como inservible la idea de identidad formal. En efecto, la identidad formal no es más que la reduplicación de la esencia presente, esto es, el refrendo de la esencia, pero no por ella misma, sino desde su suposición. El refrendo de la esencia pensada en modo alguno equivale a que la esencia en cuanto extramental sea idéntica y, paralelamente, tampoco comporta que ocurrir sea un refrendo.

Inteligibilidad extramental no significa identidad. Esta última proposición nos permite abordar el tema de la relación entre la inteligibilidad extramental y el pensamiento humano.

De ordinario, la inteligibilidad se entiende como un estatuto objetivo que guarda alguna relación con lo extramental interpretado como cosa. La cosa es lo primario y a partir de ella se define la inteligibilidad como aquello que se entiende o conoce *de* la cosa. Pero este planteamiento abre una distinción inicial entre cosa e inteligibilidad, que no se puede salvar después en manera alguna (salvo que se acuda al expediente, contradictorio a todas luces, de sustituir dicha distinción por la anulación de la misma). Esta dificultad, y la fantasmagórica solución a la misma, ha pesado sobre la filosofía con independencia del dilema realismo-idealismo.

Si la distinción inicial se mantiene, hay que concluir que la cosa contiene dimensiones que no se agotan atendiendo únicamente a su inteligibilidad. En estrecha correspondencia con ello, se ha sostenido la necesidad de una doctrina que se ocupara de la cosa en cuanto tal y que, desde ella, estableciera el sentido mismo de la inteligibilidad. No voy a discutir el valor de este intento porque es notoriamente descabellado. Solamente me interesa destacar que, desde la inicial distinción entre inteligibilidad y cosa, la investigación marcha por un camino desviado, ateniéndose al cual es imposible la consideración de la inteligibilidad extramental. En efecto, tal distinción consagra la renuncia a llevar a cabo el examen de la no implicación de la existencia en la esencia *sin apelar a nada distinto de la esencia en cuanto tal*. No se remedia nada atenuando el alcance de dicha distinción (asignándole, por ejemplo, un valor meramente virtual) porque ya antes se ha perdido de vista la equivalencia de esencia y ocurrencia, es decir, la esencia extramental en cuanto tal.

En lo que respecta al idealismo, debe observarse que, aunque para él no tenga sentido preguntarse por una inteligibilidad no entendida, o por una esencia ausente a la

mente (lo que para el idealismo sólo significa *presente* fuera de la mente), no por ello esta postura filosófica es capaz de suprimir por entero la hipótesis de un *en sí* marginal a toda explicación. En efecto, si se dice que la cosa no es entendida sino en cuanto que se la entiende, el paso a la situación *en sí* de lo entendido no tiene explicación racional clara; con otras palabras, la distinción entre la intelección y la inteligido tiene lugar según una bruta indiferencia respecto de la intelección. Cuanto más se acentúa la espontaneidad del pensamiento, cuanto más se consolida la actitud intelectual que cree darse a sí misma lo inteligible, más se aleja la posibilidad de ver que la inteligibilidad en cuanto tal es inseparable de su propia ocurrencia.

Pero en el extremo contrario, concebida la esencia desde la cosa, es natural que quede un problema residual, a saber, cómo es la esencia *ahí dónde estaba*. Ello conduce a interpretar el pensamiento como simple facultad clarificante, esto es, capaz de estatuir la esencia según el modo de la claridad. En la relación entre la cosa y la mente, a aquélla corresponde el papel de medida y a la mente, específicamente, la función formal de hacer inteligible. De este modo, por muy atendida que esté la mente a la cosa, sólo la mente es el ámbito de la claridad: la claridad es la contribución de la mente. Por eso, en rigor, la adecuación no se entiende como una simple conjunción entre la mente y la cosa, consumada en la constitución de ambas como adecuadas, sino que la mente y la cosa se adecúan en virtud de un principio de adecuación que es la claridad mental (ontológicamente considerado, esto es el intelecto agente). Este planteamiento es insuficiente y produce un pseudoproblema de consecuencias muy graves. No es suficiente, porque acepta ingenuamente la claridad mental como constitutiva del dato mental mismo de un modo primariamente positivo. Desde tal positividad la esencia sólo puede referirse a un término distinto de ella misma en cuanto que está en situación de claridad; y la intencionalidad viene a ser una relación que supone los términos que relaciona. Pero, además, este planteamiento da lugar a un pseudoproblema, a saber, qué sea la esencia fuera

del estatuto que la claridad entraña, o lo que es igual, que sea la cosa al margen de la adecuación. Este problema es insoluble, o mejor dicho, es un problema que se presenta inertemente en función del planteamiento del que se ha partido.

Desde la indiscriminada aceptación de la claridad mental como un estatuto positivo no se llega a notar que la inteligibilidad en cuanto tal ocurre. Sólo por ello puede pensarse que hay necesidad de interpretar lo pensado como lo que está presente en sí y respecto de sí. La cuestión decisiva permanece intocada si entre la inteligibilidad y su ocurrencia extramental se introduce una distinción objetiva.

Cabe entender ahora por qué se dijo que inteligibilidad extramental no significa identidad. En cualquier caso, la identidad formal no es aquella identidad que podría eventualmente corresponder a alguna esencia, porque entraña distinción objetiva.

La inteligibilidad no es más o menos limitada (como inteligibilidad) según que se considere como pensada o fuera del pensamiento. El verdadero límite es la presencia mental². Ciertamente que «cosa conocida» no es nunca «cosa conocida del todo». Pero es el límite mental el que da lugar a la idea de cosa. Por ello mismo, no es preciso admitir que *haya* alguna dimensión extramental no inteligible. La extramentalidad no es la objetividad, puesto que todo objeto requiere la presencia mental. Pero, a la vez, no hay necesidad alguna de distinguir la extramentalidad de la inteligibilidad.

No se disminuya la importancia de este último aserto entendiendo que el objetivismo representa una pérdida de contenido, una seca esquematización de cuya urdimbre se escapa lo directamente intuible, lo vivo, lo concreto o lo emocional. No niego que pueda reprocharse a las filosofías formalistas una cierta sequedad, pero el formalismo

2. Sobre el tema del límite mental, cfr. *El Acceso al Ser* cit., págs. 13-21 y 289-357; y *El Ser I* cit., págs. 82-102.

no comporta tan sólo una pérdida del contenido, o el desconocimiento de lo que ha dado en llamarse vivencia. El formalismo significa, ante todo, un peculiar alejamiento de lo extramental. Por eso, al tratar de desenmascarar sus inconvenientes, no es nuestro propósito lograr una descripción fenomenológica de los contenidos de conciencia. Dilucidar la esencia extramental, en tanto que no incluye lo que se llama ser, no es lo mismo que neutralizar la cuestión de la existencia, asunto simplemente teórico y, como método, bastante superfluo.

