

CAYETANO BETANCUR

**EL SER Y EL CONSISTIR**

## EL SER Y EL CONSISTIR (\*)

### *Esencia y consistencia*

Lo primero para la inteligencia es el ser abstracto, el concepto; pero lo primordial para la vida es el ser concreto. Pero ni la inteligencia podría vivir sin lo concreto, ni la vida, sin lo abstracto.

Mas lo extraño es que sabemos muy bien qué sea el ser abstracto, y muy poco o nada de lo que sea el ser concreto. Aquí tiene su raíz un gran problema: que la vida vive lo concreto, y la inteligencia lo abstracto, cuando el ideal sería que la vida viviera lo abstracto y la inteligencia lo concreto. Porque la unión en el hombre de estas dos raíces de su ser es, ante todo, muy artificial. He aquí un ser concreto y real como el hombre que posee vida e inteligencia, pero en donde la vida le está jugando a cada paso una mala jugada a la inteligencia, y la inteligencia a la vida. Porque la inteligencia abstrae y la vida intuye; y la inteligencia abstrae de lo que la vida intuye. Pero toda abstracción es parcial y sólo toma tangencialmente el objetivo de la intuición o de la vida, y por esto, cuando lo ha tocado, ya la vida tiene otro vivir y poco o nada se interesa por lo que la razón ha abstraído. Pero como la inteligencia es una forma de la vida, o mejor, una función de ella, la vida impulsa el trabajo intelectual de abstracción, porque cree que con ésta va a servirse mejor en su función de vivir y sólo halla que la inteligencia se le queda atrás, va siempre a la zaga, y aquélla sigue viviendo en lo concreto.

---

(\*) Se sintetizan aquí varios capítulos de una obra aún inédita.

Así resulta que la tragedia humana reside en esa función desigual que desempeñan la vida y la inteligencia. Hasta ahora se ha pretendido que la inteligencia viva de la vida; y conforme a ese principio se ha aspirado también a un ideal moral que tomaría de la vida los valores, los haría conceptos y normas abstractas y luego, en calidad de tales, regularían de nuevo la vida. Pero esto ha fracasado siempre. El hombre no se contenta en su vida vivida con esa confrontación constante del ideal; o lleva en sí el momento valioso de su actuar moral, o de una vez renuncia a toda realización de valores. Cuál es la causa de esta continua contradicción a las normas? Por qué ocurre a menudo que el hombre vea lo mejor y siga lo peor?

A mi ver todo radica en que se opone demasiado rotundamente la vida a la inteligencia y se nos quiere hacer creer que la inteligencia debe corregir a la vida, cuando en verdad lo que acontece es que toda vida es, primordialmente, vida inteligente, todo ser es ser abstracto y parcial, y el esfuerzo continuo del hombre ha de consistir, no en hacer que lo concreto se haga abstracto, sino lo abstracto, concreto. El ideal griego del *tipo*, del concepto genérico, resulta así no sólo contrario a la historia, sino extraño a lo que el hombre ha querido siempre, y a lo que en verdad ha de ser un ideal humano de formación espiritual.

## EL SER SENSIBLE

"Nada hay en la inteligencia que no haya pasado por los sentidos", es la fórmula con la cual la posición consciente o inconsciente de los filósofos, nos ha forzado a pensar que la gran hazaña del hombre es superar los sentidos, pero partiendo siempre de ellos; que el ser que primero nos llega es, por lo tanto, el ser sensible.

Pero bien se puede tomar una vía distinta y afirmar, como decimos conforme a la ilación hasta aquí llevada: el ser sensible es un ser intermedio, por ser un ser abstracto; el ser sensible no es un ser concreto.

El ser sensible no es un ser concreto. Qué admirable papel desempeñarían los sentidos si pudieran aprehender el ser con-

creto! Este es justamente el objeto con tanto afán buscado por toda metafísica; sólo que la metafísica ha pretendido llegar a él por la vía de las abstracciones puras, o por la vía de la intuición. Pero lo primero, no implica sino el alejamiento de toda metafísica; y la intuición, aunque pone bien el blanco, y emplea medios para llegar a él, los usa inadecuados, pues lo que se trata es de llegar a la metafísica concretizando lo abstracto; la intuición olvida este paso ineludible por lo abstracto, con lo cual queda siempre ciega. Por eso el que se le objete que su conocimiento no tenga validez universal, ni sea significativo.

Repitiendo: por los sentidos no nos llega más que un ser a medias, un ser abstracto. O acaso puedo llamar ser a esta mesa en que escribo? Mi vida, es verdad, tropieza con ella en mil formas, pero todas ellas son formas funcionales. La mesa es una peculiar función que algo tangible y resistente desempeña ante mi cuerpo para poder escribir; la mesa no necesita ser visible, ni audible, ni olfatile para poder escribir en ella; en cambio, sí ha de ser resistente, para que pueda sostener la presión que al escribir hago sobre ella: la mesa es, pues, una resistencia y cierta forma, dada la forma misma de mi cuerpo. Este es el mezquino ser de la mesa, al que llamamos "un ser" a secas, como si realizara la entidad; en verdad, es sólo una función.

Y esto que ocurre con "la mesa para escribir", sucede también con la mesa como adorno para la vista, o con el durazno como objeto del gusto, con la campana como emisora de sonidos, con el líquido portador del perfume. Hoy más que nunca podemos apreciar este sentido funcional de las sensaciones con sólo recordar el aprovechamiento que de ellas hacen el cine y la radio; en el cinematógrafo se juega con los objetos visuales hasta el punto de que ya revelan un lenguaje peculiar al que los maneja. Un inmenso edificio es una pequeña casita que reposa sobre un escritorio, sólo que habrá de ser "filmado" a cierta distancia; y si se quiere hacer ver un hombre que pende sobre un hondo abismo, pues se coloca esa "abismática" distancia sobre el suelo y se filma desde lo alto. Lo que el cine hace con la visión, lo produce la radio con el sonido: "las carreras de caballos" son unas pequeñas cajas de madera, los caño-

nazos no alcanzan a ser pistolas de juguete, un león que aulla es un dispositivo inofensivo, tan simple como un trozo de piel en un tubo.

El tacto es más concreto, ciertamente; no es fácil imaginar cómo pueda reemplazarse con un truco como el del cine o de la radio, esa sensación de lo tangible; y sin embargo, esto no significa que el sentido del tacto alcance al ser sensible: ocurre simplemente que el tacto es un sentido menos asociativo que los otros, no va tan ligado su dato al de los demás sentidos; en otras palabras, no sugiere tanto ni la forma del objeto, como el sonido, ni se ilusiona con dimensiones de profundidad como la vista.

Pero esto mismo muestra que es más limitado y también, por igual razón, más abstractivo: La sensación de lo aterciopelado, o de lo áspero, o de lo resistente, se puede obtener con todos los materiales más disímiles y diversos en calidad. Igual puede decirse, desde el simple punto de vista del sabor y del olor.

Justamente las cosas materiales que llamamos nobles como los metales preciosos, la seda natural, el vino de la uva, el perfume, el cristal, lo son tales en cuanto resisten la prueba de todos los sentidos; su nobleza es, pues, su riqueza de dotes, su concreticidad, que es lo que extensamente probaremos después, de todo lo que llamamos ser.

