

## LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA EN EL SISTEMA ONTOFANTICO DE LORENZO PEÑA

La filosofía que se hace en nuestra época se ha caracterizado por ser más bien analítica, opuesta a la actividad sintética. No se ha abordado con frecuencia la labor de síntesis de elementos en un sistema. Por eso resulta singular y hasta extraño un esfuerzo de sistematización amplectente, y máxime cuando dicho esfuerzo es tan grande como el que encontramos en las ya varias obras de ontología de Lorenzo Peña. Esfuerzo grande porque trata de construir lógicamente la ontología, como quisieron hacerlo los grandes clásicos de la metafísica. En el caso de Peña, se trata de una lógica, además, que trata de abrir nuevos derroteros en el sentido de la para-consistencia.

Centraremos nuestras reflexiones sobre un punto de su obra *El ente y su ser*, trabajo en el que encontramos ya las líneas maestras de su sistema ontológico: la ontofántica. El punto que trataremos será el de las relaciones entre la esencia o quiddidad y la existencia o ser del ente. Y es que un tratado del ente y su ser tiene que estudiar esa díada de elementos que, según la tradición, en él se relacionan y que tantas polémicas han suscitado en la historia de la metafísica ¿Hay alguna diferencia, y de qué tipo, entre la esencia (o quiddidad) y la existencia (o ser)? Algunos han admitido entre ellos una distinción real; otros, sólo una distinción de razón, alegando que en la realidad son lo mismo, que realmente se identifican. Lorenzo Peña en su libro sobre el ente y su ser estudia estos dos aspectos del ente. Veamos su exposición de estos temas, que en algunos aspectos nos moverán a la adhesión y en otros a la argumentación crítica <sup>1</sup>.

¿Qué es el existir para L. Peña? ¿Cómo lo concibe en su sistema ontológico? Según la concepción ontofántica del existir, la existencia es lo mismo que el ente, y por ende es lo mismo que su verdad. Y es que Peña, al decir que existir es lo mismo que ser verdadero, está tomando aquí «verdadero» y

1 Cfr. otra aproximación a la obra antológica de Lorenzo Peña en M. Beuchot, 'Acerca de la argumentación filosófico-metafísico', en *Crítica* (UNAM, México), XVIII/53 (1986), pp. 56-66, donde analizamos la obra de Peña *El ente y su ser: un estudio lógico-metafísico*, León, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1985, obra a la que nos referiremos también en el presente trabajo, abreviándola como ES.

«verdad» en el sentido ontológico o «transcendental» —según lo llamaban los filósofos escolásticos—, o en sentido no-semántico —como decía Carnap—, o en sentido objetivo. En dicho sentido, la verdad se aplica a los referentes de los enunciados, o sea, a los estados de cosas. (Un enunciado es: «Bruto asesinó a César», y un estado de cosas en el asesinato-de-César-por-Bruto.) El sentido objetivo de la verdad conduce —según Peña— a la admisión de estados de cosas, cuya verdad será su existencia. «Cuando se afirma —explica—, con verdad por lo menos, una oración, *algo* se ha afirmado a través de ella, y ese *algo* es una cosa»<sup>2</sup>, y ese *algo* o cosa que es afirmado a través de ella es un estado de cosas. Con arreglo a su existencia o no existencia, un enunciado será verdadero o falso.