No se pierda de vista que la objetividad requiere la presencia mental. El propósito de llegar a la esencia extramental sólo tiene sentido si se abandona la presencia mental. Frente a este aserto sólo podría admitirse la duda de si es factible, es decir, de si «la mente tiene fuerzas y puede aspirar a algún resultado» al proponerse abandonar su propio límite. En cambio, dudar de su necesidad o de su utilidad («porque el objeto debe tener alguna correspondencia extramental», o «porque la línea correcta según la cual se progresa en el conocimiento de lo extramental es la investigación científica») es mostrar una completa ceguera acerca de este tema.

La noción de ocurrencia obedece a la necesidad de superar la vacuidad de la identidad formal y de estudiar la esencia fuera de la mente, lo cual es, estrictamente, abandonar el límite de la mente misma y nada más. «Salir» de la mente, esa empresa contradictoria para quien la interpreta como pensar fingiendo que no se piensa, se entiende aquí como abandono de un límite.

Así pues, se admite que la esencia está presente en cuanto que pensada. Según la presencia, la consideración extramental de la esencia se omite, *pero precisamente mientras no se detecta que la presencia mental es el límite.*

A la investigación acerca de la esencia extramental le es inherente la dilucidación de la noción de ocurrencia. Como ya se ha dicho, la ocurrencia no puede entenderse como una idea añadida (a determinar mediante una investigación diferente de la que versa sobre la esencia), porque de este modo se desembocaría en una construcción

teórica o, en general, en el sometimiento de la esencia a una exigencia cualquiera.

De las ideas con las cuales se ha contrastado la noción de ocurrencia conviene destacar dos que son centrales:

1. En primer lugar, la idea de posibilidad. La esencia extramental no es esencia meramente posible. Esta distinción, en estrecha correspondencia con el abandono de la presencia mental, se ha de llevar a cabo en el sentido de una acusación: esencia posible no significa esencia en cuanto tal, sino esencia presente.

En relación con la posibilidad, la ocurrencia es una escueta atencencia a la inteligibilidad y, solo así, un avance en la investigación acerca de la misma. Dicho avance no es un progreso logrado según una vía de pensamiento abierta a partir de la esencia presente. Con otras palabras, si bien la noción de ocurrencia responde a la exigencia de conseguir un enfoque adecuado del tema de la esencia, por otra parte entraña la descalificación de cualquier ámbito teórico en que se cifrase una mayor aclaración, ya que en tales ámbitos la esencia entra, sin remedio, como *supuesta* y, por lo tanto, radicalmente no aclarada.

2. En segundo lugar, la ocurrencia se distingue de la identidad. La investigación en curso no apela a la identidad por cuanto se descalifica la identidad formal y la identidad real se reserva para el Ser.

He señalado en otras publicaciones³ la superficialidad de la interpretación del ser como ser de la esencia. Añadiré aquí unas breves observaciones acerca de la incongruencia propia de la construcción que dicha interpretación del ser comporta. La interpretación del ser como ser de la esencia (en cuanto comporta una construcción teórica) aboca a la interpretación del ser como nexo. Lo primero que hemos de hacer es poner de manifiesto las inextricables dificultades de la idea de nexo formal.

Para que el ser pueda entenderse como nexo, es preciso aceptar la presencia como estatuto objetivo. La presen-

3. Cfr. *El Acceso al Ser* cit., págs. 277-288 y 358-377.

cia funciona aquí como punto de arranque de una problemática peculiar. Es claro que si el objeto es lo que plantea el problema, también el objeto es lo que debe ser explicado con la solución que se construya. Esta construcción, a la que se asigna valor intuitivo, entraña el intento de transformar el objeto en objeto explicado. Precisamente porque la construcción es explicativa, el objeto la justifica si es que es explicado. Ahora bien, la transformación del objeto en objeto explicado es imposible y, en rigor, no se ha llevado nunca a cabo.

La transformación del objeto en objeto explicado no constituye tan sólo una necesidad derivada del modo como se concibe la investigación desde un punto de vista lógico; es además consecuencia del mismo sentido que se atribuye de antemano al ser en tanto que factor explicativo de la esencia.

El objeto puede y debe ser explicado si el ser es auto-explicitación, autopresencia. Pero esta interpretación del ser, en función del problema que la presencia suscita, es, además de una interpretación derivada, un simple *desideratum*: la noción de autopresencia es inverificable. Y dado que la construcción del nexo (idea de autopresencia) es inane, debe ir acompañada de un sofisma lógico que ya se ha sugerido, pero en el que conviene insistir algo más.

El sofisma estriba en la pretensión de *transformar* el objeto, es decir, en la misma ambivalencia de la construcción. El considerar dos veces al objeto, que es lo propio de la identidad formal, se complica (en la idea de nexo) al hacer jugar al objeto como un requerido por la función conexiva. De este modo, por lo menos una vez el objeto debe cumplir la condición de cognoscente. Por lo tanto la transformación del objeto (que, como decíamos, no puede llevarse a cabo) es agravada por la consideración del objeto como polo cognoscente de una construcción, lo cual es completamente arbitrario ya que, en rigor, el objeto no pasa de ser nunca lo presente a la mente. Entre el nexo con valor intuitivo y el objeto se establece de esta manera un círculo vicioso. El nexo se justifica por una demanda de explicación y, más profundamente, por estable-

cerse como interpretación de la identidad en términos de autopresencia. Pero el objeto no puede considerarse explicado (autopresente) sin el recurso al nexo, por cuanto de suyo no está explicado. Entre el objeto y el nexo surge así una confusión recíproca, que hace que la construcción total sea totalmente inestable.

El sofisma, pues, encierra una doble imprecisión o incongruencia: lógica y real. En efecto, la interpretación del ser como ser de la esencia está fundada en la consideración acrítica del objeto como la esencia sin más. Pero, por otro lado, dicha consideración acaba entendiendo la esencia en función del nexo, el cual representa una construcción provista de intención de realidad.

La consideración de la esencia en cuanto tal debe poner fin al sofisma de la autopresencia. Una investigación ajustada acerca de la esencia debe cumplir este objetivo, ya que si esencia extramental no significa esencia presente, menos puede significar esencia autopresente.

En conclusión, hay que decir que el planteamiento del tema de la esencia en cuanto tal culmina en una descalificación de la interpretación del ser como nexo. La equivalencia estricta de esencia y ocurrencia no significa en modo alguno una complejión interna. Para poner a la vista el alcance de esta última proposición, es preciso estudiar, aunque sea brevemente, el tema del juicio.

II. *El abandono de la presencia mental en el juicio como método de acceso a la esencia extramental.*

La noción de razón suficiente, en LEIBNIZ, entraña el compromiso de determinar la existencia como predicado, e inversamente, la interpretación del predicado como analítica existencial del sujeto. LEIBNIZ supone que la expresión «esencia existente» es el juicio como analítica predicamental del sujeto.

Pero es inmediato que el intento de establecer predicamentalmente la existencia (o al revés, de entender existencialmente los predicados) es posterior al problema de

la constitución del objeto pensado mismo (o, trasladado a la terminología de LEIBNIZ, a la constitución de la esencia sustancial que se despliega existencialmente de un modo analítico). En último término, la expresión «esencia-existente» no es la consideración primaria de la síntesis objetiva, sino, todo lo más, una extensión racional ulterior.