Es un grave error hacer descansar los cuerpos en ciertas sensaciones que llamamos cualidades primarias. Claro está que podemos admitir que sean reales; pero su aprehensión no se verifica menos por un proceso de abstracción, que las cualidades llamadas secundarias. El peso no es nada para la vista; el movimiento, nada para el gusto y el olfato, los que tampoco saben del reposo; igualmente, es discutible que fuera de una asociación con otros datos visuales y táctiles, el oído sepa algo de reposo y movimiento. Y ni el oído ni el gusto ni el olfato saben de medidas de los cuerpos. Son, pues, todas esas sensaciones primarias, abstracciones que realizan los sentidos.

La cosa sensible no es, repito, lo que primero aprehendemos. Esto de *cosificar* es una compleja operación espiritual, y en la tarea de hacer cosas le queda al hombre todavía mucho camino para recorrer.

Esta es la idea que he tratado de expresar en el ensayo "El mundo circundante del hombre y de la mujer". Hay mundos circundantes y éstos son mundos abstractos. Y no sólo son distintos los mundos circundantes del hombre y de la mujer, como allí mostraba, sino los mundos circundantes del campesino y del ciudadano, del abogado, del médico y del mecánico; del hombre según su profesión, según su oficio, según sus estados pasionales (1).

Un campesino distingue entre los árboles y plantas multitud de matices que el hombre urbano no discierne: éste llamará "grama" o "pasto", a lo que para el conocedor ya no tiene ese nombre aparentemente genérico y abstracto, pero que en su verdad es muy concreto, porque ha conocido entre las distintas especies de grama o pasto las enormes diferencias que las separan. El ascensorista no llama "ascensor" ni "elevador" al aparato que maneja todo el día: lo llama "carro", porque él, que conoce las interioridades de su mecanismo, sabe en dónde está la esencia que lo constituye en tal: no en que *eleve* o *ascienda*, sino en que *corra*, y si *corre*, ya sabe él que con esto tiene todo; el profano sólo mirará un aspecto de su objeto: el de elevador; el conocedor sabe en dónde se halla la raíz de esa y otras muchas funciones que un ascensor debe desempeñar. También el chofer no llama auto ni carro a su instrumento de trabajo: lo llama "motor"; en el motor hace radicar toda su esencia, pues asientos, portezuelas, cristales, palancas, son nada sin esa cosa esencial que es el motor.

Y es curioso que siempre que nos ponemos en contacto funcional con algo, nos sorprende "la entraña" de su función, y lo que antes veíamos como un objeto de cierta forma visual, o auditiva, se transforma, incluso sensiblemente, en aquello en que radica su función.

Ahora bien, el proceso de todo conocedor es hacia la concretización, aún en estos casos en que aparentemente no lo fuera, como el citado cuando el chofer llama motor a su automóvil. Qué es lo que ocurre? Más adelante se nos aclararán estos problemas.

## LA FUNCION

Vivimos en medio de funciones. Es más, sólo tomamos de los seres que nos rodean sus funciones. Es un tratamiento, por demás, desobligante. Este es el mundo que Heidegger denomina de los instrumentos. Hoy se habla mucho del funcionalismo. En arquitectura, en la construcción de las ciudades, de nuestras moradas, de nuestras oficinas, de nuestro automóvil, de nuestro paraguas. Queremos hacer de todo, conscientemente, un instrumento a nuestro servicio.

El error es pensar que no siempre fuera así. El funcionalismo actual se ha hecho más consciente y por lo mismo más sistemático, sólo a causa de que la técnica moderna ha dispuesto de materiales más plásticos; pero sobre todo, el funcionalismo actual obedece a que el hombre en estos tiempos tiene más prisa y necesita aprovechar de las cosas con más urgencia que nunca la función que se le ofrece solícita. Si el hombre anterior a nosotros no hubiera querido andar, sino trasladarse simplemente, habría inventado los automotores.

Pero la actitud del hombre ante las cosas ha sido siempre funcional. Y es ello tan cierto, que el hombre siempre hizo de las funciones las cosas. De la función de cabalgar, el aborígen americano concluyó que el conquistador era un solo ser con su caballo. "Operari sequitur esse" no expresa la conducta del hombre ante las cosas; es lo contrario; para él las cosas se siguen de su función. Qué llamamos campana? No es acaso a lo que produce un cierto sonido? Y como para producir ese sonido se necesitaba que el objeto, funcionalmente, revistiera cierta forma, continuamos después llamando campana a lo que sólo tenía la convexidad de la campana, aunque ya no produjera el sonido. Y nos es extraño hoy que cuando se nos habla del toque de campana, se nos enseñe, en su lugar, un timbre eléctrico.

Todas las palabras, en un principio, expresan una función. Pero como esa función va siempre adherida a una cosa, de una cierta apariencia visual, he aquí que cosificamos, olvidando la función, las demás cosas visualmente parecidas a la primera. Baste pensar en la misma palabra campana, que ya he mencio-

nado. La semántica y la sinonimia muestran claramente el proceso de cosificación de las funciones, siendo, al contrario, excepcional, el proceso de evolución de una palabra que, significando en su origen una cosa, termine por designar una función.

Pero, qué es esta cosificación? Es acaso una concretización? En ninguna forma; es sólo pasar de un abstracto funcional, a un abstracto visual o tangible, de un abstracto dinámico a un abstracto estático. O es que acaso la campana que toca es menos abstracta que la campana, forma de ciertas flores, o que la campana del buzo?

Nos movemos entre abstracciones. Ya hemos visto cómo los propios sentidos, tradicionalmente vinculados a lo concreto, son unas máquinas de abstraer.

Pero qué es esto de abstraer y de abstracción? Es visible que aludo al concepto etimológico más que a la conceptualización técnica que esta palabra posee en rigor filosófico. Me refiero a lo conocido como ajeno a su contorno, como escindido de lo que está con él; "abstractus ab hoc, ab hic, ab nunc". A lo ajeno al aquí y al ahora. No aludo a lo abstracto como "razón" o como "esencia" universal. La universalización de lo abstracto es un atributo de éste, no por lo que tiene de abstracto, sino por lo que posee de idea. (2)

Hemos hablado de las máquinas de abstracción que son los sentidos. Y estas abstracciones sensibles merecen tal nombre precisamente porque se hallan desligadas del "aquí" y del "ahora". La forma visual de la campana que nos hace llamar campana a cosas tan disímiles; la apariencia de la hoja que nos permite denominar hoja, a la del árbol, a la del libro, a la del cuchillo, etc., son ejemplos de abstracciones. Pero son abstracciones sin universalidad; estas imágenes no son universales (*unus versus alios*), son apenas "pluriversales", si se me permite el vocablo, que indica, no como en "universal": la posibilidad de uno para devenir en muchos, sino ya y desde ya la multiplicidad de la imagen para ser reconocida en muchas otras cosas.

Esa abstracción de los datos sensibles no les confiere, pues, a éstos la universalidad que caracteriza a la idea. Nuestra vida sensible, o nuestra vida, a secas, se mantiene pues, no en lo concreto, sino en lo abstracto, y no en lo universal, sino simplemente en lo múltiple, por la manera misma como nuestros sentidos aprehenden las cosas.

