

# ¿Qué es la ontología?: consideraciones histórico-críticas

JEREMÍAS CAMINO  
*Universidad Nacional de La Plata*

DOI: 10.36446/rif2022311

I 175

**Resumen:** El siguiente trabajo pretende estudiar la historia de la ontología con el fin de esclarecer si sigue siendo posible la investigación ontológica en el marco del postmodernismo y de la decolonialidad. Del estudio histórico se concluye que la ontología es una ciencia surgida en el Medioevo y nominada en la Modernidad, y es parte de una práctica más general que los pensadores llevan a cabo: una indagación por la determinación del ente, atravesada por circunstancias históricas, de pertenencia a una comunidad y biográficas. Ello permite visualizar una resolución a la problemática de partida.

**Palabras clave:** ontología, metafísica, ente, historia, postmodernidad.

*Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional*

**REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA**  
Vol. 48 N°2 | Primavera 2022

## ***What is Ontology? Historical-Critical Considerations***

**Abstract:** The following work intends to study the history of ontology in order to clarify whether ontological research is still possible within the framework of postmodernism and decoloniality. From the historical study it is concluded that ontology is a science that arose in the Middle Ages and was nominated in Modernity, and is part of a more general practice that thinkers carry out: an inquiry into the determination of the being, traversed by historical circumstances, belonging to a community and biographical. This allows visualizing a resolution to the starting problem.

**Key-words:** ontology, metaphysics, being, history, postmodernism.

### ***1. Introducción***

Este trabajo surge del intento de comprender si la ontología aún tiene vigencia en el marco de la postmodernidad, por un lado, y de los estudios decoloniales, por el otro. Si partimos de una aproximación muy general, podemos observar una posible dificultad, que muestra que los planteamientos ontológicos se configuran mediante conceptos como ente, ser, existencia, verdad, así como analizan las maneras en que ellos aparecen relacionados con otros conceptos que se consideran relevantes en discursos que versan, en el fondo, sobre el “mundo”. Pero, en una época nihilista (como anticipó Nietzsche, y decretó Baudrillard), cuyo concepto clave es la nada, y en la cual (como suele resumirse este movimiento) tienden a desestructurarse las formas de pensar, concebir y establecer discursos,<sup>1</sup> las investigaciones ontológicas no parecieran tener un lugar claro. Paralelamente, es problemático el ensamble de la ontología con los ya asentados estudios decoloniales (un proyecto legítimo, defendible y que debe continuar profun-

176 |

---

<sup>1</sup> Un estudio ya clásico de la postmodernidad y sus manifestaciones culturales es el de Jameson, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (1991), donde desarrolla la eliminación de las dualidades tradicionales como esencia-apariencia, latente-manifiesto, autenticidad-inautenticidad, significante-significado. También Derrida plantea algo semejante a ese respecto, en la famosa entrevista que realiza Kristeva (Derrida 1976), aunque sus proyectos filosóficos sean diferentes. Más recientemente, Jaroszyński (2018), siguiendo a Pekowska, sostiene algo similar y agrega que también se elimina el principio de no contradicción (pp. 176-177).

dizándose), en los cuales se busca plantear una mirada crítica y alternativa a la modernidad colonizadora y eurocéntrica en diferentes ámbitos (particularmente, en las relaciones de poder y el saber).<sup>2</sup> Pues, en efecto, no solo en alguna de las definiciones actualmente vigentes de la ontología se reconoce una fuerte impronta moderna, sino que, además, y en un sentido más general, a través de ella podrían alcanzarse formas de concebir qué es el mundo que reproduzcan la lógica de la que se pretende críticamente salir.

En cualquier caso, resulta preciso estudiar qué es la ontología. Al parecer, una forma bastante extendida de entenderla es tal como Poli lo expone en su “Introducción” al libro *Theory and Application of Ontology* (Poli y Seibt 2010): o bien como una teoría de todos los conceptos utilizados en el conocimiento, o bien como una teoría de todos los objetos que se declaran existentes. Ello se acopla muy bien con varias propuestas ontológicas hallables en este y en el siglo pasado.<sup>3</sup> Tales propuestas parten de aceptar una u otra formulación, para luego generar constructos conceptuales que, a falta de una explicación, deben considerarse justificados a partir del enfoque asumido. Empero, ello no constituye una razón suficiente para tomar cualquiera de esas formulaciones como un entendimiento prudente de la ontología. Es preciso, pues, una inspección crítica.

Como esta no puede realizarse desde la perspectiva de algún pensador o filósofo que hubiera desarrollado una “teoría” ontológica (pues se volvería al mismo punto de partida), se debe optar por un enfoque histórico. A este respecto, ya se cuenta en la bibliografía con estudios clásicos sobre el origen de la ontología, como el de Vollrath (1962) y el de Ferrater Mora (1963). También ha sido editado en el año 2020 un *Handbuch* de ontología (Urbich y Zimmer), en el que trabajó un buen número de especialistas con el fin de presentar un resumen ontológico de la filosofía de cada pensador que los editores estimaron como icónicos en la historia de la filosofía. Ahora bien, ocurre que los estudios históricos de la ontología se han interesado únicamente en localizar las apariciones primeras de tal neologismo, y en constatar la existencia de una definición inicial que es retomada con pocas modificaciones por una serie de pensadores que van desde el inicio del siglo XVI hasta mediados del XVII, a saber: el conocimiento del ente. Además, constatan que, en su origen, fue tomada, o bien como una especialidad de la metafísica, o bien como otro nombre de la misma. Si bien esto es un aporte

I 177

---

<sup>2</sup> Se encontrará un acercamiento a estos planteamientos en GESCO (2012) y Zapata Silva (2018).

<sup>3</sup> Por ejemplo, Ingwagen (2014), Jacquette (2002), Jaroszyński (2018), sobre los que hablaremos posteriormente.

valioso al estudio de lo que es la ontología, tampoco es suficiente, pues ¿por qué la ontología es definida de esa manera?, ¿por qué está asociada a la metafísica?, ¿es efectivamente la ontología una metafísica? A este respecto, en el *Handbuch* referido se muestra la multiplicidad de perspectivas ontológicas que se hallan en la historia de la filosofía, lo cual tiene su valía pero adolece del inconveniente de toda casuística, esto es: (i) el criterio de selección es debatible, (ii) siempre habrá excluidos por razones más o menos arbitrarias, más o menos ideológicas, (iii) la definición que los editores ofrecen de ontología, que no necesariamente se condice con la totalidad de los filósofos abordados por los especialistas, la presenta injustificadamente como una parte de la metafísica.