El planteamiento del problema de la constitución objetiva entraña un cambio atencional con respecto a LEIBNIZ: la esencia en cuanto sujeta a la exigencia de consideración sintética no es, *a priori*, un sujeto dinámico capaz de un despliegue de sus virtualidades, sino un pensable cuya síntesis debe establecerse como problema que sólo el pensar puede resolver.

El problema del objeto no se plantea en KANT desde una preocupación primaria por el valor de copia del objeto. No se trata de nada parecido a la cuestión de la coincidencia entre dos panoramas eidéticos, uno pensado y otro extramental. La constitución del objeto acapara de entrada el tema del nexu judicativo. La intervención del pensar, dicho sea en general, tiene en KANT el sentido de llenar, de un modo preciso, el hueco que ha dejado abierto la postergación del tema de la existencia: el objeto es una síntesis en que el pensar tiene una intervención activa *porque*, de entrada, el objeto no es una síntesis capaz de desplegarse en una serie predicamental existencial.

Ahora bien, volvamos por un momento a LEIBNIZ. Si es cierto que LEIBNIZ considera la esencia en una vertiente en que se relaciona con la existencia, no es menos cierto que la conexión entre ambas no es tan sólo descubierta por el juicio, sino que tiene su asiento en él. El juicio, para LEIBNIZ, no tiene un único valor declarativo de lo que acontece fuera de él; tiene también un valor constitutivo, intensivo, respecto de la verdad entendida como identidad. Con otras palabras, LEIBNIZ otorga al juicio una independencia de principio, en consonancia con la cual la realidad en su compleción se ajusta en identidad tal y como aparece originariamente en el juicio. Para LEIBNIZ el juicio tiene un valor ontológico, no puramente

noético. La consideración total del juicio (esencia cuyo análisis predicamental es la existencia) permite a LEIBNIZ sentar la noción de mónada. Pero el modo de ser de la mónada se reduce al modo de ser del juicio. Ciertamente el juicio da a conocer la realidad, pero en tanto que «ente-juicio», no en cuanto pura mención de la realidad. No se podría decir nada acerca de la realidad, si ésta no estuviera puesta en obra en el juicio.

Sin embargo, LEIBNIZ no llega a desarrollar todas las implicaciones del carácter primordial del juicio porque, al concluir la noción de mónada a partir del juicio, cae en una dualidad que va acompañada de una diversa interpretación de la índole de ambos: lo que en el juicio es interpretado como nexos intelectual-real, en la mónada es interpretado de un modo más bien fisicalista. Paralelamente la autoexplicitación no llega a ser una autopresencia.

Por su parte, en KANT la idea de categoría se concreta en un sentido diferente de la idea de autoexplicitación. La categoría kantiana es un procedimiento para constreñirse al objeto mismo. Esta constricción determina el valor del proceder kantiano, es decir, concreta el sentido de la filosofía kantiana como filosofía crítica. La crítica kantiana está gobernada por un criterio de consideración del objeto, que equivale a un modo de determinar lo que debe entenderse por constitución del objeto: la constitución del objeto es sintética, pero no bipolar (sino, más bien, hilemórfica) y, por lo tanto, la síntesis no es propiamente copulativa.

Ahora bien, se ha dicho que el ser como ser de la esencia se construye (a partir de la problemática de la esencia presente) como dilucidación del valor real de la cópula. Esto parece comportar que si el esfuerzo investigador se dirige por derroteros distintos de tal dilucidación, no puede superarse lo que cabría llamar consideración meramente panorámica de la esencia. Sin embargo, KANT encuentra una vía de salida, a saber, la reducción de la cópula a la categoría, es decir, a la noción de síntesis formal. KANT no se plantea el problema de la realidad de la cópula, sino que interpreta la cópula como constitutivo

formal de síntesis. La exclusión de la primordialidad real del juicio se consigue reduciendo el nexo a la escueta formalidad de la mismidad del objeto.

La solución kantiana es una curiosa especie de círculo: negando a la cópula todo valor inteligible añadido a otro valor inteligible objetivo (esto es, negando que el saber proporcionado por el juicio sea una ganancia con relación al saber proporcionado por otro estatuto propiamente objetivo), acaba colocando en el juicio la inteligibilidad formal del objeto. Es así como KANT establece la investigación del objeto en términos de constitución.

Así pues, la primordialidad del juicio en KANT no significa que en el juicio resida la construcción ontológica del objeto, es decir, que con el juicio yo averigüe el ser del objeto. La consideración constitucional-formal de la síntesis judicativa anula la distinción del objeto con respecto a aquello que le confiere la condición de tal.

Examinemos ahora la tesis kantiana según la cual el juicio sintético *a priori* es aquél que entraña ganancia de saber, es decir, propiamente una explicitación objetiva. Por lo pronto, hay que señalar que aquí explicitación no significa en modo alguno autoexplicitación. El juicio sintético *a priori* entraña ganancia de saber, pero no acerca de lo que se llama ser. Paralelamente, hay que sostener que la síntesis como categoría no cumple la función que, de un modo puramente programático, podría llamarse «reconducción del fenómeno a la totalidad numenal». O lo que es igual, la categoría no es exigida por el fenómeno en cuanto que éste debiera ser: la categoría no es intrínseca al fenómeno como ser del fenómeno. En suma, KANT no obtiene la categoría en una consideración que parta del fenómeno mismo, sino en una consideración de la referencia del fenómeno a la unidad de la apercepción. La categoría es, propiamente, el nexo que media entre el fenómeno y la unidad de la conciencia: es condición del objeto como condición de pensabilidad, o lo que es igual, representa la interpretación de la presencia mental en función de la idea de unidad de la conciencia. El ámbito interpretativo suscitado por KANT no consiente una in-

interpretación real del nexo judicativo porque se concreta inmediatamente en un factor unitario (la conciencia), que asume toda función subjetiva *sin ser propiamente sujeto de juicio*.

La aprioridad de la síntesis judicativa se funda en la aprioridad absoluta de la unidad de la conciencia. La unión entre categoría y fenómeno se lleva a cabo inmediatamente (es decir, sin tener que resolver ningún problema) porque de antemano la unidad es la conciencia. Mientras en el juicio leibniziano se ejerce un dinamismo (todo lo analítico que se quiera, pero también existencial), en la categoría kantiana la unidad no necesita ser analítica, porque lo que la precede no es propiamente un sujeto: «*ya, antes del sujeto del juicio, hay la unidad*». KANT asegura la unidad del juicio de un modo distinto al de LEIBNIZ. La expresión «en el juicio ya hay unidad distinta del sujeto y anterior a él» significa que ningún sujeto judicativo es verdaderamente un núcleo unitario, y que la identidad sujeto-predicado no juega como despliegue estructural de la unidad misma. Paralelamente, KANT no se plantea el problema de si la categoría refluye en la unidad de la conciencia, esto es, de si la categoría comporta para aquélla una relación reflexiva consigo misma. La unidad subyacente interviene como escueto criterio de constitución que impide, por decirlo de alguna forma, que el objeto aparezca constituido desde sí.