Y, como Peña agrega que todo ente es designable por una oración o enunciado (pues incluso una cosa, p. ej. Petrarca, se puede designar diciendo «existe Petrarca», y lo significado por esta última expresión es lo mismo que es significado por «Petrarca»), entonces resulta que todos los entes son esos referentes de los enunciados, referentes que son los estados de cosas. Es decir, todos los entes son hechos o estados de cosas. De esto, Peña saca la siguiente conclusión: «Así, la identidad entre existencia y verdad objetiva pone de relieve la identidad entre cada ente y su existencia (pues la existencia de Montalvo es lo significado por “Montalvo existe”, al igual que la valentía de Montalvo es lo significado por “Montalvo es valiente”）」<sup>3</sup>. Peña dice, pues, que todos los entes son hechos o estados de cosas. Pero podemos hacer aquí la observación de que hay dos interpretaciones posibles frente a la noción de hecho: interpretarlo, siguiendo a Russell, como lo más básico y sin partes; o interpretarlo, siguiendo a Wittgenstein, como constituido por objetos, i.e. como compuesto por objetos, que serían los elementos más básicos de la realidad. Y, si optamos por esta segunda —fiados en los argumentos de Wittgenstein—, habría la categoría de objetos además de la de los hechos. Hay que apoyar más esta interpretación de los hechos que hace Peña según la cual no hay objetos componentes. La interpretación de los hechos como constituidos por objetos ya ha sido defendida en la tradición metafísica y, por otra parte, los hechos o conjuntos de elementos —de Peña— parecen diferir sólo nominalmente de los objetos según otros autores, como R. Grosmann, por ejemplo. Todos los ontólogos buscan en definitiva los componentes más básicos de la realidad, sus elementos últimos. ¿Con qué derecho se los considera objetos o hechos? Por eso nos parece precipitado que Peña derive de que todos los entes son hechos el que no haya ninguna barrera categorial, y que por eso falle el intento aristotélico de establecer categorías (debido a que —según eso— toda categoría se reduciría a la de los hechos).

2 ES, p. 340.

3 ES, p. 341. Cfr. idem, 'Verum et ens conuertuntur: The Identity between Truth and Existence Within the Framework of a Contradictorial Modal Set-Theory', en G. Priest-R. Routley (eds.), *Paraconsistent Logic*, München, Philosophia Verlag, 1385.

Y es que no está suficientemente apoyado el univocismo tan extremo que desea sostener Peña <sup>4</sup>, pues no es imposible pensar, una vez admitido el conjunto de los objetos, que se den categorías distintas o diversos modos de ser de los hechos y de los objetos (y aun de los hechos solos, sin objetos). Inclusive, tomando como conjunto supremo el de los hechos, este puede ser un conjunto no unívoco, y plantearse la existencia de distintos modos de hechos, es decir, distintas categorías; y entonces no fallaría el intento aristotélico y sí el intento reduccionista de las categorías diversas.

Se entra en el problema de cómo proponer un cuadro categorial, aunque sea de una sola categoría, en el que incluso no hiciera falta llamarle «categoría», pues el borrar las categorías tiene en un principio tanta legitimación como el exagerar su número. Además, para que Peña establezca esa no-categorización tiene que convencernos más de la primitividad ontológica de los hechos (y que no sean más primitivos los objetos) y de que no puede haber diversos tipos de hechos que engendren diversas categorías supremas y distintas dentro de un conjunto transcendental o trans-categorial que sería el de los hechos mismos (equiparados aquí al conjunto del ente o universo de discurso, que es el conjunto que podemos llamar «transcendental» ontológicamente). Los primeros subconjuntos de los hechos (tomados éstos en su totalidad como universo de discurso, al modo del ente) serían en verdad las categorías en que el ente se divide.

Además, la cuestión de si la cosa o el ente se identifica con su existencia depende del modo como se conciba la identidad y la distinción. Se pueden presentar consistentemente diversos tipos correspondientes de cada uno, de identidad y de distinción. No es tan clara la victoria de la navaja de Ockham. Que quería reducirlas a distinciones físicas nada más —teniendo como criterio la separabilidad real—. Puede haber distinciones reales que no sean simplemente físicas, sino de carácter metafísico <sup>5</sup>. Lo que Peña dice con sus cinco argumentos a favor de la identidad entre cada cosa y su existencia <sup>6</sup> es que entre cada ente y su existencia no hay una distinción real física, esto es, como cosa-y-cosa (pues la primera y segunda pruebas se basan en la causalidad eficiente o extrínseca, la tercera se basa en algo también físico: lo espacio-temporal, y lo mismo se ve en la cuarta, de las cualidades, y en la quinta, del regreso infinito de entidades). Pero se puede hablar de una distinción real metafísica, no habida entre cosa y cosa, sino entre principios de una cosa, o entre un principio (o constitutivo) de la cosa y la cosa misma, y entonces sí serían distintas la cosa y su existencia (al modo como lo son —y lo admite Peña— la esencia y la existencia), y no creemos que esto sea hilar menudo o abultar demasiado la ontología con distinciones innecesarias, recortables con la navaja de Ockam.