Así pues, en este trabajo nos proponemos abordar la historia de la ontología, coincidiendo con los estudios clásicos mencionados, pero difiriendo en algunas apreciaciones y conclusiones. Argumentaremos, en base a los escritos de los pensadores medievales, modernos y contemporáneos, que la ontología es una ciencia (en el sentido de Kuhn 1979 y Lakatos 1970), porque, como expondremos, existe un conjunto de problemas, de formas de conceptualizar y de métodos de resolución, que perviven con una serie de transformaciones debidas a circunstancias históricas (de diversa índole) y que implican una profundización en algunas de las tendencias ontológicas que asume cada pensador. Partiendo de ello, trataremos de aclarar la relación histórica de la ontología con la metafísica. En una segunda instancia, extraeremos la conclusión de que, entendida de esa manera, solo puede hallarse la ontología como tal a partir de los pensadores medievales (siglo XIII) en adelante, de forma tal que la identificación de cuestiones ontológicas anteriores solo puede admitirse como una interpretación desde una perspectiva históricamente situada. Sin embargo, dado que antes de los medievales hubo reflexiones que tienen finalidades semejantes a las de la disciplina científica de la ontología, queremos determinar qué es lo que hay de común entre ellas. Argumentaremos que, antes y después, existe un ejercicio hecho por pensadores que se configura como una indagación del ente, la cual está intrínsecamente relacionada con factores históricos, biográficos y, principalmente, sociales (la comunidad de pertenencia del pensador). Esta constatación nos permitirá establecer que la ontología es una de las formas posibles que resultan de esa indagación, y, como tal, está caracterizada por las circunstancias de producción: históricas, nacionales y biográficas. Hacia el final, expondremos brevemente cómo es que puede visualizarse una salida a los problemas de la postmodernidad y la decolonialidad.

## 2. Historia de la ontología

### 2.1. Hacia el origen de la ontología

Como relata Ferrater Mora (1963), fue Wolff quien popularizó el término “ontología” a partir del escrito publicado en 1739 y titulado *Philosophiae primae sive ontologiae (Filosofía primera u ontología)*. Allí definía ontología como *scientia entis in genere* (conocimiento del ente en general). Sin embargo, durante el siglo XVII ya había sido mencionada por otros pensadores, como su maestro Leibniz, quien en la *Enciclopedia Arcana* (escrita en 1680), la entendía como una ciencia que versa sobre “algo y nada, ente y no ente, la cosa y el modo de la cosa, la sustancia y el accidente” (1903: 512). Tanto Ferrater Mora como Vollrath (1962) llegaron a localizarla hasta el filósofo germano Glöcker quien la empleó en 1613, entendiéndola como una *philosophia de ente*. De todas maneras, fue Lorhard quien acuñó el neologismo, en 1606, en sus *Ogdoas Scholastica* (Jaroszyński 2018: 94; Devaux y Lamanna 2009: 180). Como comentan Øhrstrøm, Schärfe y Uckelman (2008: 76), Lorhard entiende a la ontología como el conocimiento de todo lo que es inteligible, conjunto constituido por dos subconjuntos: aquello inteligible que es independiente del ente humano (lo que él llama el “ente real”) y aquello que sí depende del ente humano (como algunos contenidos mentales). La utilización del término “inteligible” se debe a la influencia que tuvo en Lorhard la obra *Metaphysicae systema methodium (Sistema metódico de Metafísica)* de Timpler, publicada en 1604 (Freeman 2009: 10 y ss.). Para Timpler, de hecho, la metafísica era un arte contemplativo que trataba de todo lo inteligible para el “hombre” por la luz natural de la razón (Øhrstrøm, Schärfe y Uckelman 2008: 75). Ahora bien, no es un azar que el carácter de inteligibilidad esté directamente asociado con la metafísica, ni tampoco es azaroso que Lorhard haya concebido el neologismo “ontología” como un nombre más de la metafísica. Veamos por qué esto es así.

En primer lugar, ello se debe al peso que habían adquirido para ese entonces las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, publicadas en 1597. Una obra monumental en la que este pensador intentó no solo reordenar las cuestiones metafísicas habidas hasta ese momento sino también cosechar su propia teoría metafísica (como comenta el traductor al español Rábade Romeo en su “Estudio Introductorio”, 1960: 11). La manera como lo realiza es, primero, estableciendo que el objeto de la metafísica es el “ente, en tanto ente real” (Suárez 1960: 230), que difiere del ente inteligible; y luego, estableciendo cuáles son sus “propiedades” que para ese entonces eran tenidas por fundamentales: unidad, verdad y bondad (1960: 231, 10; Spencer 2013).

Justamente, estos cuatro conceptos son los que Aersten reconoce (y así lo argumenta) como el conjunto de los trascendentales (2003: 31), que aparecen mencionados y tematizados como tales por primera vez por Alberto Magno y, un poco después, por Tomás de Aquino.<sup>4</sup> La atención e importancia que se prestaron a los trascendentales por primera vez (y que fueron creciendo posteriormente) se debieron a un hecho notable ocurrido en el siglo XII: el ingreso a las sociedades del oeste europeo de la *Metafísica* de Aristóteles.

Ahora bien, como se sabe, el estagirita no utilizó los términos “trascendental”, “ontología” y “metafísica”, ni tampoco consideró al ente divino tal como sí lo hicieron los pensadores medievales. Estas peculiaridades tienen relación con el hecho de que la apropiación de dicha obra está dada dentro del marco de la teología cristiana y vinculada, de algún modo u otro, a algunos problemas circunstanciales, como la disputa contra el maniqueísmo (Aersten 2003: 37), o la querrela por los universales (Beuchot 1981: 9-24, 63 y ss.). Todo ello conformó una *interpretación* particular de la obra aristotélica.<sup>5</sup> Allí es posible entrever la existencia de tematizaciones y problemáticas aproximadamente comunes para la saga de pensadores metafísicos que se inicia en esa época hasta llegar a Wolff, a partir de la cual se operan cambios por el influjo de la nueva ciencia y del empirismo. Estas problemáticas son las que nos permitirán identificar a la ontología y describir su trayectoria histórica.

180 |

## 2.2. El desarrollo de la ontología

Las tematizaciones y problemáticas que reciben atención en el campo de la metafísica derivan directamente de la interpretación que se hizo de la obra aristotélica. La serie aludida de pensadores aceptará, tanto explícita como implícitamente, que la metafísica comprende una, o dos, o las tres formulaciones en que el Estagirita habla de la “ciencia buscada”, porque, en general, su triple enunciación les plantea determinaciones y problemas que son abordados (o aparecen) en sus cavilaciones. Ha de remarcarse que, a pesar de esa diferenciación tripartita, algunos pensadores trabajan entrecruzándolas (como una materia única desde tres perspectivas),

—

<sup>4</sup> Aunque Aersten argumenta que despuntan en su cualidad con Felipe el Canciller.