En resumen, la función del nexo es asumida por la categoría. La categoría, empero está referida a una consideración radical que se cifra en la unidad aperceptiva, *la cual, dígase lo que se quiera, no tiene, en rigor, valor formal*.

Lo que se pretende poner de relieve con estas consideraciones es lo siguiente: la investigación de KANT reduce la consideración del juicio al valor unitario y formal del nexo. Pero, al intentar averiguar el fundamento de las categorías, desemboca en la pura unidad de la conciencia. Ahora bien, esta unidad no ofrece ningún hilo que conduzca a la determinación formal precisa de la unidad judicativa. Tal determinación sólo puede lograrse seña-

lando directamente aquello en que estriba, lo cual es obviamente distinto de su reducción a la unidad de la conciencia, que se establece como enteramente general. La necesidad de averiguar si el objeto tiene alguna precisa relación con la conciencia no es propiamente atendida en la Crítica de la Razón Pura. Desde luego es inmediato que el objeto no es una mera nota analítica de la conciencia ni puede ponerse en conexión con ella de esta manera.

Además, la pregunta ¿cómo se constituye el objeto desde la conciencia?, equivale a esta otra ¿cómo se conoce el objeto? Para contestar estas preguntas no basta con reducir la categoría a la unidad aperceptiva (lo cual no pasa de ser un procedimiento generalizante, que en modo alguno equivale al conocimiento efectivo).

Nótese, por otra parte, que la categoría kantiana no es, como nexo formal referido al fenómeno, una relación de identidad, ya que el juicio sintético *a priori* se distingue del análisis y, además, no entraña la superación de la distinción entre fenómeno y categoría. La categoría de suyo es vacía y al unirse al contenido fenoménico no lo esclarece, esto es, no incorpora dicho contenido elevándolo a su propio plano. Por eso, el fenómeno ofrece un residuo no categorizado, o no formal. En estas condiciones, queda comprometida la unión de fenómeno y categoría. La teoría del esquematismo no responde al verdadero problema. La completa incorporación del fenómeno a la categoría no podría significar otra cosa que una elevación universalizante del mismo. Esto parece indudable, pues de lo que no es capaz la forma kantiana es de descubrir el sentido del fenómeno conservándolo como tal. Así pues, no hay más remedio que sostener que, propiamente, la categoría no tiene nunca contenido. Pero entonces la vacuidad de la categoría debe interpretarse como estricta insuficiencia de la interpretación del juicio que atiende sólo a su valor de nexo.

Entiéndase esto con pulcritud. No construyo esta argumentación desde el supuesto de que deba interpretarse el juicio como una operación escudriñadora. No parto de

la opinión de que *aquello* que se conoce en el juicio haya de referirse a una cosa en la forma de «algo de la cosa». No me apoyo en una previa hipótesis acerca de la complejión judicativa, hipótesis que contradiga a KANT. En otro caso se abriría un abismo: pudiera ser que KANT tenga razón y pudiera ser que carezca de ella; ¿Cómo saberlo, sin embargo?. Pero no se trata de esto. No es que el juicio necesite un sujeto de atribución; es que su pura formalidad conexiva no equivale a la esencia.

La negativa a someter la esencia a una exigencia de clarificación teórica alcanza su formulación positiva en la proposición según la cual la esencia extramental es congruente en cuanto extramental. Le negación del carácter primordial del juicio significa que carece de sentido, o que constituye una desviación, pretender un saber acerca de la esencia acudiendo a una supuesta revelación originaria de la misma, que tenga lugar según la estructura formal del juicio.

De acuerdo con esto, la sucinta exposición que acaba de hacerse de la filosofía crítica prepara a la atención para centrarse en la esencia. La noción de ocurrencia, o de esencia en cuanto tal, está inmediatamente vinculada a lo que podríamos llamar la destrucción del nexo judicativo. Si bien se mira, esta destrucción ha tenido lugar ya en el intento kantiano de reducir el juicio a la unidad aperceptiva. De lo que se trata ahora es de abandonar la prioridad del nexo en el juicio mismo. Este abandono es el abandono del límite mental en el juicio.

III. *La congruencia de la esencia extramental.*

La congruencia esencial no es una realidad conexiva o un equivalente dinámico del nexo lógico encargado de la conjunción de las notas; y ello porque ni siquiera reside en la presencia. Por lo tanto, hay que sostener también que la esencia en cuanto tal no permite una consideración eidética: *no ocurre* que la esencia se establezca, o que esté puesta, como resultado panorámico,

como expresión de un propio brotar, o como contenido coextensivo de una fuerza. La esencia objetivada, presente a la mente humana, no es congruente y no cabe construir la congruencia que le falta acudiendo a expedientes puramente teóricos. Esta incongruencia es objetivamente irremediable.

La esencia extramental no justifica la elaboración de un ámbito teórico. No debe complicar su estudio con problemas añadidos, que no se ciñen verdaderamente a la inteligibilidad extramental, sino que dependen de intereses propios del pensamiento que la rebasan. Ciertamente, las construcciones teóricas poseen su propia congruencia, de la que aquí no trataremos⁴. La esencia extramental es dominada por la congruencia teórica, pero este dominio no implica la identidad entre ambos tipos de congruencia.

La cuestión de la inteligibilidad extramental no puede ni siquiera plantearse en el ámbito del *ahora*. El *ahora* se corresponde con la limitación del pensamiento que presenta, no con la inteligibilidad extramental.

La consideración extramental del tiempo debe abandonar la idea de un advenimiento al presente. Ni la ocurrencia es una concreción actual ni el tiempo puede reducirse a la expresión abstracta de la permanencia o del cambio de aquello que ocupa el presente. La idea de cambio depende de la objetivación. Si se supone la esencia, no puede superarse la idea de que el pasado (el dejar de estar presente) se lleva consigo algo.

En otro lugar⁵ he propuesto una definición de la existencia extramental: la secuencia de antes y después. Adscritas a la secuencia, las nociones de antes y después dejan de aludir al cambio. La secuencia como tal significa persistencia o ganancia (de ser), y de ninguna manera la pérdida de un bloque consistente solidario del

4. Sobre la congruencia de la teoría puede verse *El Acceso al Ser cit.*, págs. 54-155; y *El Ser I cit.*, págs. 15-20.

5. Cfr. *El Ser I cit.*, págs. 161-188.

antes. Por lo mismo, la noción de antes deja de complicarse con la idea de presente y con la alusión a un después que ha de llegar al presente; en lugar de todo ello, el antes alude al después *en el sentido de no anticiparlo*. De acuerdo con esto cabe decir que el después es el ser del antes, pero no que es el sí mismo del antes. Entre antes y después no existe una relación de identidad (la existencia extramental es no contradictoria pero también no idéntica) ⁶.

Ahora bien, si se admite lo que se acaba de afirmar, ¿cómo justificar el sujeto del juicio siendo así que no puede ser requerido por la esencia extramental, en virtud de la exigencia de una actualidad presente? ¿Cómo entender el sujeto, si la introducción de la esencia extramental en el ámbito de una construcción teórica no es pertinente? Es claro que, en principio, habrá que intentar reducir el sujeto al tema de la equivalencia de ocurrencia y esencia.