## ESENCIA Y CONSISTENCIA

### *El Consistir*

Y ahora sí entramos en lo que seguiríamos llamando inteligencia, pero que, para atenernos al antiguo y venerable descubrimiento griego, debemos denominar propiamente razón (*logos*).

Qué busca la razón? Busca las razones de las cosas. Busca, para decirlo en otras palabras, la esencia de las cosas.

Pero la razón sólo entiende de divisiones. Así la esencia que aprehende en las cosas es más bien "las esencias" de la cosa. Un plural, una pluralidad de notas. La razón lo aprehende todo en forma de géneros y diferencias. Es por eso por lo que a la razón toca definir. Pero definir es delimitar y en toda delimitación hay lo delimitado y lo delimitante.

Estos dos factores de la definición, son ya, de por sí, lo que se denomina la esencia de una cosa.

"Cuál es la esencia de esto?", es una pregunta que apenas se parece a esta otra: "Qué es ésto?".

Se percibe aquí que la "esencia" está como alejada del "esto", que es algo que permaneciera en un más allá. La "ousía" aristotélica ya no tiene que ver nada con el "qué es" de los filósofos presocráticos. (3)

Heidegger ha mostrado cómo la filosofía griega perdió el sentido de toda su ontología, al abandonar la pregunta por el ser del ente y quedarse sólo en la pregunta: "qué es éste ente"?

Pero no se trata aquí de especular sobre tamaño problema, al que parece que aún el propio Heidegger no haya dado su res-

puesta, aunque la promete para las venideras generaciones (ver "*Carta sobre el humanismo*"), mientras ahora se debaten sus intérpretes en las posibilidades de una solución. (4)

Nuestra tarea se concreta ahora a estudiar qué sugieren las palabras "consistir" y "consistencia" en un rincón del problema ontológico (olvidando el egregio tema), en una forma apenas marginal y casi que simplemente idiomática.

No es de extrañar que esta palabra pueda adquirir en este siglo un sentido filosófico que antes no tenía. Tampoco la palabra "existencia" poseyó en el latín filosófico, clásico o medieval, el concepto que hoy posee. Aparece tardíamente en el lenguaje de los filósofos, hacia el siglo XVI, con las lenguas romances, cuando en ellas empieza a expresarse la filosofía. Se empleó para traducir el "esse" con que todo el latín medieval designó la existencia.

Parientes cercanos de estos dos vocablos, *hermanos* para mejor decir, son "resistencia", "asistencia", "persistencia" y "subsistencia". Este último tiene un concepto claramente definido en la filosofía escolástica.

Y todos, en cambio, poseen una significación usual, de común ocurrencia, aún por gentes totalmente extrañas al lenguaje filosófico.

Pero ya advierte Kant que es "el negocio de los filósofos" aquello que él llama la "analítica" de "los secretos juicios de la razón común" (5), y han sido dos filósofos españoles, Ortega y Morente, quienes han pretendido dar sentido y dignidad filosófica a la palabra "consistencia".

Por cierto que uno y otro se disputan la paternidad de la introducción del vocablo a la filosofía, pues cada uno de ellos afirma serle suya. Así Ortega, en una nota a su estudio "*La percepción del prójimo*", expone:

"La filosofía tradicional distingue en toda cosa su *esencia* y su *existencia*. Pero el término *esencia* lleva juntas varias significaciones que convendría mantener separadas, a fin de que al complicarse no se perjudiquen. Pues bien: la significación primaria y menos exigente de *esencia* es que toda cosa, ade-

más de existir, *consiste* en algo. A esto en que consiste le llamo su *consistencia*- frente a su existencia" (pág. 198, t. VI., ob. com.).

Por su parte Morente, después de usar ampliamente de los términos "consistir" y "consistencia", habla más adelante de otro tema y expresa: "Dice (Platón) que Parménides confunde aquéllo que es, o sea la existencia de algo, con la unidad de lo que ello es, o sea con la unidad de las propiedades de eso que existe. Confunde, pues, según Platón el existir con lo que yo llamo el consistir. Confunde la existencia con la esencia. Confunde lo que más tarde va a llamar Aristóteles la "*subsistencia*", con lo que la *subsistencia* tiene, o sea con lo que la substancia es, con su esencia. Una esencia no por eso, no por ser esencia, ha de existir ya". ("*Lecc. Prel. de Fil*", pág. 103, ed. Tucumán, 1938). (6)

Hasta aquí Morente, y hasta aquí la alusión a los dos eminentes pensadores de habla hispana que quizás a un tiempo mismo, y sin proponerse imitar el uno al otro, introdujeron este término en el vocabulario filosófico español; y no descontamos que pueda hacer fortuna en otras lenguas romances y aún en el inglés, donde se usa con afín significación a la de la lengua latina, de donde todas la derivan.

Pero mi propósito fundamental es tratar de hacer resaltar los méritos de estos vocablos, "consistencia" y "consistir", para designar ciertas esencias filosóficas justamente poco agraciadas con la expresión "esencia", el vocablo tradicional, al que aquéllos entrarían a reemplazar.

Consistir y consistencia, como las demás palabras hermanas que cité atrás, tienen todas su origen en una raíz sanscrita, "sta", que significa "estar de pié". No perdamos en ningún momento este sentido primitivo del "estar de pié", que puede sernos muy útil, para comprender todas las palabras que de la fecunda raíz se derivan.

Por de pronto, recordemos que de la citada raíz sanscrita "sta", viene la palabra griega "stamnos" que significa poste, y seguramente también "stoa" que significa pórtico o columna. Y de este vocablo les vino su nombre a los estoicos, por un azar,

por el azar de que Zenón, su maestro, predicaba sus doctrinas en el pórtico abigarrado de Atenas (en la "Stoa Poikile"). (Y está bien que su nombre les venga de esta raíz, pues el estoicismo moral y el metafísico, es siempre un estar de pié, ante las pasiones y ante el error. El estoico no trepida, el estoico no duda).

Si hemos de creer a los lingüistas, de la raíz sanscrita citada derivan también vocablos como "superstición, solsticio, instituir, prostituir, sustituir, restituir, establo, instancia, obstáculo, y también la palabra obstetricia, porque la *obstetrix* es la mujer que está en pie, frente a la que da a luz. Es decir, es su *asistente*, como se dice en muchas partes; y lo curioso es que *asistir* también tenga el mismo origen que obstetricia.

Tenemos pues que las palabras "consistir" y "consistencia" tienen muchos parientes de buena y mala clase, como se ha visto.

Pero los sentidos de consistir y consistencia, que registran los diccionarios latinos y de las lenguas romances, no coinciden, no guardan paralelismo. En otras palabras, consistir no es a consistencia, como asistir es a asistencia, y resistir a resistencia, y existir a existencia.

La consistencia de una cosa no es la acción de consistir esa cosa, como en general, sí podría definirse así de la asistencia, la resistencia y hasta la existencia; pero no nos metamos en honduras con esta última palabra que contiene sentidos muy disputados.

Hablo ahora, como he dicho, del sentido usual del vocablo, no del filosófico, que no tardaremos en desentrañar. Y para determinar este sentido usual, tomemos el primer diccionario de la lengua española que hallemos a la mano, y allí leeremos que "*Consistencia* es: "Duración, estabilidad, fijeza, y también la mayor o menor trabazón o coherencia de una masa para resistir a las fuerzas que tienden a desintegrarla".