<sup>5</sup> Durante el siglo XX se debatió sobre el carácter de esta interpretación. Siguiendo la clasificación que Forlivesi (2005) hace para la ontología, podemos plantear que aquella fue una ontoteología (Heidegger), o una ciencia de los trascendentales (Aersten, Honnfelder), o un intelectualismo (Gilson).

mientras que otros preferirán reservar el término para una de ellas.<sup>6</sup> Así pues, recordemos que en los libros reunidos bajo el nombre o palabra “metafísica” hay una ciencia buscada que es la ciencia de los primeros principios y causas, la ciencia del ente en tanto ente, y la teología.

Cabe advertir, finalmente, que en el pensamiento metafísico referido existen dos formas de tratamiento que, si bien tienen puntos de contacto, no son idénticas. Tales formas tienden, a veces, a complementarse, a solaparse, y otras veces, a distanciarse. Una es la que, con Aersten, llamaremos “teoría de los trascendentales” (por ejemplo, Tomás de Aquino, Suárez, Leibniz) y otra es la que denominaremos “lógica” (por ejemplo, Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Descartes, también Suárez y Leibniz).<sup>7</sup> Si bien es una abstracción histórica presentarlas por separado en el comienzo histórico, constataremos que, con el paso de los siglos, cada una tendrá un destino diferente (la primera tenderá a eclipsarse con las ciencias modernas, la segunda a transmutar al paso de estas).<sup>8</sup>

Respecto a la ciencia buscada como ciencia de los primeros principios y causas, notamos que tanto los trascendentales como los conceptos lógicamente primeros serán tales por ser determinantes (es decir, principios o causas) de la totalidad del ente en un doble sentido (Aersten 2003: 51, 81): (i) En el orden del conocimiento, son trascendentales o lógicamente primeros porque, o bien son lo último hallable en el proceso de conocimiento y, por lo tanto, son irreductibles,<sup>9</sup> o bien son la condición para que haya conocimiento de algo en general<sup>10</sup>. (ii) En el orden constitutivo, por cuanto son las cosas más generales entre todas las habidas, no solo porque se postula que

I 181

—

<sup>6</sup> Esto depende de cada filósofo y sería aquí en vano enlistar esas diferencias: solo por nombrar dos extremos, Tomás de Aquino sostiene que la metafísica es teología, mientras que Wolff dirá que la metafísica trata de Dios, el mundo y el hombre.

<sup>7</sup> Aersten sostiene que la característica distintiva del pensamiento medieval es la teoría de los trascendentales. Esto es cierto a medias, en cuanto consideramos, justamente, a los pensadores escolásticos centrados en la lógica, especialmente Duns Escoto y Guillermo de Ockham.

<sup>8</sup> Ferrater Mora rastrea en el siglo XVII la vía lógica como la forma de estudiar objetos de otras ciencias, y la metafísica para estudiar los “objetos reales” (1963: 39). Esto no significa que no hayan convergido en un pasado, sino que demuestra, al contrario, que se da una bifurcación debida al cambio de circunstancias (como veremos).

<sup>9</sup> Como son los trascendentales en Felipe el Canciller, Tomás de Aquino y Leibniz, o bien el concepto de sustancia en Descartes.

<sup>10</sup> Por ejemplo, las impresiones según Alejandro de Hales, o los entes singulares de Duns Escoto, Guillermo de Ockham, y en cierto punto también la mónada leibniziana. Con el desarrollo de la lógica en la línea de pensadores como Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Fonseca, Göckler y Clauberg, se tiende a pensar que tales principios son los puramente lógicos, como el principio de no contradicción.

siempre se las encuentra sino porque son constitutivos comunes (discursiva o realmente) de la totalidad de los entes.<sup>11</sup>

Respecto a la “ciencia buscada” como la ciencia del ente en tanto ente, los pensadores metafísicos trascendentalistas se ocuparán, por un lado, de establecer cuál es la relación que tiene el ente (o ser)<sup>12</sup> con la unidad, la verdad y la bondad, y por otro, establecer qué otras predicaciones o propiedades le caben. La perspectiva lógica tenderá, en general, a determinar las formas lógicamente correctas de enunciación, centrada tanto en las categorías aristotélicas y los modos diversos de predicación, como en los diferentes sentidos del ser: en sí, accidental, acto, potencia, verdad, falsedad. Más allá de esto, se puede detectar en ambas formas de reflexión metafísica una propensión más o menos general y continua hacia dos procedimientos que ejecutan respectivamente dos capacidades humanas principales: la razón y el intelecto. La razón tiene la función propia de la demostración a partir de un enunciado ya tenido por conocido, así como también la de realizar el análisis de la definición entitativa de cada cosa, método denominado resolución (Tomás de Aquino) o analítica (Descartes, Leibniz), en el cual la fórmula de la definición es reducida a sus “conceptos superiores”, los conceptos más generales posibles (Aersten 2003: 23), los más comunes (2003: 39). Dentro de la metafísica trascendentalista, se puede presumir que el carácter trascendental refiere a que traspasan la *lógica* de los géneros y las especies, aunque suelen plantearse como sus constitutivos esenciales. Por tal motivo, ya no pueden ser captados por ningún método operativo-discursivo (como los de la razón), sino por una captación inmediata: el intelecto. Para esta teoría, ciertamente, la relación entre el concepto general *ente* y los otros tres será siempre una materia de discusión, particularmente porque son conceptos “simplísimos” y suelen ser considerados como absolutos; de esta manera, resultará problemático, por ejemplo, si el concepto ente es “convertible” (esto es, equivalente) con los otros o no, y si lo es, de qué manera (Tomás de Aquino, Suárez), lo cual afecta decisivamente a la respuesta de la pregunta qué es el ente (ser).<sup>13</sup> En el caso de los metafísicos lógicos, primará, en general, la

182 |

---

<sup>11</sup> Este orden de la constitución suele ser en algunos pensadores una cuestión de teología, como en Tomás y Suárez.

<sup>12</sup> La ambigüedad entre *ens* y *esse* es algo común entre los pensadores, y no siempre está resuelta.

