



ACADEMIA HISPANOAMERICANA DE DOCTORES

DISCURSO DE INGRESO PRONUNCIADO POR EL

ILMO. DR. D. MIGUEL CANDEL SANMARTÍN

EN EL ACTO DE INGRESO COMO ACADÉMICO DE NÚMERO

EN VIC (BARCELONA), EL DÍA 5 DE JUNIO DE 2026

DEL SER AL ENTE SIN PASAR POR HEIDEGGER

Francisco SUÁREZ, en sus *Disputaciones metafísicas* (cf., especialmente, la disputación XXXI, I.2), contribuyó decisivamente a eliminar un equívoco de larga data en la tradición metafísica aristotélica, y por ende escolástica, en relación con los conceptos clave de *essentia* y *esse*, al poner en tela de juicio expresiones como «el ser de la esencia», acuñada por la tradición escolástica anterior, que sugería una especie de *esse* o «existencia» *sui generis* como propiedad de la esencia *en cuanto tal esencia*, no como *actualidad* añadida a su mera *formalidad*:

Suppono autem per esse nos intelligere existentiam actuaalem rerum, ne sit aequivocatio in verbis nec sit necessarium postea distinguere de esse essentiae, existentiae, aut subsistentiae, aut veritatis propositionis.¹

¹«Doy por supuesto que, por ser entendemos la existencia actual de las cosas, a fin de que no haya equivocidad en las palabras y no sea preciso hacer luego distinciones sobre el ser de la esencia, de la existencia o de la subsistencia, o de la verdad de la proposición». (*Disp. Met.* XXXI.2, líneas 1-5 de la edición-traducción de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigcerver, Madrid, Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1963.)



Por cierto, uno de los muchos méritos de la aportación suareciana a este tema es la definitiva opción por el término *existentia* como equivalente privilegiado de *esse* cuando la función de este verbo no queda restringida a la de mera cópula (en terminología escolástica: cuando respecto al sujeto ‘est’ no es «tertium adiacens», sino «secundum adiacens»):

Iuxta communem significationem et conceptionem hominum, *est*, de secundo adiacente, non absolvitur a tempore, sed significat actu esse in rerum natura, quod omnes intelligimus nomine existentiae seu per esse existentiae.²

En realidad, mucho antes de Suárez, ya Avicena había profundizado en la distinción entre esencia y existencia, que Aristóteles insinúa a veces, pero no explicita. Y el desarrollo de la distinción por Avicena no va, como se ha dicho a menudo (y como rebate, entre otros, el arabista Miguel Cruz Hernández), en el sentido de identificar la existencia con un mero «accidente» de la esencia, sino situando el centro de gravedad de la noción de *ser* en lo que en árabe (lengua que carece propiamente de un verbo de uso similar a nuestro verbo ‘ser’ en función copulativa) se llama *wuḥūd*. Dicho término es el participio pasivo de un verbo árabe que significa «encontrar», o sea «lo encontrado», equivalente, según la mayoría de las traducciones modernas, a «lo *existente*». Pues bien, ese ser como existente dice Avicena que es aquello que se imprime en la mente con anterioridad a cualquier otra noción, con anterioridad, por supuesto, a la *quididad* (en árabe, *māhiyya*), sinónimo de *esencia*. Ahora bien, siendo así, y siendo la esencia o quididad aquello que podemos decir para *definir* un ente, parece claro que cualquier noción anterior a esta será propiamente indefinible, pese a ser primordial. Cosa en absoluto absurda, pues contra la pretensión socrático-platónica de que no hay conocimiento sin definición, resulta evidente que *inmediatez* y *definibilidad* son inversamente proporcionales en la escala del conocimiento humano.

²«Según la significación ordinaria y la concepción de los hombres, el *es* de segundo adyacente no está desvinculado del tiempo, sino que significa existir actualmente en la realidad, cosa que entendemos todos por el nombre de existencia o por el ser de la existencia». (*Ibid.*, XXXI 4, líneas 19-24.)



El esquema con arreglo al cual la ontología aviceniana establece la relación entre esencia y existencia consiste en presentar las esencias como aquellas estructuras que adopta la existencia y que por sí solas no tienen consistencia real, sino meramente ideal o conceptual. La esencia dotada de existencia, en cambio, constituye lo que llamamos *ente*, aunque en sentido impropio se pueda hablar también de entes meramente posibles, en el bien entendido de que lo posible no tiene mayor extensión que el ser, sino al revés, pues fuera del ser, es decir, en la nada, es obvio que no existe ninguna posibilidad. En efecto, Avicena sostiene que el ser en sentido existencial se identifica con lo necesario, a lo que llama también «la firmeza del ser». No quiere decir, claro está, que todo lo que existe, que todos los *entes*, sean necesarios. Pero sí que el ser en general precede lógica y necesariamente a cualquiera de sus concreciones particulares.