En cambio, *consistir*, según el mismo diccionario, equivale a "estribar o residir una cosa en otra; y en una segunda acepción, consistir es igual a *estar compuesto de* como cuando decimos que la fortuna de alguien consiste en acciones".

Es curioso observar que en el latín clásico, así como no se conoce el sustantivo "existencia", mientras mucho se emplea el verbo existir, tampoco se sabe de "consistencia", al par que de muy diversas maneras se usa el verbo consistir. Y dejo a los interesados el comprobar que en el latín clásico los usos del verbo consistir guardan más afinidad con el sentido de nuestra actual "consistencia", que con el nuestro "consistir". En un diccionario latino leo que "*Consisto*" significa, en sus primeras acepciones: "parar, pararse, detenerse, mantenerse, estar en sí, mantenerse firme y constante", y sólo, como última acepción aparecen los usuales hoy de "estribar, estar fundado en", etc.

Pero por lo que toca a la palabra "esencia", que sólo aparece en el latín clásico tardío (no antes de Quintiliano), cualquiera advierte que el verbo que le corresponde es el verbo "ser", cargado no sólo de muchas significaciones, sino sobre todo de muchos oficios.

Así encontramos que resistencia tiene un verbo que le corresponde, cual es resistir; asistencia otro verbo que es asistir y así de los demás vocablos de este tipo.

Consistencia, como ya lo hemos señalado, posee un verbo correspondiente en formación etimológica que es consistir, pero cuya significación está alejada del sentido connotado en consistencia.

En cambio la palabra *esencia*, como sustantivo, carece de verbo propio correspondiente y sólo tiene a su servicio el verbo ser, excesivamente fatigado por el uso.

De donde resulta que, por este solo aspecto, convendría escuchar la sugerencia de Morente y Ortega en cuanto proponen que la palabra consistencia reemplace en nuestro lenguaje filosófico a la palabra *esencia*, ante todo para aprovechar la ventaja que este término ofrece, y que no es otra que la de tener un verbo a su servicio, y de morfología idéntica.

En el lenguaje usual, "consistencia" es igual a lo que significamos con la palabra *esencia*? Desde luego que no: la *esencia* expresa el *qué* de las cosas, con la *esencia* respondemos a la pregunta "qué es esto?". "Cuál es su naturaleza?". *Esencia* o

*naturaleza* son términos de significación idéntica en la filosofía escolástica, con una diferencia lateral que aquí no interesa.

Pero la palabra consistencia significa, en cambio, "duración, estabilidad, fijeza", "o aquella coherencia interna que hace de las cosas resistentes a la presión externa". Si alguien pregunta en el lenguaje común, cuál es la consistencia de una cosa, no esperará que se le responda diciéndole su esencia, lo que la cosa es. Se le responderá que tiene una consistencia aceptable, o magnífica, o floja, o que carece totalmente de consistencia. Es decir, la respuesta señalará un grado de duración o de fijeza porque el sentido de la palabra consistencia no es otro: grado de duración o coherencia de algo. Para hablar en un lenguaje más riguroso diríamos que la palabra consistencia expresa algo en un *quantum*, pero no significa un "quale" o una cualidad.

Y siendo esto así, como podría sustituir a la palabra "esencia" que expresa por excelencia lo cualitativo (en sentido lato) de una cosa, pues habrá nada más cualitativo que la esencia de algo, aquéllo en que consiste?

Mas he aquí que en la ilación hemos empleado el verbo *consistir*, como el verbo correspondiente al sustantivo *esencia*. Dicho en otras palabras, la esencia de una cosa es aquello en que esa cosa consiste. Pero esto es una pura tautología, es decir, un juego de palabras. Mas como de palabras estamos hablando, ello mismo demuestra que el verbo *consistir* es el correspondiente al sustantivo *esencia*.

Y es así en el lenguaje común? Evidentemente es así en el lenguaje común. Antes que significar algo equivalente a "radicar", o "estar fundado" una cosa, o "estar compuesto de", como quieren los diccionarios, el verbo *consistir* significa eso: "ser" en el sentido de "esencia" de una cosa.

Cuando pregunto: "en qué consiste la guerra?", no se me contestará adecuadamente diciéndome que la guerra consiste en el egoísmo de los estados o en la ambición de poderío, etc. Yo he preguntado en qué consiste y se me ha contestado con las causas de la guerra. Claro que las causas o las pretendidas causas sirven para construir definiciones llamadas precisamente causales, y así puedo decir que el rayo es el efecto de una des-

carga de la electricidad atmosférica. Pero esta definición causal no es una verdadera definición, no expresa el ser de las cosas, como todo mundo advierte, y solo es un sustituto de la definición verdadera que es la definición esencial.

Igual que si pregunto en qué consiste el termómetro, no se me responderá con justeza diciéndoseme que consiste en que el calor dilata los cuerpos. Claro está que la dilatación por causa del calor es en lo que estriba o radica el invento del aparato termómetro, pero no es en esa ley física en la que el termómetro consiste.

Lo mismo ocurrirá si interrogo: "en qué consiste una mesa, en qué consiste un carbunco, en qué un átomo, en qué la luna, en qué un platillo volador".

Y estas preguntas son de todos los días, las hace el vulgo ignorante y el hombre letrado. Y apuntan precisamente a la *esencia* de eso por cuyo *consistir* se pregunta. Y sin embargo, los diccionarios no registran este sentido elemental, primario del verbo *consistir*, todo por el beato temor que las academias han tenido siempre a las cuestiones filosóficas. Las academias están constituidas generalmente por escritores, y es una tradición que remonta a Horacio, el que el puro escritor no use para nada términos que puedan tener un sentido filosófico.

Y si "consistir" se usa todos los días y es vocablo de empleo común, el académico no quiere entender que su patente y más radical sentido es el del ser de las cosas, el de la esencia de los seres.

Pero algo más aún: la pregunta fundamental de la filosofía es esa: "Qué es", "qué es este ser", "qué es el ser".

Pero resultó que el verbo "ser" no sólo sirvió en las lenguas indo-europeas, y en el griego fundamentalmente, como expresión de la esencia de las cosas, sino, en general, como verbo copulativo: como expresión de la cópula en la proposición, para designar la función atributiva y la función enunciativa entre el concepto sujeto y el concepto predicado. Y así puede decirse el químico, en un diálogo consigo mismo: "El oro es un metal". "El oro es amarillo". "El oro es maleable". "El oro es resis-

tente". "El oro es agradable". "El oro es apetecible". "El oro es la gloria". "El oro es la perdición". (7).

Todas estas predicaciones tan disímiles, se hacen del oro mediante el verbo ser. El noble vocablo está obligado a ejercer los más viles oficios. Acaso el papel copulativo que se le asignó, haya tenido muy buena parte de culpa en que la filosofía hubiera olvidado, como proclama Heidegger, el tema fundamental ontológico, la pregunta base: "cuál es el ser del ente"?. (8).

Volviendo al tema anterior, esto es, al de la pregunta fundamental de la filosofía, "qué es esto?", no se percibe muy claramente por cualquier oído filosófico, que esta pregunta está mucho mejor expresada con la expresión: "en qué consiste ésto"?, que con su equivalente tradicional "cuál es la esencia de esto?".