<sup>13</sup> Para un acercamiento a la contrastación entre las diferentes soluciones a estos problemas, podemos tomar como referencia las cuestiones 3, 5, 11 y 16 de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (2001), la cuestión 1 en *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (2016), y las disputaciones III-VI, VIII y X de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez (1960).



búsqueda de los conceptos más simples que resulten evidentes en un proceso analítico (Descartes) o abstractivo (Duns Escoto), la determinación de cuáles de ellos tienen una mayor posición jerárquica (por ejemplo, la sustancia respecto de sus afecciones, modos y accidentes), y establecer cuál y cómo es la relación entre los conceptos supremos (particularmente entre las diversas sustancias, como en Guillermo de Ockham, Descartes y Leibniz; también Tomás de Aquino se ocupa de ello según la perspectiva trascendentalista).<sup>14</sup>

Finalmente, la tercera fórmula de la “ciencia buscada” es la teología, por la que se determina la vinculación entre los conceptos básicos y el ente divino. En la teoría de los trascendentales, cada pensador tendrá diferentes maneras de establecer esa relación, y tratará de determinar cómo es que el ente supremo posee los caracteres del ser, la bondad, la verdad y la unidad, y cómo a partir de él las posee (causalmente) la totalidad creada del ente. En este sentido, el carácter trascendental remite estrictamente al ámbito más allá de lo físico (en sentido amplio). La relación entre teología y metafísica no siempre será armoniosa (sino siempre debatible). Para los metafísicos del siglo XVII (aunque no exclusivamente) en adelante la cuestión será determinar cómo el ente supremo (Dios) posee las características en grado eminente de los conceptos jerárquicamente superiores, y cómo los entes (o sustancias) creadas se relacionan entitativa y causalmente con la sustancia suprema.<sup>15</sup>

Así pues, podemos notar que la metafísica de este conjunto de pensadores tiene como objeto estudiar las relaciones entre el concepto “ente” con aquellos conceptos que se considere de importancia metafísica, además de descubrir la centralidad de cada uno de este conjunto de conceptos en el conocimiento y en la constitución de la totalidad de los entes (principios y causas, reales o lógicos), así como de establecer cómo se relacionan con el ente supremo (esto es, Dios). Por estos tres puntos, llamaremos “escolástica” a esta forma de la metafísica. Es verosímil que por esos rasgos Lorhard hablase de la metafísica como una lógica del ente, es decir, una ontología.<sup>16</sup> Ello,

I 183

—

<sup>14</sup> Para tener un acercamiento a esta problemática, se pueden contrastar “Being, Essence and Existence” del *Philosophical Writings* (1964) y el “Capítulo 18. Sobre los cinco universales y su eficiencia” de la *Suma de Lógica* (1994) de Guillermo de Ockham, con los párrafos 51 en adelante de *Los principios de filosofía* de Descartes (1987) y la *Monadología* de Leibniz (1981). A su vez, se puede ver cómo convergen y divergen el trascendentalismo y la lógica al comparar a estos con *Sobre la esencia y el ente* de Tomás de Aquino (2019). Para la noción de substancia en la escolástica, remitimos a Legorreta Rangel (2018).

<sup>15</sup> Para un acercamiento a los diferentes tratamientos y respuestas del asunto, por ejemplo, ver las cuestiones 44 y 45 de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino (2001), o el tratamiento de Duns Escoto (Larre 2020) y la disputación XX de Suárez (1960).

<sup>16</sup> Esta nominación, lo hemos anticipado, se debe a la influencia de Timpler. Como lo

además, tiene vinculación con el hecho de que las *Ogdoas Scholastica* fueron diseñadas como un manual de enseñanza, un proyecto didáctico de presentación de la metafísica,<sup>17</sup> después de que este campo atravesó el descrédito del siglo XVI debido al luteranismo (Devaux y Lamanna 2009: 175-177) y se haya visto la necesidad ideológica de los protestantes de combatir en el campo de la filosofía germana sin recurrir a Suárez (Jaroszyński 2018: 90-91).<sup>18</sup> Así, Lorhard construyó sus ocho libros siguiendo un “estilo gráfico de representación” de los conceptos ontológicos y las conexiones entre ellos (Øhrstrøm, Schärfe y Uckelman 2008: 85 y ss.), por lo que no solo propone una transmisión pedagógica de la ontología o metafísica, sino también una exposición ordenada de todas las determinaciones que, desde la perspectiva escolástica, pertenecían al ente, determinaciones que lo hacen ser lo que es (2008: 77). Estas formas diagramáticas<sup>19</sup> son una presentación *lógico-conceptual* (altamente influenciadas por Duns Escoto y Ramus) y pasarán a ser usuales durante el siglo XVII (como en Göckel, Calov, Alsted; ver Vollrath 1962).<sup>20</sup> Además, como veremos, tendrán un peso decisivo para la comprensión posterior de la metafísica y la ontología.

El siglo XVII es particularmente importante en la historia de la filosofía, aunque los hechos que entonces ocurren no repercuten *inmediatamente* en la ontología, sino que sus reales efectos se dan recién con la filosofía kantiana. Para explicar esta tesis debemos repasar los hitos de ese siglo. Su densa significación fue relatada ya por muchos filósofos, historiadores y redactores de manuales (Heidegger, Reale, Shapin, etc.) que nos excusan el tener que

184 |

---

destacan Devaux y Lamanna (2009: 177-179), Timpler se opone a Suárez en la identificación del objeto de la metafísica (el *ens reale*) proponiendo el *ens intelligibile*. No obstante, esto no altera la línea interpretativa que estamos proponiendo, puesto que sigue siendo parte de las disputas que venían asumiendo los metafísicos desde hacía varios siglos antes. De otro modo, no se entendería que Devaux y Lamanna consideren que la ontología surge como una ciencia trascendental, encargada de Dios y los entes creados, así como la metafísica es la ciencia del ente (2009: 179).

<sup>17</sup> La organización didáctica tiene, pues, razones circunstanciales. Ferrater Mora, hablando de las décadas siguientes a la publicación de las *Ogdoas Scholasticas*, dice: “el término que nos interesa, ‘Ontología’, aparece en el contexto de esas intenciones de clasificar y organizar las ciencias y los límites del conocimiento” (1963: 40).

<sup>18</sup> Tal vez, “ontología” haya sido creado para sugerir con el propio nombre el mismo campo de investigación (que es el procedimiento escolástico de la resolución por definición), como lo sugiere también el nombre “meta-física”.

<sup>19</sup> Para visualizar el esquematismo diagramático de Lorhard, remitimos a la construcción que hizo Uckelman (s.f.), “Diagraph of Metaphysic or Ontology”.