Un seguidor tardío de Avicena, el también persa Šadr Ad-Dīn Šīrāzī, más conocido como Mullā Šadrā por su condición de clérigo musulmán (c. 1571–1640), desarrolló plenamente, en obras como la monumental (en 9 tomos) *Al-Asfar (Los viajes)*, la mencionada concepción de las relaciones entre *esencia*, *existencia* (o *ser sin más*) y *ente*. Según Šadrā, la existencia, o *acto de ser*, necesario (y, por tanto, eterno en sí mismo), se plasma en toda la variedad de entes contingentes (y, por tanto, temporales), cuya única consistencia real les viene conferida por participación en dicho ser necesario. Esa relación entre existencia y entes la llama Šadrā «particularización» (*taḥṣīṣ*). La prioridad de la existencia o acto de ser respecto a la esencia o quiddidad queda rotundamente afirmada en pasajes como el siguiente:

A menos que la quiddidad sea, desde el comienzo, una con el acto de ser, según sostenemos nosotros; a menos que ella sea el sujeto al que acompaña accidentalmente la existencia, tal y como defienden los filósofos peripatéticos; o a menos que sea ella,



inversamente, la que accidentalmente se sobreañade al ser, tal y como proclaman ciertos sufíes, no será posible que la quiddidad exista.³

En otras palabras, aunque parece posible concebir una esencia al margen de que «exista» realmente (es decir, de que exista algo que pueda definirse con arreglo a ella), de hecho es imposible no adjudicarle algún tipo de «ser sin más» o existencia: si no existe dando forma a individuos concretos (a los que con más propiedad se atribuye ordinariamente el existir), es forzoso reconocerle existencia al menos como objeto de pensamiento. Si siguiendo a Avicena, Suárez y Şadrā deshacemos los equívocos derivados del uso de un mismo término, *ser*, como cópula y como predicado, lo primero que hemos de reconocer es que el ser entendido como predicado es precisamente la esencia. La existencia, en cambio, no constituye propiamente (lógicamente) un predicado (v.g.: *existe* o *existente*), aunque impropriamente (gramaticalmente) se lo pueda considerar así. En confundir aquí estructura gramatical y estructura lógica consiste justamente la falacia que encierran las formulaciones clásicas, prekantianas, del argumento ontológico. La existencia, como dice Kant, es la *posición* (es decir, la *afirmación*⁴) de sujeto y predicado (lógicos) y de su mutua relación. La existencia está, por así decir, un nivel por encima (o por debajo) de la atribución de un predicado a un sujeto.⁵ Por eso el eslabón de la cadena enunciativa con el que más propiamente se identifica la expresión de la existencia es la cópula, conceptualmente vacía, pero «activadora» o «realizadora», por así decir, del contenido conceptual tanto del sujeto como del predicado. Y de ahí la tradicional asociación, más o menos implícita, del *es* copulativo (*tertium adiacens*) con el *es* existencial en la práctica totalidad de las lenguas

³ Mullā ŞADRĀ, *Kitāb al-mašāʿir* o *Libro de las penetraciones (metafísicas)* IV, 24 (versión de Carlos A. Segovia, ligeramente modificada). Queda claro que la concepción «peripatética» de la existencia como accidental respecto a la esencia es rechazada por el filósofo iraní.

⁴No como contrapuesta a *negación*, sino como declaración o enunciación (*statement*, en inglés; ἀπόφανσις, en el griego de Aristóteles). En último término, la negación misma puede considerarse como la afirmación *de que no se da tal o cual cosa*.

⁵Consecuentemente con ello, en la moderna lógica de predicados de primer orden, la existencia no aparece nunca simbolizada directamente como un predicado, sino indirectamente como un cuantificador aplicado a una variable, v.g.: $\exists x$.



indoeuropeas (cosa que explica, por ejemplo, los «fallos», desde el punto de vista de la lógica formal moderna, de ciertos silogismos aristotélicos).

Llegados aquí, podemos ver en la cópula la expresión más natural de la existencia como *sostén* de infinitas concreciones individuales, a la vez que *nexo* entre las infinitas facetas diferentes que cabe descubrir en cada concreción individual. Visto desde la cópula, el ser se despliega como inabarcable serie de manifestaciones formales (quididades o esencias) a lo largo del continuo existencial propio de cada individuo.

Esta concepción no está lejos de la mencionada ontología de Mullā Ṣadrā, con su afirmación de la prioridad absoluta del acto de ser sobre la esencia. Así, por ejemplo:

El ser puro, cuyo acto de ser no está ligado a otro distinto de él, el ser que no está conectado por ninguna cadena. (...) Es aquel que no tiene ningún nombre, ninguna determinación, al que no se adhiere ningún conocimiento o percepción. (...) No queda definido o encadenado por determinación de ninguna clase *ni tampoco está desprendido de ellas*, pues la consecuencia sería que su acto de ser estaría siempre condicionado por las cadenas y las propiedades.⁶

La trascendencia del ser puro respecto a sus diversas determinaciones no es reversible: las determinaciones no son extrínsecas a él (o éstas no lo trascienden): si la trascendencia fuera recíproca, tendríamos la clásica escisión entre esencia y existencia que a tantos malentendidos y falsos problemas ha dado lugar en la historia de la metafísica. Por ejemplo, al esencialismo hiperplatónico, que impide entender cómo puede darse la «participación» de las formas por los individuos. Lo cual, lejos de preservar la primacía de la existencia respecto

⁶ Mullā ṢADRĀ, *Al-ḥikmat al-mutaʿāliyya fī l-asfār al-ʿaqliyyat al-arbaʿa* (*La filosofía primera, acerca de los cuatro viajes del intelecto*; habitualmente conocido como *Al-asfār, Los viajes*) II, 327 (subrayado nuestro).



de las quiddidades o esencias, como quiere Šadrā, la supeditaría a estas, que, al ser ajenas a su acto, lo constreñirían, reduciendo su alcance.