Parece claro que quien pregunta "en qué consiste esto?", pregunta por el ser total de la cosa, pregunta por lo que ella sea en su totalidad.

Al par que quien pregunta "cuál es la esencia de esto"?, hace desde su mismo preguntar una discriminación en el "esto", una separación del esto y su esencia, separación que implica que el "esto" desaparezca. Si se contesta, que la esencia de esto (esta mesa, por ejemplo), es la de ser un mueble para sentarse en él, el "esto" se ha esfumado, ha desaparecido, ante el concepto abstracto "mueble para sentarse a él".

No así ocurrirá si en vez de preguntar "cuál es la esencia de esto", digo: "en qué consiste ésto?". La respuesta no me podrá dar un concepto abstracto, sino algo concreto, no una esencia, sino una biografía. (9).

Y esta es una dimensión más que posee el verbo "consistir" como expresivo de la esencia de las cosas.

Y esta dimensión, es sin duda alguna, una dimensión existencial.

Todo lo existente es individual, y como ha expresado la filosofía tradicionalmente, "todo lo individual es indefinible", "omne individuum, ineffabile".

Pero es obvio que se trata de la definición esencial; la definición esencial expresa la esencia de las cosas. Pero esta esencia, y la esencia, como ya hemos visto, es siempre algo abstracto. La esencia es la "ousia", la substancia segunda, como la llamaba Aristóteles.

Esta definición abstracta es la connotada en todo el pensamiento anterior al siglo XX. Lo más dilecto, lo más apetecible, lo más amado, al caer bajo la definición esencial como que se esfuma, se nos escapa de las manos.

"Que es un hijo", no tiene más respuesta, en la definición esencial que ésta: "es el producto de la generación".

"Qué es mi dolor"?, no tiene más respuesta en la definición esencial que diciendo: "es un sentimiento o una afección desagradable ante lo que nos daña".

"Qué es la catedral de San Pedro"?: "Un edificio del barroco".

"Qué es La Pastoral"?: "Una sinfonía de Beethoven".

En el plano de las definiciones esenciales están las pruebas y demostraciones. No sentimos un poco de extrañeza al leer las cinco vías de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios? No percibimos que aquellas vías en que se habla del acto puro, del ser primero, de la contingencia, etc., son demasiado esquemáticas para denotar a ese Ser ante quien sentimos temblor y pavor? Algo de esto mismo debió de advertir el Santo Doctor, pues en cada una de las pruebas, para terminar, abandona todo el esquematismo, y concluye diciendo reverentemente: "y esto es lo que llamamos Dios".

Es visible que si las preguntas anteriores se reemplazan por estas otras: "En qué consiste un hijo"?, "en qué el dolor"?, "en qué la sinfonía Pastoral"?, ya no será dado responder con un esquema como el enunciado. El que pregunta por el consistir, exige más que una definición, una "mostración".

Por otra parte, es de notar que el consistir no se refiere tan adecuadamente y propiamente a los objetos ideales, como el triángulo, como los números, etc. No es usual preguntar en qué consista el número dos o el teorema de Pitágoras.

Es porque, como ya lo anotaba, el consistir apunta a un elemento existencial.

Así no es al azar que esta palabra irrumpa en la filosofía, precisamente en el siglo XX, y precisamente por filósofos que buscaron siempre la otra dimensión del ser, la dimensión concreta.

El consistir como instrumento de la pregunta por el ser, conduce a explicar por qué en nuestro tiempo hable Ortega no de la biología del hombre sino de su biografía, no de la razón demostradora sino de la razón narrativa, no de la razón pura sino de la razón vital. Pero es de advertir que acaso el propio Ortega ni ha advertido la vinculación de su vocablo con lo más esencial de su filosofía.

Ahora bien, cuando el verbo consistir se incorpore definitivamente a la filosofía, entonces sí, por fuerza de las propias leyes del lenguaje, la palabra consistencia será usada como el concepto abstracto que denote el acto del consistir. Y quedarán adheridas a su noción las significaciones que hoy posee de duración, estabilidad, fijeza, coherencia.

Estas significaciones, hoy inutilizables filosóficamente, al incorporarse al sentido de *consistencia* como el acto del consistir, reforzarán en este sentido el elemento existencial.

Quién sabe si la filosofía del futuro no será una filosofía simplemente existencialista, sino consistencialista. Se buscará no sólo el elemento de existencia, sino la existencia en una consistencia, en un consistir.

Se buscará así un universal concreto, un ser existente, pero no mudadizo y esfumado, como el que hoy investigan ciertos movimientos existencialistas, sino que en algo consiste y en ese su consistir estará su universalidad.

## NOTAS

(1) Ver el ensayo citado en "Sociología de la autenticidad y la simulación" (Bogotá, 1955.) Heidegger hace notar, al parecer contra Uexkül, que el animal carece no sólo de mundo, sino también de mundo circundante, porque "mundo" siempre es "mundo espiritual". (Ver "Introducción a la metafísica", p. 80 trad. de Emilio Estiú, ed. Nova, B. Aires, 1956). En "Qué es saber?", escribe Zubiri: "Dejemos de lado toda complicación teórica: esta apelación a la idea es un suceso inmediato de nuestra experiencia cotidiana. Ciertamente que, si no tuviéramos más que sentidos, ello sería imposible. Cada sentido no da, por sí, más que unos cuantos caracteres de las cosas; la suma de todos los sentidos tampoco nos serviría para el caso, pues el vino es una cosa y no muchas, ni aisladas, ni sumadas. Por esto, lo que llamamos "cosa" es, para los sentidos, un simple "parecer" ser tal cosa, sin poder decidir si lo es o no de veras..." Y más adelante muestra la importancia que para el griego tiene el tacto, no obstante ser la filosofía helénica, como se ha mostrado en tantas formas, casi una filosofía de lo visible: "Este ser de las cosas, propio del sentido de ellas, hay que tomarlo literalmente. El sentido es de ellas; lo tiene el hombre como una cierta dádiva suya: algo divino lo llamaban, por esto, los griegos. Gracias a ello, la *mens* tiene en sí misma la seguridad, no sólo de su realidad, sino de la realidad verdadera de lo "mentado". Esta unidad hacía decir a Parménides que son "lo mismo" la realidad de la mente y la de su objeto. Es la manera suprema de sentir. Aristóteles la compara, por esto, no sólo a la luz, sino también al tacto. El *noûs*, dice, es un "palpar". De entre todos los sentidos, en efecto, el tacto es el que más certeramente nos da la realidad de algo. La vista misma de los ojos, además de ver con claridad, siente una especie de contacto con la luz. Con sólo la claridad tendríamos, en el mejor de los casos, "ideas", pero "ideas" que podrían no ser sino "visiones", "espectros"; por eso, la *mens*, además de ver claramente, es un "palpar", un ver palpando que nos pone en contacto efectivo con las cosas "palpitantes", es decir, reales. Tanto que, en el fondo, es más bien un palpitar de nosotros en las cosas que de las cosas en nosotros. Este palpitar afecta a la intimidad de cada cosa, a su punto más hondo y real, como cuando decimos, en español, que un suceso "tocó su corazón". A la efectividad del palpitar es a lo que el griego llamó "actualidad". (*Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1954, págs. 55 y 74); y cabe bien ahora recordar aquí las palabras de Ortega relativas al sentido del tacto como contralor de los posibles desvaríos de la inteligencia: "El llamado "espíritu" es una potencia demasiado etérea que se pierde en el laberinto de sí mismo, de sus propias infinitas posibilidades. ¡Es dema-

siado fácil pensar! La mente en su vuelo apenas si encuentra resistencia. Por eso es tan importante para el intelectual palpar objetos materiales y aprender en su trato con ellos una disciplina de contención. Los cuerpos han sido los maestros del espíritu, como el centauro Quirón fué el maestro de los griegos. Sin las cosas que se ven y se tocan, el presuntuoso "espíritu" no sería más que demencia. El cuerpo es el gendarme y el pedagogo del espíritu" (*"Meditación de la técnica"*, Obras, V, pág. 369).