<sup>20</sup> La influencia de Lorhard sobre estos autores ya no está en duda, como lo expone Jaroszyński (2018: 95), quien también se apoya en un trabajo de Lamanna.

describirlo en detalle. Lo damos por sabido para pasar a considerar cuestiones importantes para nuestra historia de la ontología. Hay al menos dos hechos del siglo XVII especialmente relevantes a este respecto. Por un lado, las transformaciones drásticas que ocurren en el ámbito del conocimiento de la astronomía, la dinámica y la cinemática, para cuyos campos creemos representativos dos momentos claves: la disputa de Galileo Galilei contra la física escolástica y la publicación de los *Philosophia Naturalis Principia Mathematica* de Newton. Por otro lado, las publicaciones de las *Meditationes de Prima Philosophia* y los *Principiorum Philosophiae* de Descartes que, entre los varios puntos principales que desarrolla, hay dos particularmente destacables: (i) el lugar central que le otorga al sujeto de conocimiento<sup>21</sup> a partir del concepto “cosa pensante” (según las *Meditationes*, 2013: 716) o “sustancia pensante” (según los *Principiorum*, 1905: 23), y la subsecuente tesis principal, cara a la Modernidad, del *ego sum, ego existo* (según las *Meditationes*, 2013: 716) o el *ego cogito, ergo sum* (según los *Principiorum*, 1905: 8); (ii) la radicalización de la separación entre la cosa pensante y la cosa extensa, ya establecida largamente en el escolasticismo, y que tal vez tenga su mejor expresión en la distinción *intellectus et rei*. Como dijimos, estos puntos no afectan *inmediatamente* a la ontología, sino que alcanzan a abrir tímidamente un nuevo horizonte (o interpretación) para ella, que se irá desarrollando durante dos siglos. Vemos, sin embargo, que Descartes retoma los problemas ontológicos (o metafísicos) de la Escolástica desde esta perspectiva, aplicándoles nuevos criterios que atienden, mayormente, a la rigurosidad o certeza en la producción discursiva de conocimiento. Estos criterios son, por un lado, la unidad de método –tomada de Ramus (Cottingham 1995: 45), aunque ya era un tópico metafísico de disputación (como en Ramus y Suárez)–, a la que Descartes vinculó con el carácter matemático de su propia empresa. Por otro lado, la claridad y distinción conceptual y la búsqueda de la “autoevidencia” (esto es, lo evidente por la luz natural de la razón; Cottingham 1995: 22, 47). Así, podemos encontrar que en las tesis 51–54 y 56–65 de sus *Principiorum* discute el problema de la relación de los entes con el ente supremo, busca responder a la pregunta por las determinaciones entitativas de los entes (utilizando terminología escolástica trabajada según las reglas metódicas confeccionadas para tal fin), comprende a los conceptos ontológicos en el orden del conocimiento y en el orden constitutivo, y, finalmente, conserva gran parte de la clasificación metafísica de los entes.<sup>22</sup>

I 185

---

<sup>21</sup> Primacía prefigurada en Duns Scotto y Guillermo de Ockham (Sellés 2007; Prieto López 2016).

<sup>22</sup> Es cierto que Descartes no refiere ni delimita *explícitamente* estos problemas como tales,

Otro pensador sumamente relevante es Leibniz, quien se desarrolló en la segunda mitad del siglo XVII. Es cierto que Leibniz, como lo remarcan algunos autores (Silva 2020), desarrolló una postura contraria y crítica frente a la Escolástica, pero es preciso admitir que ello no fue así en todos sus aspectos, sino particularmente en aquellos ámbitos donde se estableció la disputa por la renovación científica moderna (a la cual Leibniz contribuyó). Sin embargo, Leibniz prosigue dentro del horizonte escolástico en el pensamiento metafísico, en particular, en la perspectiva de la ciencia del ente en tanto ente (Esquisabel 2012: 130; Heidegger 2011: 141-142); en gran medida, allí se halla implícitamente una respuesta a la pregunta de qué es el ente —o, como dice Heidegger, la “sustancialidad de la sustancia” (2011: 142)—. A este respecto, existen dos proyectos que, aunque estén diferenciados, tienen puntos importantes en común. Uno es el que enfatiza Heidegger, siguiendo las tesis principales de la *Monadología*, breve tratado que tiene por concepto central a la mónada. Heidegger (2011: 143 y ss.) destaca que la mónada es el *carácter del ser del ente en general*; que es también el fundamento de la *totalidad* del ente o del universo (en sentido constitutivo y causal); es la *unidad* del universo; y, finalmente, es la *verdad* por cuanto contiene en sí misma todo lo que de ella puede decirse (esto es, de la mónada como sujeto se deducen analíticamente todos sus predicados). Vemos aparecer, pues, tres trascendentales (ser, unidad, verdad). Heidegger advierte, a su vez, que en este concepto de la mónada también despunta una noción central que es la de representación. No nos detendremos en este punto por su extensión,<sup>23</sup> sino que señalaremos tres cualidades relevantes a nuestros fines: (a) la representación es un producto que “devuelve” (*redere*) (Leibniz 1903: 25 y ss.) al ente en sus determinaciones entitativas en juicios o proposiciones, (b) esta determinación tiene su fundamento en el principio de no contradicción, (c) profundiza la fórmula del *ego cogito* que Descartes había establecido, basándose en el carácter principal de la apercepción (Leibniz 1981: tesis 14; Heidegger 2011: 144-149).

—

pero ofrece soluciones a ellos. Esto traza una conexión clara entre Descartes y la metafísica u ontología escolástica muy clara (ver Arteta Ripoll 2014). Por ello, consideramos que Jaroszyński (2018) no es completamente acertado en sostener que la materia metafísica de Descartes se reduce a la existencia de Dios y del alma (p. 78-79). No es suficiente el argumento que se basa en la contabilidad del número de apariciones de una palabra (“metafísica”) para demostrar que no se habla de lo que esta palabra connota.

<sup>23</sup> Para el desarrollo de este concepto, ver la obra citada de Heidegger y también *La proposición de fundamento* (2003) donde lo desarrolla en función del principio *reddendae rationis* (Cuarta y Quinta Lección).