En relación con el juicio predicativo, el tema de la ocurrencia se plantea como investigación acerca de la discernibilidad sujeto-predicado.

Siempre que se fuerza la estructura del juicio predicativo, intentando interpretar el sujeto y el predicado como unidos por un nexo formal, el sujeto queda supuesto sin remedio. Tiene particular importancia para el caso la interpretación del juicio como análisis. Es claro que el análisis introduce subrepticamente un cambio de atención. Para entender la esencia como identidad analizable, es preciso olvidar la discernibilidad sujeto-predicado y destacar, en cambio, la formalidad del juicio. Sólo así es posible postular la inalterable permanencia del sujeto en la estructura, primordialmente dual, del juicio. Frente a la idea de análisis, es preciso hacer notar que la discernibilidad sujeto-predicado implica la irrepitibilidad del sujeto, esto es, su no permanencia. Repetir el sujeto (identidad de sujeto y predicado) equiva-

6. Cfr. *El Ser I* cit., págs. 201-216.

le a un cambio u oscilación de la atención, a expensas de la discernibilidad sujeto-predicado.

El análisis judicativo lleva también aparejada la consideración de las notas o elementos que componen la inteligibilidad como un todo. Por lo mismo, la idea de constitución esencial comporta un elemento sistemático que sólo puede justificarse en un orden lógico, pero no en una investigación que pretenda atender a la esencia en cuanto tal, cuidando de no añadir elementos extrínsecos a la misma.

La discernibilidad sujeto-predicado no puede tampoco reducirse a la idea de distinción virtual. En efecto, se trata de una distinción que tiene el sentido de «no mantenimiento de uno en otro»; en cambio, la distinción virtual exige, al menos, la constancia del sujeto. Desde luego, es manifiesto que el sujeto, considerado aisladamente, no queda referido a predicado alguno. Además, ni predicado ni sujeto equivalen por separado a la esencia.

La interpretación de la esencia que se propone en esta investigación requiere la demostración de que la unión de sujeto y predicado no es ningún tipo de nexo y, asimismo, la aceptación de que la consideración separada de sujeto y predicado es un sinsentido. Entendida al margen de la idea de nexo, la unión de sujeto y predicado es su misma distinción, en tanto que significa no mantenimiento entre sí. La equivalencia de esencia y ocurrencia es dicha unión, que no se consolida según lo que se llama ahora. Entendida así, la unión sujeto-predicado es el carácter *pasivo* de la esencia extramental. La pasividad se nota en la negativa a entender la unión como ningún tipo de nexo. A la vez, la pasividad nos permite adscribir estrictamente la esencia extramental a la noción de antes y sostener que la congruencia de esta última noción excluye tanto la idea de anticipación como la de advenimiento de un presente. La reducción de la esencia extramental al antes aleja también la idea de constitución esencial como resultado. Y si la constitución esencial no es ningún resultado, quiere decirse que la equivalencia de esencia y ocurrencia *transcurre* en el antes; o lo que es igual, que la esencia no

accede al presente (salvo que intervenga el pensamiento humano, que es el único capaz de obtener presencialmente la esencia) porque, ocurriendo, no es eximida de su propia unión. Tal unión es el sentido extramental de la eficiencia.

La discernibilidad sujeto-predicado es propia del juicio y, por cierto, más primaria que el nexo. Dicha discernibilidad no tiene una correspondencia extramental única; quiere decirse: su correspondencia extramental no es sólo una distinción sino también una unión. La unión no es, en modo alguno, un nexo, sino la equivalencia de esencia y ocurrencia. Una unión que no es un nexo, sólo puede interpretarse como coimplicación o equivalencia perfectamente previa de la esencia a su propio ocurrir que impide, sin más, el establecimiento de la esencia en presencia, es decir, desde «la solución completa del problema de ocurrir». A partir de la solución de tal problema la esencia se establecería en una situación de manifestatividad. Dicha situación dejaría atrás la equivalencia de esencia y ocurrencia. Nótese, de pasó, que el «no dejar atrás la equivalencia de esencia y ocurrencia» si, por una parte, impide que la esencia «continúe fuera» del antes, por otra, impide también que la esencia extramental se una a algún elemento extraesencial (por ejemplo, la materia prima). Paralelamente, la noción de pasividad está íntimamente unida a la esencia extramental, de tal manera que no se la puede considerar independientemente (por lo demás, la pasividad como elemento separado no significa nada).

El sujeto como mismidad no tiene carácter extramental; el predicado, como abstraído del sujeto, tampoco es la esencia en cuanto tal. Asimismo, la esencia pura, en el sentido escotista o en el sentido fenomenológico, es una esencia pensada. Esencia pensada es esencia supuesta. La suposición de la esencia es la *exención* de la equivalencia de esencia y ocurrencia. Una esencia que no ocurre no es una esencia más estricta, separada de algún elemento no inteligible, sino una esencia *ya* obtenida al pensar. La abstracción y la reflexión no nos proporcio-

nan elementos puros (esta idea es extramentalmente contradictoria).

Por su parte, el nexos requiere la presencia mental; en cambio, el discernimiento de sujeto y predicado lleva a cifrar la equivalencia extramental de ambos en la pasividad.

No es correcto entender que el sujeto del juicio tenga un equivalente extramental que sea, asimismo, sujeto, mientras el resto —el predicado y la cópula— marcan la consideración del sujeto en el juicio. *La cuestión de la unión de sujeto y predicado no puede resolverse apelando a la formalidad del juicio, sino que es una cuestión extramental.*

En su discernimiento mismo, el sujeto no se separa del predicado (precisamente porque, insisto, dicho discernimiento no es otra cosa que el no mantenimiento del sujeto). La inseparabilidad es la pasividad. Por lo mismo, el predicado no se constituye como tal en virtud del juicio o en virtud del nexos, sino que se retrae al sujeto. Tal retracción es también la pasividad. La interpretación extramental de la pasividad, aunque a primera vista parezca sorprendente, se convierte con la noción de eficiencia causal.

En suma, la ocurrencia extramental no es una progresión, ni un mantenimiento, ni una constitución como totalidad.

Según quedó indicado en otro lugar, el juicio es la explicitación conversiva del concepto. Tal explicitación no puede prescindir del discernimiento entre sujeto y predicado. Pero la cópula no tiene función conversiva, no es rigurosamente explicitiva, por lo cual, si se la erige en criterio primario, no puede establecerse la referencia del juicio a la esencia extramental.

Desde luego, el juicio no es una mera unión de ideas. Pero a esto hay que añadir que el sujeto no es, precisamente entendido, la referencia a una sustantividad real, y que tampoco el juicio es la declaración de que el predicado deba unirse al sujeto como condición de la referencia de nuestro conocimiento a la realidad. El jui-

cio como explicitación conversiva es una *afirmación distribuida*.