(2) Ver en *"Invitación a filosofar"*, t. II, p. 145 y ss. lo que es y lo que no es *abstraer*, según Aristóteles (J. D. García Bacca, Ed. "El Colegio de México", México, 1942).

(3) Cuando hablamos de "la esencia de algo", el *de* es un posesivo, y muestra una relación de posesión del "algo" con la "esencia". Para el griego el ser (*on, ousía*), es algo que se descubre en el interior de las cosas (*pragma*). Fuera de que *ousía* es, originariamente, el peculio, la propiedad económica, significa, en filosofía, la esencia, pero la esencia que está tras la apariencia (Ver Heidegger, *"Introd. a la met."*, p. 95, ob. cit.) Vale aquí citar algunos lugares de García Bacca, que aclaran en mucho lo que se viene diciendo:

"El accidente, según Aristóteles, no pertenece a la sustancia, al peculio entitativo de cada cosa; la función que ejerce es fenomenológica; el accidente es lugar de aparición de lo interior del ser, del haber o sustancia de cada cosa, y al hacer aparecer lo sustancial de cada cosa aparecen ellos mismos como seres.

Cito el texto aristotélico, traduciéndolo de forma que resalte toda su fuerza: "la cantidad, cualidad, relación ... se aparecen como seres porque se da un germen profundo y bien delimitado que se aparece precisamente bajo la forma categorial de sustancia." (Met. z, 1.028, a, 15).

Comienzo recordando que Aristóteles llama a la sustancia *alethós on*, es decir, el ser que está-en-verdad, el ser en patencia, en manifestación actual de lo que es. Y, como para el heleno, la patencia por excelencia y por constitución es la idea (*eidos, idein*; ver, visible), al llamar Aristóteles a la sustancia ser-en-verdad, afirma que sustancia es ser en ostentación actual de su idea, de la idea que ha pasado a ser, de estrella solitaria en el orbe ideal platónico, posesión y peculio de luz de una cosa...

También en Platón las ideas se hallaban "en" la materia o masa primigenia del universo, mas no tan interiorizadas que convirtiesen la cosa en fuente luminosa; la idea era siempre idea, nunca idea "de". Por este motivo, Aristóteles tuvo que introducir en metafísica el concepto de *hypokeímenon*, que he traducido no por sujeto o *subjectum* (que suele tener un aspecto estático) sino por germen profundo. En efecto, *hypokeímenon* no es simplemente lo que está debajo (*keímenon, hypó*), sino lo que está debajo en plan germinante, como la semilla o germen (*keim* griego, igual raíz que *keim* alemán: semilla, germen) está debajo engendrando toda la planta que está en la superficie de la tierra; ostentando lo que es, en-ver-

dad. Y tal germen profundo, añade Aristóteles, en el lugar citado, es algo bien delimitado, *horisménon*; lo que tiene igual raíz que *hóros* o definición. No es una pura potencia germinante indefinida, indiferenciada, cósmica cual pudiera serlo el *apeiron* o infinito de Anaxágoras...

Según esto hay en el universo óntico cosas o algos bajo forma de cosa, que son todo aquello en que no reluce y se ostenta una idea, en el riguroso sentido de esta palabra helénica. Y a tales objetos con tal cara in-eidética llamó el griego *chrema* o *pragma*, cosas de uso, enseres, instrumentos. Casi el *Zeug* de Heidegger. De entre tales objetos, unos por evolución y explicación intrínseca, pueden pasar de cosas a seres, de enseres a seres. Y cuando tal evolución se hace por virtud interna y en el término de tal desarrollo aparece una idea-germen, tales enseres ostentan la cara o expresión propia de ser; son y están-en-sustancia y en-verdad. Pero si se dan otras cosas que, por el motivo que fuere, no ostentan ninguna idea como propia sino que es la idea de otro la que en ellas se aparece, por tal aparición ideal en ellas serán seres, mas por ser tal idea "de" otro serán seres de ser, es decir, accidentes-ser, satélites ontológicos". (*Invitación a Filosofar* tomo I, págs. 222, 223 y 224).

"Pragma hay que ponerlo en conexión con *chrema*; enser y ser están muy próximos cuando se trata de un tipo de vida que subordina las manos a la vista. El heleno tiende a transformar todo en objeto a ver; es un visual empedernido. "La sustancia, como ha dicho Aristóteles en el texto citado poco ha (*Met. Z*, 1.037 a, 29-30) es precisamente la idea encarnada *tó eidos tó enón*; y de esta incorporación de la idea en la materia surge un todo, *synolos*, que es el que recibe el nombre de sustancia *légetai ousía*.

"Cuando una idea, como germen ideal, hace cristalizar una materia, el cristal resultante, en cuanto cerrado sobre sí y estructurado en sí, se llama ser: *ón*, y la idea que tal lo está constituyendo es su *ousía*, su propiedad; aunque es claro que, en rigor, ser es ser propietario; ser es un haber, en el doble sentido de poseer y de lo poseído en tal poseer.

"Pero puede suceder que una idea no haya podido "aún" hacer cristalizar en ser todo el material dado (*hyle*) o sólo haya conseguido dar forma armoniosamente cerrada, definida y definitiva, a una parte de la materia. Todo lo no cristalizado en ser, en cuanto no cristalizado en y en cuanto contrapuesto al término final del proceso de cristalización de lo real por la idea, se llama *pragma*: cosa, enser". (Obra citada, pág. 135, tomo II).

Por su parte Zubiri en el ensayo citado, al mostrarnos uno de los estadios históricos del saber, tras de Descartes y Leibniz, escribe:

"Pero tal vez esto no baste para conocer las cosas por sus principios. Queremos saber lo que de veras es el vino, porque la mente, según veíamos, nos hace mirarlo desde el punto de vista de lo que es de veras. La resolución y combinación me dan a conocer, en sus principios, lo que es vino; pero no, que sea vino esto que de veras hay aquí. Si saber es de-mostrar por principios, no basta entender lo que el vino es de veras: hay que entender

cómo, lo que verdaderamente es, es aquí y ahora vino y no otra cosa; hay que entender, no sólo "lo que" es la cosa, sino "la cosa que es"; no sólo la esencia, sino la cosa misma; no sólo la idea en sí misma, sino como principio de la cosa. Lo primero se expresa diciendo: "el vino es tinto..." Lo segundo diciendo: "lo que de veras es esto, es vino". Ahora bien: en "ser de veras" conviene todo; más aún: lo que llamamos "todo", no es sino el conjunto de todas esas en cuanto "son de veras". Ser de veras vino, y no otra cosa, significa, pues, escindir, en todo lo que es de veras, el ser vino de todo lo demás. Entender el vino desde sus principios será entonces entenderlo desde el "ser de veras". El principio de las cosas es este "ser de veras", y, por tanto, el todo. Lo que llamamos determinadamente "cada" cosa es aquello en que el principio, el todo, se ha concentrado lo que ha "llegado a ser". En cada cosa está, pues, en principio, todo;..." (Ob. cit., p. 65).