El otro proyecto leibniciano es la lógica combinatoria que retiene algunas características de la monadología, pero en el cual intervienen algunas ideas lógicas de Ramus. Como lo explica Esquisabel, Leibniz introduce novedades en el campo de la lógica que tendrán importancia para los siglos posteriores, por cuanto se propone indagar “las formas o también fórmulas” (2012: 130) de las ciencias especiales (como la geometría, la aritmética, así como las ciencias físicas), basándose en los conceptos más generales (como semejanza, desemejanza, idéntico, diverso, etc.) que estructuran dichas fórmulas, siguiendo el principio de no contradicción. Y lo efectúa mediante la representación simbólica.<sup>24</sup> Este procedimiento es extendido por Leibniz más allá de las ciencias específicas, hasta alcanzar los conceptos generalísimos, los más simples de todos, que aparecen en toda enunciación objetiva junto a los principios lógicos de combinación entre ellos (la no contradicción y la identidad). La lógica, así, se vuelve una ontología formal (2012: 131), e, inversamente, la ontología es ahora interpretada como la ciencia de la objetividad, la ciencia de las ciencias (2012: 131).<sup>25</sup>

Con todo esto, se nos hace clara la apreciación wolffiana en 1739, al decir que, para ese entonces, la ontología estaba tan desacreditada como la Escolástica (Urbich y Zimer 2020: VII). Pues, dentro del conjunto de cambios operados durante los siglos XVII y XVIII, la ontología o metafísica fue el último resabio de la Escolástica. Aquí es donde resulta importante la obra de Kant, pues su filosofía se mueve en el horizonte abierto por Descartes, profundizando algunas de las tendencias que señalamos en la filosofía de este último y de la de Leibniz, pero, por el asidero del empirismo, exigió la ruptura de la relación parental entre ontología y metafísica que venimos constatando, relación que pasará a ser materia de discusión. Para entender dicho cambio, es preciso comprender que Kant fue educado inicialmente en la escuela leibniciano-wolffiana por Martin Knutzen (Heidegger 2009: 146). En sus comienzos, Kant retomará la susodicha reelaboración de la lógica hecha por Leibniz (ontología formal), mediada por Wolff y, particularmente, por los manuales de Baumgarten. Efectivamente, para Kant, el juicio es el elemento central a analizar en el orden del conocimiento, y está estructurado

I 187

---

<sup>24</sup> Sobre la anticipación de la lógica contemporánea en Leibniz, ver Esquisabel (2022).

<sup>25</sup> Agrega Esquisabel que esta ontología contiene tanto el método consistente en “el análisis y recombinación de conceptos máximamente simples” (2012: 130) en general (es decir para todo ente) y también en particular (para las ciencias particulares), pero también otorga los “principios comunes de todas las ciencias, así como los principios específicos de cada una de ellas” (2012: 132-133).

por las relaciones entre conceptos.<sup>26</sup> Como en Baumgarten, la lógica (u ontología) será así la “ciencia de los predicados más generales del ente” (citado en Tolley 2016: 77)<sup>27</sup>. Kant también sigue a Wolff y Baumgarten en cuanto concibe al juicio en su sentido “psicológico” (Tolley 2016: 79), esto es, como una acción propia del entendimiento. Así, la lógica (u ontología) aportará los principios “psicológicos” (tanto como las reglas) de las relaciones entre los conceptos, que localiza (o sitúa) en el entendimiento. Sin embargo, el empirismo inglés que comienza con Bacon y tiene uno de sus más grandes exponentes en Hume, generará el “despertar del dogmatismo” en Kant, que hará recaer una sospecha pesada e incisiva sobre la metafísica, pero no así sobre la ontología, justamente porque esta ya era para él más bien una lógica. Aquí conviene prestar atención a la observación de Heidegger respecto a que las tesis empiristas obligan a Kant a efectuar un cambio fundamental, si bien en varios aspectos, en uno especialmente: la noción de juicio. El juicio no resultará suficientemente analizado según los preceptos de la lógica pues se precisa del componente de la intuición (Heidegger 2009: 186). Sobre estos puntos, el acento subjetivista de Descartes es llevado al extremo con el giro antropológico de Kant, quien centraliza la lógica y la intuición en el ente humano, por cuanto son capacidades suyas que se desenvuelven en el, o configuran al, campo fundamentado de la experiencia. Esto implica que la ontología (en tanto lógica vinculada necesariamente con la intuición) tendrá su fundamento en la experiencia cognoscitiva del ser humano, en los fenómenos que son tales para un sujeto, cambiando la designación de ente por la de objeto en general. El carácter trascendental de su propuesta<sup>28</sup> tenderá a salvar la brecha que Descartes había originado entre lo pensante y lo extenso, solo que ahora estos son expresados bajo las nóminas de sujeto y objeto. Más allá de que Kant finalmente no resuelve de forma satisfactoria este problema,<sup>29</sup> el resultado de su filosofía es que termina poniendo a la ontología como ese campo que estudia los conceptos y sus relaciones lógicas que el ser humano genera en sus procesos subjetivos de conocimiento.

---

<sup>26</sup> Wolff habla de estas relaciones como unir o separar (Heidegger 2009: 196).

<sup>27</sup> Ver también Heidegger (2009: 150).

<sup>28</sup> El carácter trascendental fue bien explicado por Allison como “condición epistémica” (1992: 40).

<sup>29</sup> Heidegger lo destaca como uno de los problemas que da origen al idealismo absoluto (1996). Algunos filósofos analíticos, como Strawson (a quien sigue, por ejemplo, McDowell) también detectaron este problema, en una obra que encontraron valiosa para las cuestiones ontológicas planteadas desde el punto de vista lógico o del lenguaje (ver Strawson 1975: “Introducción”).

A partir de la *Crítica de la razón pura*, publicada hacia finales del siglo XVIII, todo el camino histórico anterior respecto a la metafísica y la ontología se diversifica y trasmuta. Podríamos afirmar que con esa obra a la ontología le llega la hora moderna. Aquí nos interesará mencionar una de sus tres ramas destacables: la que lleva a los estudios ontológicos del siglo XX y XXI que prosiguen y ahondan la determinación de la ontología por parte de la lógica.<sup>30</sup> Esta rama se nutre de tres acontecimientos que ocurren durante el siglo XIX: 1. se irán estableciendo con mayor solidez ciencias modernas como la astronomía, la física, la química, la termodinámica, la biología, etc.; 2. se desarrollará el positivismo de Comte que dará lugar al empirismo lógico del siglo XX, y 3. se elaborarán nuevas maneras de comprender la lógica, con nuevas terminologías conceptuales y métodos de cálculo, como la de Boole, y muy especialmente, la de Frege. De esta forma, la ontología se irá deshaciendo no solo de las maneras escolásticas de elaborar sus temáticas, sino de determinar sus objetos de estudio, consumando así la diferenciación respecto de la metafísica, que, para esta rama de la ontología, quedará relegada al plano de las especulaciones carentes del asidero empírico. Así, ya para el siglo XX, la ontología delimitada por la lógica (fregeana) se verá afectada por el giro lingüístico que descentra al sujeto y coloca al lenguaje en su reemplazo, lo cual dará como resultado dos de las obras filosóficas más emblemáticas de estos cambios: el *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein y los ensayos reunidos en *La relatividad ontológica* de W. v. O. Quine.