Ello es así hasta el punto de que el juicio de identidad sólo se puede establecer desde el discernimiento sujeto-predicado. Por eso, al fijar la atención en la identidad, se cae en un pensamiento superficial: la identidad es un término ilegítimo de la atención, porque sólo se introduce según la distribución explicitativa, a la cual debería dirigirse la atención. Dicho brevemente, el intento de repetir el sujeto, de identificarlo con el predicado, tiene como condición de posibilidad el discernimiento de sujeto y predicado. Para que quepa intentar que el sujeto aparezca dos veces, es preciso que antes el juicio discerna sujeto y predicado. La identidad es un parásito de tal discernimiento.

Las observaciones precedentes comportan que el discernimiento sujeto-predicado no tiene carácter formal, o lo que es igual, que no cabe concederle un valor general: el pensamiento no puede apropiarse de este discernimiento transformándolo en una fórmula que permita una deducción determinante. Asimismo, conviene distinguir la distribución judicativa de la abstracción. Tanto la deducción determinante como la abstracción son dimensiones cognoscitivas. También el juicio lo es, pero se trata de dimensiones cognoscitivas diferentes.

Al juicio no se le puede pedir que se constituya como punto de partida de un saber reflexivo. El discernimiento que le es propio no es susceptible de ser considerado como un indicio descifrable reflexivamente. Ciertamente, la apelación a la reflexión lógica se hace de continuo, y no sin resultados válidos. Pero tal modo de proceder no es una vía de acceso a la esencia extramental. La esencia extramental no puede ser el resultado de una determinación sistemática.

A su vez, la abstracción es una determinación directa. Pero tal determinación no puede proseguirse. Dicho de otro modo: la fijación del inteligible abstracto no es su constitución como punto de partida de un examen. Por eso, el juicio es una distribución, o discernimiento, de sujeto

y predicado y no una continuación de la abstracción misma.

Carece por entero de sentido tanto la deducción sistemática de la extramentalidad como el ideal de un examen directo del dato abstracto. Esto quiere decir solamente que la configuración de ciertos métodos de acceso a lo extramental es incorrecta; pero no significa, en modo alguno, que la extramentalidad carezca de sentido. Ello, a su vez implica que la reflexión y la abstracción no son las únicas dimensiones cognoscitivas.

IV. *La analítica causal.*

La equivalencia de esencia y ocurrencia no es una determinación de la esencia respecto de sí misma, ni entraña que la esencia sea afectada por la negación. La idea de referencia primaria de algo a sí mismo bajo la forma de negatividad es inaplicable al caso de la esencia extramental, la cual por cuanto muestra la no implicación de la existencia, está desprovista en absoluto de la posibilidad de condicionar desde sí el último significado de sí. (Tampoco la existencia condiciona su último significado, como se pone de manifiesto si se entiende como actividad no contradictoria creada).

La constricción de la esencia, sugerida por su equivalencia con la ocurrencia, por su pasividad y su reducción al antes, no comporta una exclusividad de la esencia que permitiera poner en marcha la idea de dialéctica. A la esencia no le *falta* identidad (tampoco le falta a la existencia).

En tanto que ocurre, la esencia es el análisis de la actividad llamada existencia. Hemos declarado ilusoria la vigencia extramental de la idea de análisis. El análisis como análisis de un dato, es decir, como desmenuzamiento de algo presente, es una confusión. Pero la palabra análisis se emplea aquí en otro sentido, porque se define en atención a la actividad extramental. A la actividad no le corresponde analíticamente actividad, sino

pasividad. A la vez, si no cabe análisis del dato, sí que cabe análisis de la actividad. Desde luego, el análisis de la existencia no es un manejo mental de la misma. Si la existencia no es un predicado, mucho menos la esencia es un predicado de la existencia. En ningún caso tiene sentido la pretensión de componer esencia y existencia. La existencia debe entenderse como condición real de la congruencia esencial. Esto significa sólo que la esencia se corresponde con la existencia en tanto que tiene el sentido de análisis. Pero, por otra parte, extramentalmente hay que confinar el análisis en el antes. La existencia en cuanto persistencia es una referencia fundamental a la identidad. Por lo tanto, no guarda ninguna relación con la esencia: no *pone* la esencia; la esencia como análisis no es una esencia puesta, sino que depende exclusivamente de la actividad. Esta dependencia significa que la esencia no tiene ningún estatuto separado, es decir, que no depende de la actividad causal como un efecto, sino estrictamente como análisis. Así pues, se sostiene taxativamente que el análisis de la actividad no tiene nada que ver con la idea de efecto. Paralelamente, entre la causa y su análisis no hay relación alguna que funcione como una ley o como un modo determinado, de acuerdo con el cual el análisis haya de deducirse de la actividad según algún tipo de necesidad. La esencia no ocurre en función de necesidad alguna, propia o añadida. Este es otro de los sentidos de la pasividad extramental. La inequivalencia de análisis y efecto significa que el análisis de la actividad no es otra cosa que la *diversidad* de valores causales. En tal diversidad quedan recogidos todos los posibles sentidos de la causalidad, acudiendo a los cuales cabría entender a la esencia como procedente de la actividad. Así, por ejemplo, si la eficiencia es uno de los diversos valores del análisis, no puede ser la relación entre la actividad y la esencia.

De la actividad existencial no resulta la esencia. La pretensión de considerar la esencia desde la existencia es olvidarse de que la existencia es una referencia a

la identidad creadora. La expresión «existencia que pone» no tiene ningún sentido. Una existencia determinada no puede ser una referencia causal. Por lo mismo, el análisis de la causa no puede entenderse activamente, ya que un pretendido análisis activo determinaría a la existencia como analizada. Pero el análisis no puede ser realmente idéntico a lo analizado; lo cual comporta que ni el análisis es una realidad, ni la realidad es realmente analizada. La no inclusión de la existencia sólo puede entenderse como distinción de valores causales. La distinción de los valores causales es, obviamente, la no inclusión de la causa trascendental. A su vez, en dicha distinción hay que cifrar la pasividad. La pasividad es la distinción de la esencia respecto de la existencia. Pero tal distinción no se distingue de la distinción de valores causales que es la pasividad misma.

Una comparación entre el análisis mental y lo que llamo análisis como esencia extramental puede contribuir a aclarar algo más la cuestión.

Entiendo por análisis mental la determinación de las notas o propiedades de algo (que *hay*). El contenido de algo se aclara, se descubre, o se observa, según lo que se llama análisis. Entiendo por síntesis mental la intención de entender como totalidad o realidad los resultados del análisis por referencia al punto de partida del mismo. Entiendo por punto de partida del análisis aquello *que hay* en cuanto que su aclaración analítica lo pierde, por lo pronto, de vista. Por eso se ha dicho que la unión copulativa del punto de partida del análisis (el sujeto) y lo aclarado por el análisis mismo no expresa una auténtica identidad: no hay ninguna ganancia de conocimiento que reduplique o conserve el punto de partida. La opinión de que el nexo es la conservación del sujeto en el predicado es completamente incompatible con el modo analítico, según el cual se alcanza el predicado, es decir, con la misma discernibilidad entre ambos. Estas observaciones comportan que la diferencia entre los llamados juicios analíticos y los juicios sintéticos no es intrínseca al juicio mismo, o que sólo se

puede establecer si se entiende que los auténticos contenidos son de orden sensible. En suma, la síntesis judicial es el ideal de considerar el análisis como reversible. Pero tal reversibilidad ha de negarse en virtud del discernimiento del sujeto y del predicado. La síntesis, pues, se establece al margen de toda ganancia de conocimiento, o al menos al margen de la ganancia de conocimiento que llamamos análisis.