(4) Ver N. Hartmann: "Ontología" (I, Fundamentos, vers. de José Gaos, Ed. F. C. T., México, 1954), p. 49 y ss. Max Müller: "Crise de la métaphysique", pasim, en esp. p. 71 y ss. (vers. fr. de varios, ed. Desclée, 1953). A este propósito, copio dos párrafos decisivos, como planteamiento del problema, tomados de un ensayo de García Bacca:

"Pero el Dasein, nuestra realidad de verdad, por ser esa misma ambigüedad y problema de *el ser y este ser*, es *in-sistente*; y lo es precisamente por ser este ser: "*Das Dasein nicht nur existiert, sondern zugleich in-sistiert, d. h. sich versteifend auf dem besteht, was das wie von selbst und an sich offene Seiende bietet. Exsistent ist das Dasein insistent*". La *insistencia*, importunidad, pegajosidad, le vienen a nuestra realidad por ser *este ser*, para con los entes en cuanto *éste, ése, aquél*... Este ente nos hace olvidar, ocultar el ente.

"Que *este ente*, en cuanto *este*, oculte a *el ente*, en cuanto *el*, es un misterio (*Geheimnis*. Ibid., p. 19 ss.); la verdad *óptica*, la verdad de cada ser, en cuanto "cada", oculta la verdad *ontológica*, la del ser en cuanto ser. Toda verdad *óptica* tiene como reverso la *ontológica*, y eso de *reverso*, frente a *anverso*, significa que la verdad *óptica*, la de *este ser en cuanto este*, que es el *anverso* a que miramos pertinazmente, insistentemente, en cuanto que nosotros somos cada uno *este ser*, oculta un *reverso* que no es exactamente como el *anverso*, cual superficie de dos caras iguales, que tanto da ver una como otra, sino que el reverso de una verdad *óptica* es algo radicalmente diversos de *anverso*, más que lo son reverso y *anverso* de una medalla o moneda vulgar. Y el misterio está en que una verdad oculte otra; por eso dira Heidegger que a toda verdad (*Wahrheit*) *óptica* va necesariamente acoplada una *Unwahrheit*, un *reverso* de verdad; la verdad de el ser (Ibid., p. 13-21). Y en vez de hablar de *reverso* de una verdad (*óptica*, de *este ser*) podremos emplear siempre la palabra de *misterio*, de entraña cordial, de casa propia: *Geheimnis*. "*Das eigentliche Un-wesen der Wahrheit ist das Geheimnis*" (Ibid., p. 20). El corazón de los entes es el ser; la casa, domicilio, internado de este, ese, aquel ser es el ser. Lejos, pues, de que *este ser* sea el ser *per modum maioris expressionis*, que decían los

clásicos medievales, bien al revés de que la singularidad sea una explicación, explicitación, desimbriación de *el ser*, sucede lo contrario, que *este* oculta a *el*; y *el (ser)* no es repetición, implicación, confusión de este, sino algo radicalmente diverso, originalísimo anverso, misterio". (*Las ideas de Ser y Estar; de Posibilidad y Realidad en la Idea de Hombre, de la Filosofía actual*", Univ. de Ant., N° 119, p. 643/4).

(5) Cita Heidegger: "El ser y el tiempo", p. 6 (de la vers. de Gaos).

(6) Después de Ortega y de Morente, García Bacca, Julián Marías y muchos otros filósofos españoles hacen abundante uso de las palabras "consistir" y "consistencia" en el sentido de "ser esencialmente" y "esencia", tal como aquí vamos a ver. Pero que yo sepa, nadie ha detenido la atención sobre los aspectos idiomáticos del "consistir" en relación con la "esencia". (Ver Marías: "Introd. a Platón", en la versión esp. del "Fedro", p. 38 y ss. (ed. "Rev. de Occ. Argentina", B. Aires, 1948) y su "Introd. a la Fil", *passim*).

(7) Para otros efectos, Heidegger pone en la "Introducción..." los distintos modos en que está tomado el verbo *ser*, en las siguientes frases:

"Decimos: "Dios es". "La Tierra es". "La conferencia es en el aula". "Este hombre es de Suabia". "La copa es de plata". "El labrador está en el campo". "El libro es mío". "Es presa de la muerte". "La luz roja está en babor". "El hambre está en Rusia". "El enemigo está en retirada". "En el viñedo está la filoxera". "El perro está en el jardín". "Sobre todas las cumbres es la paz".

"Dios es"; es decir, *es realmente actual*. "La tierra es"; es decir, la experimentamos y pensamos como *existente de modo material y constante*. "La conferencia es en el aula"; es decir, *tiene lugar*. "Este hombre es de Suabia"; es decir, *procede de allí*. "La copa es de plata", es decir, *consiste en...* "El labrador está en el campo"; es decir, *ha trasladado su morada al campo, se detiene allí*. "El libro es mío"; es decir, *me pertenece*. "Es presa de la muerte"; es decir, *ha caído en la muerte*. "La luz roja está en babor"; es decir, *está colocada*. "El perro está en el jardín"; es decir, *anda por allí*. "Sobre todas las cumbres es la paz"; es decir, ?? Qué significa "es" en los versos "Sobre todas las cumbres/es la paz"? (*Über allen Gipfeln/ist Ruh*). La paz se encuentra, es existente en sentido material, tiene lugar, mora? Nada de esto se adecua. Y, sin embargo, es el mismo simple "es". O el verso significa: "Sobre todas las cumbres *domina la paz*", tal como en una clase escolar *domina la quietud*? ¡Tampoco! O quizá, "sobre todas las cumbres *yace e impera la paz*"? Eso sería mejor; pero tampoco es una descripción acertada.

"Sobre todas las cumbres/es la paz": el "es" no se puede describir y ¡sin embargo, esto es "es"! Fué dicho en aquellos pocos versos que Goethe escribió con lápiz en la ventana de una casilla de madera, situada en Kiskelham, de Ilmenea. (Cfr. la carta a Zelter del 4 de setiembre de 1831).

Es extraño que vacilemos y titubeemos en dicha descripción y que terminemos por abandonarla completamente, no porque la comprensión fuere confusa y difícil, sino porque el verso está dicho con tal simplicidad —de modo aún más simple y propio que cualquier otro frecuente “es”— que se mezcla, sin que lo sepamos, con el decir y el hablar cotidianos”. (págs. 122 y sgtes).