4 Sobre la univocidad, cfr. idem, *Una defensa de la univocidad de la palabra 'ente'*, Quito, PUCE, 1980.

5 Hace falta una reflexión más amplia sobre el tema de las distinciones, que encontramos tratadas de manera muy escasa en *El ente y su ser*. No mejoran demasiado las cosas en *Fundamentos de ontología dialéctica*, Madrid, Siglo XXI, en el que se encuentra (pp. 354 ss.) una discusión de la distinción de razón.

6 ES, pp. 341-342.

Debido a que no admite diferencia entre cosas y estados de cosas (o entre objetos y hechos), Peña rechaza, consiguientemente, sus representaciones mentales (que no sean las de los hechos), esto es, elimina los conceptos y también los juicios (como distintos unos de otros). Sólo hay cosas presentes a (y en) la mente. Siendo consecuente con una posición epistemológica que él mismo llama «realismo ingenuo», Peña dice que el pensamiento de un objeto no es representativo, sino presentativo, al igual que el conocimiento sensorial.

Siguiendo en esto a Frege, al modo como lo hacía cuando reducía los enunciados a sintagmas nominales, no ve Peña distinción entre un concepto y un juicio. Pero hay un acto irreducible, o no divisible, de aseveración o asentimiento. En lugar de decir que en la mente hay una cosa aseverada y otra no aseverada, prefiere decir que hay dos cosas con distinto grado de presencia. «Podemos decir que alguien asevera una cosa, o le da asentimiento, cuando la cosa está presente a su mente en una medida no inferior al 50 por 100; y que se limita a conocer la cosa, sin asentir, cuando la cosa está bastante ausente de su mente, e.e. cuando el grado de presencia no alcanza el 50 por 100»<sup>7</sup>. Con todo esto, depende de la no distinción entre conceptos y juicios, y esa no distinción es tan cuestionable como su fundamento, que es la no distinción entre cosas y estados de cosas. (Por ejemplo, Peña admite *relaciones* que configuran a los estados de cosas, y con ello tendría que admitirlas como otra categoría distinta de los hechos.)

Por otra parte, Peña entiende la existencia como relación de abarcamiento, es la relación fundamental e irreducible<sup>8</sup>. Más aún, describe su ontología como relacionalista y opuesta al aislacionismo metafísico; en ella la principal relación es la de abarcamiento y por eso lo fundamental es la existencia, aunque no estipula ninguna prioridad de la existencia con respecto de la quiddidad, a pesar de que la existencia es más íntima que la quiddidad, pues la existencia del ente es lo mismo que el ente. Y ya que existir es abarcar, cada ente *existe* a sus miembros, les da existencia al abarcarlos. La conversa del abarcamiento es la relación de pertenencia; ser miembro de algo es ser abarcado por él. Y en la relación de todos y partes, o de pertenencia, es más parte aquello que más constituye —o es imprescindible—; por ejemplo, el cerebro es más parte del hombre que la uñas o los cabellos. Pero con esto hay un más y un menos en la relación de pertenencia, y consiguientemente puede haberlo en su conversa relación de existencia o abarcamiento, y todo ello apunta hacia la analogía y diluye la univocidad que desea mantener Peña en su sistema. Hay jerarquía, hay un *per prius et per posterius*, lo cual constituye a la analogía.