Claro está que en una dirección distinta del pensar judicial se establece un orden de progreso mental. En particular, este proceso mental distinto del juicio es la relación entre la indeterminación y su contrario: la determinación. La indeterminación es una noción a la que se llega quitando la determinación. En este sentido la indeterminación es un vacío o ausencia de contenido. Por lo pronto, hay que señalar que la distinción sujeto-predicado no es la distinción indeterminación-determinación, entre otras cosas porque, aunque el sujeto no se mantenga en el predicado, esto no quiere decir que ambos estén en una relación de quitar y poner. La pregunta que cabe formular ahora es ésta: ¿la relación determinación-indeterminación tiene algo que ver con la esencia extramental? La contestación es, sencillamente, negativa.

En efecto, para quitar la determinación es preciso admitir que previamente había determinación; y, al revés, para añadir la determinación es preciso admitir que antes de ella se daba su propio vacío. Pero esto es completamente extraño a la esencia extramental. No tiene sentido quitar la esencia a la ocurrencia o añadir la primera a la segunda. La constricción de la esencia a su propia ocurrencia no significa en modo alguno que la esencia esté complicada en la tarea de llenar su propia ausencia. La ausencia de esencia como «situación previa a la esencia misma» no significa nada extramentalmente. Es un espejismo admitir una anterioridad caracterizándola como pura ausencia de esencia. Si la esencia en cuanto tal es el sentido extramental del antes, y lo es como pasividad, hay que excluir:

1. Que la esencia ejerza algún tipo de actividad respecto de un elemento indeterminado previo. Esto equivale a la negativa a admitir que la equivalencia entre esencia y ocurrencia sea la composición de forma y materia. Nótese que dicha composición hace muy difícil entender que la materia tenga carácter causal (el cual, más bien, habría que reservárselo a la forma). Esto es incompatible con la afirmación de que la esencia extramental es una analítica causal. En una analítica causal no puede admitirse más que una distinción de valores causales. Pero la idea de elemento no es ningún sentido causal.

2. Que quepa distinguir entre causas intrínsecas y extrínsecas. Esta distinción introduce la idea de ente. Pero la equivalencia entre ente y causa es inadmisibile. Causa no significa «ente-que-causa». Se sostiene, en suma, que el análisis causal no necesita ser apuntalado con la idea de consistencia o, lo que es igual, que la distinción de sentidos causales no requiere que cada sentido distinto se suposite.

Sostener que la esencia no está complicada con la tarea de llenar un vacío antecedente se corresponde con la negativa a admitir que las causas hayan de sostenerse consistencialmente, ya que la idea de consistencia es la supuesta solución del problema del vacío previo (la consistencia es un vacío lleno).

Así pues, el análisis causal significa por lo pronto una pura distinción de valores causales, no aducidos a partir del ente ni referidos al intento de explicar con ellos la idea de ente.

¿Cómo debe entenderse la ocurrencia, para que no nos veamos empeñados en el contradictorio intento de entenderla como no entendida? Piénsese en este ejemplo. En determinadas condiciones hablamos de choque, pongamos, entre partículas materiales. Sin embargo, si prescindimos del choque en tanto que conocido y planteamos esta cuestión: extramentalmente, es decir, en cuanto que ocurre, ¿qué significado tiene el choque?, no encontra-

mos una respuesta inmediata sino una insospechada dificultad. Para quien lo conoce, el choque es justo lo que conoce. Pero para las partículas es evidente que el choque no tiene carácter de conocido. En general, la esencia que ocurre es inteligible «para mí». Pero su ocurrencia respecto a otros no tiene carácter inteligible. Dicho de otro modo: la inteligibilidad no se muestra como tal fuera de su coincidencia con el intelecto. ¿Puede admitirse, entonces, que el intelecto no es sino uno entre muchos puntos de referencia, respecto a los cuales la esencia extramental ocurre como inteligible? ¿O no será, más bien, el único?

Es claro que aquí la ciencia tiene poco que decir. Porque la ciencia va en busca de inteligibilidades expresables. Que un animal nazca plantea una serie de problemas, entre los cuales sólo tienen sentido para la ciencia aquéllos, y no todos, que suponen la mente humana. La ciencia no estudia qué significa para el animal la noción de nacer, sino qué puede averiguarse intelectualmente, desde un cierto punto de vista y con arreglo a determinados métodos, acerca de lo que ya ha sido llamado «nacer un animal». En tanto que a la ciencia compete la determinación de un objeto formal, la ciencia comporta un desinterés total por el tema del sentido que pudiera corresponder a la ocurrencia prescindiendo de la mente humana. Pero es que en el fondo, la mente no es un punto de referencia entre otros, ni siquiera privilegiado, con respecto a los cuales la esencia que ocurre se muestra: *es el único*. Entiéndase esta afirmación en el sentido más absoluto. No se trata tan sólo de que el animal no conozca que nace: es que al animal no le ocurre el nacer como inteligibilidad presente. Esto no quiere decir que la ocurrencia no sea extramental, sino que es la misma pasividad de la esencia, o sea, la misma imposibilidad de que la esencia signifique mostración al margen de la mente.

La exigencia, dirigida a la esencia, de que ocurra del mismo modo en que está presente debe ser completamente descalificada. En términos de presencia no cabe

dirigir a la esencia extramental exigencia alguna. La expresión «esencia que ocurre significa esencia que coincide consigo» constituye una contradicción en los términos, ya que la noción de coincidencia alude a la mente. La descripción y la legalización científicas de sucesos o comportamientos no constituye, *simpliciter*, una investigación acerca de la inteligibilidad extramental.

La investigación sobre la ocurrencia esencial debe enfrentarse con el sentido de la expresión «referencia a otro», en conexión con la descalificación de la referencia a sí mismo. En términos generales, la referencia a otro ha de conducirse a lo que he llamado análisis causal. En efecto, la descalificación de la idea de referencia a sí mismo comporta que extramentalmente otro no significa sí mismo. Por lo tanto, la referencia a otro no puede significar sino referencia causal (es decir a «otras» causas). A través de esta reducción de la noción de referencia al orden de las causas, se muestra que la analítica causal abre paso a la noción de *coimplicación* causal. La coimplicación de los diversos valores de la causalidad aleja la idea de coincidencia y permite notar que la referencia conserva la pasividad. La pasividad se conserva en tanto que es imposible que la coimplicación causal dé lugar a resultado alguno.