I 189

Con este relato histórico, ya no resultará inaudito el que Aersten encuentre que muchos filósofos analíticos del siglo XX retomen los estudios escolásticos, pues un grupo de problemas que esta rama ha abordado ya habían sido trabajados por los medievales (2003: 22-23), y, por lo tanto, tienen un origen genético en la Escolástica medieval, como la de Duns Escoto.

Otros proyectos que prosiguen en dicha veta en el siglo XXI son el del filósofo estadounidense Ingwagen (2014), quien sostendrá que la ontología trata de las estructuras lógicas del discurso científico basándose en la semántica formal de Tarski y el de Jacqueline (2002) para quien, por su parte, la ontología es una lógica combinatoria. Todos ellos están circunscritos al

---

<sup>30</sup> Creemos que hay otras dos ramas. Una es la que sigue Hegel en su *Lógica*, en la cual retoma algunos rasgos de la Escolástica, pero ahora en un marco intelectual e histórico diferente (el idealismo absoluto y la casi consumación del Estado burgués), con nuevas y distintas características del ente (ser, nada, devenir, determinación e indeterminación) en el marco de la lógica dialéctica. La otra rama es la que abre el antropologismo de Kant, que da lugar a los estudios antropológicos, por un lado, y los estudios psicológicos por otro (donde se sitúa la lógica de Lötze), que culminará en los intentos husserlianos de fundamentar la filosofía.

análisis de las condiciones lógico-formales de enunciación objetiva que se remonta genéticamente hasta Kant.<sup>31</sup>

Desde nuestro relato histórico, ya no es tan sorprendente la doble identificación de Poli, aludida anteriormente, de la ontología (o bien una teoría de los objetos —entes— que componen al mundo, o bien del conjunto de categorías que caracterizan a todos los objetos de los que podemos hablar). Esta duplicidad tiene su más significativa expresión en la dificultad que tiene esta rama lógica de la ontología para descifrar el significado del concepto ser o ente, pues debe dar cuenta de, y a su vez articular, su significación predicativa y su significación existencial (Jacquette 2002), que podría ser reconducida a la tesis de Tomás de Aquino al respecto de la fundamental distinción entre *intellectus* y *rei*, entre lo conceptual y lo referido por el concepto, cuestión que es históricamente transversal.

También podemos ver cómo se acomodan a esta historia las ideas generales sobre la ontología que exponen en la “Introducción” los aludidos editores Urbich y Zimmer. Allí ofrecen un marco general para los trabajos que reúne la obra, en el cual la ontología se asume como una parte de la metafísica. Si esta tiene como objeto la “realidad en su totalidad”, entonces la ontología se encargará de las “formas, elementos y relaciones comunes”, a las cuales habilita especialmente la palabra “ser” (2020: VIII). Para lograr obtener estos puntos, dicen los editores, la investigación ontológica deberá responder una o algunas de cinco preguntas que allí exponen (2020: VIII), cuestiones que suponen: (a) el “universo”, (b) los “géneros” (gramaticalmente entendidos), (c) que “ser” y “ente” son diferentes y que son conceptos cuyo significado ha de desentrañarse, (d) que lo que se establezca que sea el “ente” es algo general, y (e) que esto importa para la relación comprensiva de nosotros con nosotros mismos y con el universo.

190 |

### ***2.3. La transformación heideggeriana de la ontología***

Heidegger ocupa un lugar singular en esta historia en la medida en que introduce alteraciones en las cuestiones ontológicas y se compromete en la resolución de muchos de los puntos hasta aquí señalados. Inicialmente se dedicó a las investigaciones ontológicas (en su aspecto ma-

---

<sup>31</sup> Haag (2017) ha realizado un estudio sobre la versión kantiana de la filosofía analítica, en que retoma varios de los problemas ontológicos (en su vertiente lógica) que aquí hemos reseñado. Es interesante remarcar la cita de Wilfrid Sellars que allí se recoge: la filosofía se encuentra en un “ascenso lento de ‘regreso a Kant’, que todavía está en marcha” (2017: 19).



yoritariamente lógico) que habían realizado Tomás de Aquino, Duns Escoto y Eckhart, y su proyección hacia el pensamiento alemán posterior, como Kant, Hegel y Husserl (Pöggeler 1993: 21 y ss.). A partir de allí, sin embargo, desarrollará una crítica a estos filósofos a partir de una nueva comprensión de la ontología sustentada en una particular lectura de la filosofía de Platón y de Aristóteles. Esta interpretación le permitirá elaborar una historia de la filosofía como una gran tergiversación del real estudio ontológico. No cabe duda de que esta apreciación está motivada, también, por la crisis cultural europea del primer cuarto del siglo XX, y por las diferentes corrientes filosóficas emergidas de esa coyuntura.<sup>32</sup> Para entenderlo, nos enfocaremos en los seminarios que dicta en los años de 1924 y 1925: *Platon: Sophistes (El sofista de Platón)* y *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Lógica. La pregunta por la verdad)*, respectivamente.<sup>33</sup>

En el primero, Heidegger sostendrá que, para la comprensión de la dialéctica platónica de ese diálogo tardío, es preciso partir de una interpretación de la fórmula aristotélica *zoón lógon échon*, siguiendo el hilo conductor del Libro VI de la *Ética nicomaquea*. Para esto, expone que, tanto en la filosofía de Platón como en la de Aristóteles: 1. el término griego ón (ente) significa aquello que se muestra (1992: 8)<sup>34</sup>, que es *presencia*, y 2. que la *alétheia* (que los romanos tradujeron por *veritas*) es desocultamiento. No cabe duda de que, por su significación, ambos términos se vinculan muy estrechamente, ya que el carácter del presenciar (es decir, estar mostrado) resuena con el carácter de estar desocultado, de estar “abierto”. De hecho, Heidegger afirma que la verdad (desocultamiento) es el carácter del ser del ente (1992: 17). Por otro lado, siguiendo esta interpretación, Heidegger plantea que las cinco actividades humanas enumeradas por Aristóteles (las especialidades técnicas, el conocer científico, el ser prudente, el ser sabio y la actividad noética) están fundamentadas en el carácter de desocultamiento del ente, porque ellas tienen una funcionalidad desocultante, es decir, de “traer” el ente, de algún modo, al aquí y ahora.

I 191

---

<sup>32</sup> Para un estudio sobre las circunstancias de la actividad filosófica heideggeriana remitimos al famoso estudio de Gadamer (2003), *Los caminos de Heidegger* (en particular, “Existencialismo y filosofía existencial”, “¿Qué es la metafísica?”, “El lenguaje de la metafísica” y “Platón”).