Encontramos además, en el sistema ontológico de Peña algo con lo que estamos completamente de acuerdo: es el modo como estudia la relación entre la quiddidad y el ser o la esencia y la existencia. En Dios se identifican realmente, en la creatura difieren realmente. Y, sin embargo,

7 ES, p. 343.

8 Cf. ES, p. 404.

«no están divorciada la quiddidad y la existencia, sino que corren parejas una a otra: a tal quiddidad, tal existencia; y a tal existencia, tal quiddidad. Porque la quiddidad de un ente es el conjunto de las propiedades del ente; o sea: la quiddidad de un ente es el conjunto de las propiedades por las cuales es existido el ente. Así, le va a un ente en su ser el ejemplificar una u otras propiedades (el pertenecer a unos u otros conjuntos) en una o en otra medida; porque, en la medida en que ejemplifique una propiedad dada, en esa medida será existido el ente por dicha propiedad»<sup>9</sup>.

Es decir, la quiddidad o esencia es lo que la cosa es, y la existencia es el acto o hecho de que es. Porque, así como el ente es existido por sus propiedades en la medida en que las ejemplifica, de manera más decisiva es existido por la existencia en la medida en que existe.

Además, a cada esencia le corresponde un modo de existir, de existencia. Ejemplificar la existencia es ser la cosa misma. Aquí puede dar la impresión de que Peña está hipostasiando la existencia; pero no, porque una cosa son las propiedades esenciales de la cosa y otra las propiedades trascendentales de la misma (ser una, ser verdadera, ser intencionable), que están más en la línea de la existencia. Y son también un conjunto de propiedades que se actualizan con el existir. Antes bien, Peña da la impresión de identificar demasiado la esencia y la existencia en el ente: «Cada ente es, pues, idéntico a su ser existido por la Existencia, por el Ser; el ser existido un ente por una propiedad *z* del ente (el ser existido Jasón por la maldad es la maldad de Jasón). Cada ente es, pues, su ser y, por ende, un ser (mientras que un escribiente no es lo mismo que su escribir)»<sup>10</sup>.

Sin embargo, en la cuestión de la relación entre la esencia o quiddidad y la existencia o ser, Peña dice estar de acuerdo con Avicena y Santo Tomás defendiendo la distinción real de esencia y existencia en los entes finitos y la identidad real de esencia y existencia en Dios y en los entes infinitos (que son los infinitos atributos de Dios, los cuales son diversos, como lo defiende Peña siguiendo a San Gregorio Palamás y al Venerable Duns Escoto).

Veamos cómo muestra Peña que la esencia y la existencia son diferentes en el ente finito. Define la quiddidad de un ente como el conjunto de sus propiedades, o también como la propiedad de ser una propiedad poseída por ese ente, o como la propiedad de existir a ese ente. Peña ve entonces las consecuencias indeseables que se seguirían de que un ente finito fuera su quiddidad. Primero en el caso de una sustancia y luego en el caso de una propiedad o accidente. Por ejemplo, si Marat es su quiddidad,

«serán siempre idénticos el que Marat ejemplifique una propiedad —con tal que ésta sea un elemento finito— y el que tal propiedad sea miembro de Marat; el ser revolucionario sería así, en

<sup>9</sup> ES, p. 406.

<sup>10</sup> ES, p. 407.

alta medida, un miembro de Marat. Pero eso es, obviamente, disparatado, porque, siendo Marat un cuerpo, sus miembros finitos son sus partes»<sup>11</sup>.

Y, en el caso de una propiedad, tampoco puede tener como idénticas la quiddidad y la existencia, porque también resulta algo indeseable como consecuencia: quedaría hipostasiada esa propiedad. En efecto, si la propiedad de ser pintor fuera idéntica a su quiddidad, entonces, como esa propiedad en alto grado existe a Picasso, resulta que el existir a Picasso sería un pintor. Pero la quiddidad de Picasso no puede reducirse a ser un pintor. Por ello Peña generaliza y concluye que en cada ente finito es distinta la esencia de la existencia: «el que un ente finito exista algo, es diferente de que sea existido por ese algo»<sup>12</sup>.

A diferencia de esto, un ente infinito tiene que ser idéntico a su quiddidad, en él se identifican su esencia y su existencia; porque aquí justamente el ejemplificar y el ser miembro son idénticos.