(8) Heidegger piensa, sin embargo, que es dudoso saber hasta dónde “se presenta en el decir del ser la diferencia entre ser y ente” (“*Introd...*”, 106-7). Observa el filósofo alemán que en todas las lenguas indo-europeas, de las distintas raíces del verbo ser, la única forma que se mantiene inalterable es el *ist* (*estín*—griego,— *est*—latín—). (Op. cit. p. 105). Como curiosa coincidencia de la raíz etimológica del consistir como lo que está de pie, copiamos aquí lo que dice Heidegger en torno a la gramática del verbo ser:

“Los nombres *ptosis énklysis* significaban caer, perder el equilibrio e inclinarse. En esto reside un des-viarse de lo que está erguido y recto. Pero a este estar—allí en sí erguido, al llegar a una *posición recta* y permanecer *en ella*, los griegos lo entendieron como ser. Lo que de este modo llega a sostenerse y a ser en sí *constante* oscila libremente entre la necesidad de sus límites *péras*. Estos no constituyen algo que se añade al ente desde fuera. Menos aun, son un defecto, en el sentido de una limitación perjudicial. El sostenerse y refrenarse en límites; el tener-se a sí mismo, en lo cual se sostiene lo constante, es el ser del ente; es lo que hace que el ente sea tal, a diferencia de lo que no es. De acuerdo con esto, sostenerse significa conquistarse límites. Por eso, *tó telos* constituye un carácter fundamental del ente, lo que no significa fin ni meta, sino término. Al “término” no lo pensamos aquí, en modo alguno, en sentido negativo, como si con él concluyera, se renunciara y cesara todo. El término es terminación en el sentido de plenitud. Los límites y el término constituyen aquello con lo cual el ente comienza a ser. Desde este punto de vista se puede entender el supremo título que Aristóteles empleó para el ser: la *enteléquia*: el (mantenerse) o sostenerse-en-la-terminación (límite). Lo que la filosofía posterior, e incluso la biología, han hecho del título “entelequia” (cfr. Leibniz) muestra la plena decadencia de lo griego. Lo que se pone en sus límites, llenándolos, y se sostiene así, tiene forma, *morphé*. La esencia de la forma, entendida en griego, consiste en su emergente ponerse en límites”. (pág. 94).

“Ser” significaba para los griegos *constancia*, entendida en este doble sentido:

- 1.—El estar-en-sí erguido, en cuanto es lo que está naciendo (*φύσις*).
- 2.—Pero, como tal, el ser es “constante”, o sea, duradero y permanente (*οὐσία*).

“De acuerdo con esto, no-ser significa salir de tal constancia naciente: *existasthai*. “Existencia”, “existir” (*Existenz, existentieren*), justamente, significaban para los griegos no-ser. El descuido y la falta de color con que

se emplean las palabras "existencia" y "existir" para designar el ser, documentan una vez más el extrañamiento del ser y de su interpretación, originariamente poderosa y determinada". (Ob. cit. pág. 98).

(9) En el tipo de metafísica que buscaba Aristóteles, la proposición esencial está formada siempre con la tercera persona del singular del presente indicativo del verbo ser. Así escribe Zubiri en el ensayo mencionado:

"Y a esta otra actualidad previa, es a lo que el griego llamó realidad: una especie de operación en que algo se afirma sustantivamente. Aristóteles lo llamó *enérghia*. La *mens*, al palpar la cosa real, palpa lo que "es" actualmente, no sólo su impresión actual. Así es como el hombre discierne lo que es "de momento" de lo que es "de todo momento", de siempre. Lo que siempre es *verdad*, supone que es siempre: *Ser es ser siempre*. El *ente* de Parménides es, por esto, inmóvil, invariable. Por serlo, cada cosa tiene que ser siempre lo mismo que es. La idea o esencia de las cosas se convierte en lo *esencial* de ellas para que éstas sean siempre lo mismo. La esencia es *ousía*. Gracias a la *ousía*, las manifestaciones "de momento" de las cosas son movimientos en lo *no esencial*, siempre los mismos, que emergen de lo que la cosa *es* y no de lo que *fué* en el momento anterior. La *ousía* es así naturaleza de las cosas. La *naturaleza* supone *ousía*, y ésta el "*ser siempre*". Esta conexión es fundamental". (pág. 74 y s.)

Por su parte García Bacca en la "*Invitación*", II, p. 142 expone:

"En la proposición metafísica no hay ni nombres ni fluxiones, ni flexiones o casos de ambos. Sólo entran palabras de presente; una palabra (que en el estadio de lenguaje fluyente se llama nombre sustantivo) en que está teniendo lugar la aparición (*phainesthai*) de un aspecto presenciable, que se presencializa de hecho (aspecto que en el continuo verbal recibiría el nombre de predicado) y una partícula mínima, siempre en forma de presente explícito, el "es" (*esti*).

"Y entre las palabras en presente las hay "presencializadas"; y un par solamente indican el puro y simple presente como presente, sin haber sido presencializadas: el ser y ser (*to on* y *einai*).

"Y, entre las cosas, será posible presencializarlas todas, descubrir en todas un núcleo entitativo, extratemporal?

"Si todo es presencializable, de todo se podrá decir con pleno sentido que "es" y que es "ser". Por el mero hecho, la forma proposicional "A es B" será la "única" y auténtica manera de hablar en metafísica. No es posible, sin desviarme demasiado, tratar estos puntos. Pero lo dicho basta para que pueda señalar dos nuevas maneras o modelos generales de hacer ciencias: uno centrado en el presente y en la formulación bajo presente supratemporal del núcleo supratemporal de las cosas. Ciencias bajo forma ontológica: con el programa de conocer el ser de las cosas, con pleno sentido para la frase "ser en cuanto ser" (*ón ê ón*), con su manera propia de hablar (en proposiciones de la forma —A es B—), con una lógica de tipo atómico,

con posibilidad del empleo de plena función indicativa (*to*) en que lo indicado e indicable es el ser de las cosas en cuanto seres. Es el modelo y tipo supremo de ciencia según Aristóteles: es la metafísica".

Cabría preguntar si en una metafísica a base del "consistir" podría sentarse la misma tesis sobre la eternidad e inmovilidad de la proposición metafísica y es de pensar que no ocurriera esto así, ya que el consistir se presta justamente para lo biográfico, para lo histórico.

Con posterioridad a las precedentes obras citadas Heidegger asienta lo que sigue en la "Introducción de la Metafísica" (ed. alemana de 1953):

"Todo ello se muestra en la dirección de aquello con lo cual habíamos tropezado al caracterizar la experiencia e interpretación griega del ser. Si nos atenemos a la usual interpretación del infinitivo, el verbo "ser" toma el sentido propio del carácter unitario y determinado del horizonte que conduce a la comprensión. Brevemente dicho: entendemos el sustantivo verbal "ser" a partir del infinitivo que, por su parte, se refiere al "es" y a la diversidad por éste expuesta. La forma verbal determinada y singular "es", la *tercera persona singular del indicativo presente*, tiene aquí preeminencia. No entendemos al "ser" en relación al "tú eres", "vosotros sois", "yo soy", o "ellos eran", aunque todas esas formas expongan también, y del mismo modo que el "es", variaciones verbales del "ser". "Ser" equivale, para nosotros, al infinitivo de "es". Por el contrario, sin quererlo, y casi como si no fuese posible de otra manera, el infinitivo "ser" se nos aclara a partir del "es". (ob. cit. pág. 125).