La referencia causal es uno de los sentidos de la causalidad, al que llamaré *causa final*. En tanto que causa, la finalidad está inevitablemente coimplicada con los restantes sentidos causales. Ello impide que, como causa, la referencia sea una relación consigo (es decir, eventualmente, la reflexión originaria del pensamiento), ni tampoco con otro (lo cual vendría a ser, eventualmente, la intencionalidad). En suma, el valor causal de la finalidad no es el más alto que a la finalidad puede corresponder; y también al revés, la plenitud de la finalidad trasciende la analítica causal. El fin como causa es un aspecto analítico del ser principal. Para encontrar un más alto sentido del fin, es preciso alcanzar una instancia trascendental distinta del ser principal.

La referencia no alude a sí misma ni a otro, en tanto

que coimplicada con un distinto sentido de la causalidad al que llamaré *causa material*. El carácter causal de la materia se cifra estrictamente en impedir el despliegue de la finalidad. La causa material se distingue de la final, ante todo porque no cabe admitir un valor de la materia distinto del causal. Por lo tanto, la causa material agota su carácter diferencial en la coimplicación: fuera de la coimplicación la materia no es nada; en la coimplicación la materia es causa y sólo en ella lo puede ser. Una materia separada no podría componerse más que como elemento. Pero el elemento no tiene carácter extramental.

La distinción entre causa final y causa material no puede ser la única; o lo que es lo mismo, el análisis causal no es una mera dualidad. La dualidad analítica sólo podría establecerse:

- a) como separación de ambas causas.
- b) como confusión de ambas.

En el primer caso tendríamos la prevalencia completa de la causa final y en el segundo la prevalencia de la causa material. Pero en ambos casos no cabría hablar de coimplicación causal, porque la materia, o el fin, dejarían de ser causas. Pero, a la vez, si el fin deja de ser causa, la materia pierde todo posible significado, y si la materia no es causa, el fin también deja de serlo.

De acuerdo con lo que venimos diciendo, la coimplicación causal de fin y materia requiere que no se anule la diferencia entre ambas. Esta consideración abre paso a un nuevo sentido de la causalidad, al que llamaré *causa eficiente*. La causa eficiente es la conservación de la distinción de la causa final y la causa material en su coimplicación.

Como conservación de la diferencia, la eficiencia es requerida tanto por la causa final como por la causa material. De aquí que deba negarse que la causa eficiente sea una causa extrínseca. Desde luego, la causa final tampoco puede ser una causa extrínseca, si solamente es causa coimplicada con la causa material.

La eficiencia es la operación. La operación es aquel valor unitario de la causalidad que se conoce de acuerdo con la distribución afirmativa. Según ya se ha dicho, el discernimiento sujeto-predicado es extramentalmente una unión. En tal unión se cifra la congruencia de la noción de operación.

La unión atañe exclusivamente a la operación, esto es, a la eficiencia entendida como conservación de la distinción causal. Tal conservación no es una unión de fin y materia, pues es claro que:

a) la eficiencia no es una síntesis dialéctica. La síntesis es imposible, si la materia posee valor causal.

b) la unión de la causa final y la causa material entrañaría, como hemos dicho, la anulación del valor causal de ambas.

La unión se adscribe a la eficiencia operativa porque la conservación de la diferencia es *una* como valor causal diverso del fin y de la materia. Insisto que, en otro caso, no cabría hablar de conservación de la diferencia sino de anulación de la misma. Señalemos de paso que HEGEL no cayó en la cuenta de esta peculiaridad, porque pensó que la superación de la diferencia era la negación de la diferencia.

Por cuanto la operación tiene un valor unitario en el que se cifra tanto la conservación de la diferencia como un nuevo sentido de la causalidad, que llamamos eficiencia, es a ella a la que más directamente corresponde la ocurrencia esencial.

Ahora bien, la conservación de la diferencia no puede *mantenerse* constante. La constancia no es ningún valor causal; por lo demás su admisión comportaría la imposibilidad de coimplicación causal, así como la interpretación de la causa eficiente como *generalidad*. Pero la generalidad no es extramental.

Esto implica que la conservación de la diferencia, es decir, la operación u ocurrencia, necesita de concreción. Tal concreción no es la constancia, ni un valor que pertenezca de suyo a la conservación de la diferencia,

sino un nuevo sentido causal, al que llamaré *causa formal*.

La causa formal es la variabilidad de la conservación de la diferencia. Sólo de este modo la operación es concreta. La concreción operativa es, por así decirlo, la causa de que la operación no sea general. Pero una operación general no tiene carácter causal. Así pues, sin la coimplicación de la causa formal la eficiencia no sería causa.

La noción de variabilidad operativa es lo que permite acceder al tema de la multiplicidad. La multiplicidad no es primariamente una noción numérica, sino que ha de reducirse, en primer término, a la variabilidad que la forma confiere a la operación, de acuerdo con la cual la operación se concreta.

Una eficiencia única sería la dilatación temporal homogénea de la conservación de la diferencia fin-materia. En estas condiciones, habría que sostener que la ocurrencia equivale a un paso de antes a después, en cuyo paso no ocurriría nada. La variabilidad, coimplicada con la operación, evita este desvanecimiento y, paralelamente, elimina la idea de tiempo único. El valor causal de la forma alude, en definitiva, a la distinción entre causa material y causa final. Esta distinción se conserva (causa eficiente), pero no de un modo constante (causa formal). En suma, la causa formal es la causa de que la distinción de fin y materia, conservándose, no sea la misma en todos los casos (esto es, *siempre*). Ahora bien, la mayor o menor variabilidad de la diferencia es completamente irrelevante en términos de sucesión temporal. En cualquier caso, sostener que la causa final no es un respecto a sí misma ni a otro, en virtud de la coimplicación de la causa material, constriñe (a través de la variabilidad de la conservación de la diferencia) la esencia extramental a la noción de antes. La causa formal, como variabilidad operativa, lejos de abrir un intervalo temporal entre materia y fin, intensifica o concreta la coimplicación de ambas.

✧ ✧ ✧

Debemos dar fin ya a este artículo. Advertí en nota que lo que aquí pretendía exponer es un resumen o, mejor, un extracto, muy incompleto, de un libro todavía no publicado. A lo largo de estas páginas han ido apareciendo una serie de indicaciones en parte metódicas y en parte temáticas. Metódicamente se ha esbozado la exclusión de los intentos, paradójicos aunque comprensibles, de configurar el estatuto extramental de la esencia mediante construcciones de índole teórica. Esta exclusión ha culminado en una demostración del valor cognoscitivo del juicio, que aparece al descalificar la idea de nexa formal. Temáticamente se ha logrado un cierto esclarecimiento de la esencia extramental en función de la noción de ocurrencia. A su vez, la ocurrencia se ha dilucidado apelando a las nociones de analítica y coimplicación de causas. La analítica y la coimplicación causales sugieren, por otra parte, la conexión del tema de la esencia extramental con la existencia extramental. Este último punto no ha sido desarrollado.

La coimplicación causal se ha expuesto esquemáticamente. Tal esquema no es una construcción cerrada, sino que ofrece una vía de avance, que estriba en la explotación de la interpretación de la causa formal que se ha propuesto. La flexibilidad de la causa formal permite una matizada distinción del espectáculo del mundo. Ello, sin embargo, es asunto extremadamente largo y complejo que habrá de dejarse para otra ocasión.