Pero donde nuevamente se aparta Peña de Avicena y Santo Tomás es en sostener que «un ente finito es idéntico a su existencia, y también en sostener que un ente finito es diferente de su quiddidad»<sup>13</sup>, porque para él el ente finito no es idéntico a su quiddidad, sino a su existencia. También postula una diferencia entre la existencia de un ente y su ser aliquidico, que consiste en la propiedad de ser algo, esto es, viene a ser la propiedad más universal, en cuanto abarca a todos los elementos finitos: es la propiedad de ser, al menos hasta cierto punto, existente; y esta propiedad la tiene *todo* elemento finito en alguna medida. Sin embargo, aquí nos parece que otra vez el problema es el tipo de distinciones —que ya son muchas— que establece Peña. Creemos que le falta afinar su teoría de las distinciones, al modo como trató de hacerlo la escolástica medieval y la filosofía analítica. Hay muchos tipos de distinción, y pocos de ellos entran en el estudio de Peña. Desde la distinción de razón o sólo introducida por la consideración de la mente, hasta la distinción real física, consistente en la separabilidad material de una cosa con respecto de otra. Y otras varias distinciones intermedias, conceptuales pero también fundadas en lo real. Si no se aborda ese problema de construir una adecuada y amplia teoría de las distinciones, quedará cierta ambigüedad cuando se dice que algo es «distinto» o «diferente» de otro algo. Nunca bastó la ya de por sí filosa navaja de Ockham para eliminar esas distinciones. Peña a veces da la impresión de que se mueve en una consideración no realista sino conceptual de los conjuntos (a pesar de sus simpatías por Frege), ¿está entonces distinguiendo los aspectos de los conjuntos según la razón?, ¿o según la realidad?, ¿y según qué grado de realidad? Pero en las distinciones fuertes y superiores de la ontología se da paso a la analogía (pues que no a la

11 ES, p. 408.

12 ES, p. 409.

13 ES, p. 410.

equivocidad) y se pierde el univocismo que se quería mantener a toda costa en un principio <sup>14</sup>.

Quisiéramos concluir este análisis de algunos aspectos del sistema ontológico de Lorenzo Peña, la ontofántica, resumiendo el resultado del mismo. Es agradable ver que hay filósofos que se lanzan a la construcción sintética de sistemas ontológicos; de una manera un tanto «post-analítica». También es grato encontrar que en esa construcción se utiliza un instrumental lógico tan fuerte acorde a la exigencia argumentativa que se pone en contextos «analíticos» a la estructuración sistemática; exigencia que, por lo demás, se pusieron y trataron de cumplir los clásicos de la metafísica, si bien cada uno a su modo. Y, por otra parte, es comprensible que en una construcción tan amplia queden elementos que uno quisiera ver mejor desarrollados e integrados al todo del sistema, e incluso a ese todo que es la misma tradición metafísica. Cosas todas que sólo se logran al calor del debate y la discusión filosófica. Fuerza es por ello discutir —como hemos tratado de hacerlo— algunas de las nociones y tesis del sistema de Lorenzo Peña, como la univocidad, la ausencia de categorías distintas del hecho o estado de cosas; la identificación del ente con su existir y la distinción con respecto de su quiddidad; y, de acuerdo con ello, manifestar la necesidad de que se amplíe el estudio de las distinciones y se revisen los argumentos que han apoyado las tesis mencionadas. Con ello no se ha hecho sino fomentar la imagen —muy cara a la filosofía escolástica y a la filosofía analítica— del filósofo como hacedor de argumentos <sup>15</sup>.

MAURICIO BEUCHOT

14 Peña no es realista extremo, como Frege, sino que mantiene un realismo mitigado; cf. *Hay clases. Estudio sobre Abelardo y el realismo colectivista*, Quito, PUCE, 1980; además, idem, *Fundamentos de ontología dialéctica*, Madrid, Siglo XXI, p. 34.

15 Cf. M. Beuchot-E. González Ruiz, 'Dialéctica y Antidialéctica', en *Logos* (ULSA, México), 41 (1986) 83-93.