El traductor y estudioso de Šadrā Carlos Andrés Segovia comenta al respecto:

La «existencia» no es un simple «modo de considerar» a los existentes que vendría a «sobreañadirse», eventualmente, a su «posibilidad» de ser esto, aquello o lo de más allá, «actualizando» entonces tal o cual posibilidad como «existente de hecho»; he ahí, antes bien, una abstracción operada por el pensamiento, que primero «considera» a los existentes «en sí mismos», atendiendo así pues a «lo que» son, y luego, y solo luego, en tanto que «efectivamente existentes». La «realidad» del ser, la «existencia» en suma, es otra cosa que no se añade ni agrega a nada, sino que es, en sentido fuerte, la «condición trascendental» de todo cuanto es y el «ahí» en medio del cual todo surge y es; o sea, el «ahí» en ausencia del cual nada «es» y en ausencia del cual nada es tampoco «lo que» es, sin que pueda verdaderamente distinguirse —a menos que se recurra a una abstracción— entre el «hecho» de ser y «lo que» cada cosa es. Y lo que cada cosa es es la «existencia» misma adoptando tal o cual «forma», tal o cual «aspecto», tal o cual «concreción» de acuerdo con los «límites» que ella asume al «manifestarse», que son en un sentido cualitativos (tal o cual cosa es en efecto «lo que» es y no otra cosa), pero también, simultáneamente, cuantitativos (cuanto es en tanto que esto o aquello no deja de ser, en el fondo, más que una «variación intensiva» del hecho de ser).⁷

⁷ C.A. Segovia, *Šadr ad-Dīn Šīrāzī. La filosofía islámica y el problema del ser*, Granada, Universidad de Granada, 2005, pp. 155-156.



En palabras del propio Şadrā:

El ser es por sí mismo (...) determinación y manifestación; por él comparece todo cuanto comparece y es bajo tal o cual aspecto, por él acontece todo cuanto acontece, y por él se determina todo cuanto es determinado, autoindividuándose y autodeterminándose él mismo en virtud de su propia naturaleza.⁸

La existencia es, pues, por decirlo aristotélicamente, el *puro acto* del que «emanan» (expresión esta, en cambio, mucho menos aristotélica) todas las formas (que para Aristóteles son, por así decir, la cara «visible» —definible— del acto) en la medida en que dichas formas cristalizan en los individuos que las encarnan. Lo propiamente individual del individuo es lo que corresponde, precisamente, al «ser sin más», al *existir* como acto constitutivo de cada «nudo» del entramado de lo real, intransferible a los demás, aun cuando todos brotan de la misma fuente de actualidad. Del *ser* como *existencia* se alimentan, pues, recíprocamente, en perfecta —aun si paradójica— complementariedad la *unidad* y la *pluralidad*, necesariamente implicada la primera por la segunda. Semejante síntesis *dialéctica* es posible porque, en definitiva, el *uno*, como trascendental que es a la par con el *ser*, es el soporte ontológico de la pluralidad, tanto de cada uno de sus miembros por separado como de la totalidad.

La primacía de la existencia, por cierto, brinda un enfoque privilegiado para abordar el problema de los universales sin caer, ni en el negacionismo empirista-nominalista, ni en el realismo desaforado de las versiones más extremas del platonismo. En efecto, si la quiddidad susceptible de universalización no es sino el resultado de la autodeterminación de la existencia entendida como acto puro, que a su vez es el verdadero factor o principio de individuación, podemos admitir la prioridad ontológica de las formas sobre los individuos *empíricos*, como pretende Platón, a la vez que subordinamos aquéllas al acto puro existencial, carente *per se* de forma a la vez que soporte *trascendental* de la individualidad. Lo formal

⁸ Mullā ŞADRĀ, *Kitāb al-mašāʿir* I, 5 (subrayado nuestro).



(que no es sino el ámbito de las *esencias*) queda así situado en una posición ontológica intermedia entre la realidad ἐπέκεινα τῆς οὐσίας⁹ propia del acto puro de la *existencia* y la realidad irreductiblemente singular de los individuos, participantes a la vez de las formas comunes y del ser *comunísimo*¹⁰ que se identifica con aquel mismo acto existencial.

⁹ «Más allá de la esencia», como dice PLATÓN en la *República* VI, 509b, refiriéndose al Bien.

¹⁰ *Ens communissimum* era expresión habitual en la Escolástica latina medieval para designar el ser en su dimensión trascendental, dimensión que, como hemos visto, corresponde a la existencia.