<sup>33</sup> Una consideración semejante desarrolló Vigo (2008).

<sup>34</sup> Heidegger utiliza la palabra alemana *zeigen* para traducir la griega *phaino*, que, como es sabido, es el verbo cuya conjugación en infinitivo pasivo es *phainesthai*, que da el latín (tardío) *phaenomenon*. Las características de las que hablaremos a continuación muestran que la “fenomenología” que finalmente desarrolla Heidegger es muy distinta de la de Husserl. Es muy lamentable que Jacqueline critique las reflexiones ontológicas heideggerianas sin reparar, en lo absoluto, en estas fundamentales consideraciones (ver 2002: Capítulo 1).

Esto es particularmente importante en dos puntos. En primer lugar, en lo que respecta al *lógos*, ya que Heidegger entiende que este elemento es clave en la formulación aristotélica del conocimiento científico, pero, más aún, por cuanto los cinco tipos de actividad humana están atravesados (o articulados) por el *lógos* (a excepción de la noética, la cual, sin embargo, tiene una especial relación con aquel). Por ello, esta palabra se debe traducir, no como lógica ni como razonamiento, sino como comprensión. En segundo lugar, debido a la apertura del ente en tanto está desocultado y a que las actividades son desocultantes, Heidegger pretende manifestar cómo los entes, en la simplicidad de su presenciar (esto es, mostrarse, darse), se encuentran siempre en la habitualidad humana. Cada actividad, al estar sustentada por el desocultamiento (la verdad), se vincula con un tipo de ente que, así, aparece mostrando una entidad que es conforme a esa actividad. Notamos, pues, que resignifica los términos, caros a la ontología, de lógica, ente, verdad, y los presenta “naturalmente” entrelazados a la habitualidad humana, y no al conocimiento científico.

192 |

En el otro seminario, luego de una extensa consideración acerca de lo que habría que entender por lógica (en la vertiente psicologista), tal como fue desarrollada en Alemania durante el siglo XIX, Heidegger profundiza en aquella resignificación de la lógica, intentando explicar de un nuevo modo las posibilidades del ser verdadero y ser falso de los enunciados. Continuando con esta línea interpretativa, adicionará tres puntos muy importantes para su posición. En primer lugar, desarrollará la manera en que a través del *lógos* se manifiesta la entidad del ente en cada actividad, a saber: mediante la estructura del “en tanto que”<sup>35</sup>. En segundo lugar, explicará que, si el ser del ente se manifiesta a través del desocultamiento del ente y de la actividad humana, entonces la pregunta por el ser está trocada preferentemente por la pregunta por la verdad (1976: 190). En tercer lugar, explicará que ese trocamiento de cuestiones solo puede ocurrir porque el presenciar y el desocultamiento (o *estar* desocultado) son esencialmente temporales (1976: 193).

Así, obtiene dos resultados fundamentales. Uno de ellos es la tesis de que el tiempo es el horizonte del ente, la verdad y el ser. El otro es un problema a resolver que da lugar a su proyecto filosófico. Si consideramos con detenimiento lo anterior, veremos que su interpretación de la filosofía

---

<sup>35</sup> El término alemán es el relativo “*als*”. Heidegger dice allí que esta es una estructura no meramente ni principalmente gramatical, o lingüística, sino ante todo ontológica. Frente al presenciar del ente, el ente humano lo toma en tanto algo (vieja idea que ya estaba en Platón, explícitamente dicho en el *Sofista*), lo que significa que el presenciar se da para el humano como *siendo* algo.

de Platón y de Aristóteles lo lleva a captar que ente, verdad y ser están fundidos de una manera confusa, pues, como hemos anotado, la verdad es el carácter del ser del ente (ser y verdad) y el presenciar del ente (tomado esto en sentido esencial) es el propio ente (ser y ente). Creemos que esta es la razón por la cual Heidegger abre la obra *Ser y tiempo* con la cita del Sofista de Platón, pues, en la cuestión que plantea el Extranjero de Elea, “¿qué entender por ser (*eínai*)?” (243e1-2) no resulta claro a qué se apunta con ese término, si al ser, al ente o a la verdad. Ergo, es necesario hacer nuevamente esa pregunta, porque hay que elaborar la diferencia y así intentar captar qué entender por cada uno de ellos. Esto resulta tanto más urgente, no solo porque, para Heidegger, en la historia de la filosofía no se ha hecho nunca, sino porque, como lo intentó mostrar en dicho tratado (y en otros posteriores),<sup>36</sup> el ser, el ente y la verdad hacen a la humana condición. La ontología, por ende, *no es solo* la estructura existencial, sino, ante todo, el intento de captar la diferencia entre ser, verdad y ente para esclarecer la situación existencial humana. El desarrollo posterior de su pensamiento (desde 1930 en adelante) hará concentrar esta problemática cada vez más en una pregunta exclusiva por el ser.<sup>37</sup> Filosofía, para Heidegger, es así ontología.<sup>38</sup>

### 3. *Ontología e indagación sobre el ente*

I 193

Lo que se puede advertir casi inmediatamente en esta historia es que el ámbito de la ontología parece transmutar de tiempo en tiempo, y hasta de pensador en pensador. Empero este parecer no es enteramente acertado, justamente porque hemos podido reconocer a lo largo de nuestra historia el mismo conjunto de indagaciones: las relaciones entre el concepto “ente” con otros conceptos considerados relevantes, el desarrollo de su centralidad en el conocimiento y en la constitución de la totalidad

—

<sup>36</sup> En el seminario dictado en 1937, cuyas notas de clase fueron recogidas y publicadas bajo el título de *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* (2011), Heidegger explicitará tres preguntas que bien podrían tomarse como el método que siempre ha seguido después de haber realizado la mencionada interpretación de Platón y Aristóteles. Allí (2011: 9 y ss.) refiere a la “pregunta conductora” (¿qué es el ente?), la “pregunta fundamental” (¿qué es el ser?) y la “pregunta preliminar” (¿qué es la verdad?).

<sup>37</sup> A este respecto, nos parece bastante claro el juicio que Heidegger tiene de su propia obra, dos décadas después de haberla publicado, en su *Carta sobre el humanismo*.

<sup>38</sup> La asociación entre filosofía y ontología no es nueva, sino que, como vimos, está en el origen de aquella. El planteo de Heidegger es que la pregunta por el ser (es decir, la ontología) es la pregunta propia de la filosofía.

de los entes (real o lógicamente), su relación con el ente supremo (es decir, Dios). La historia muestra, pues, que estas cuestiones varían de vez en vez en múltiples modos, aunque no sustancialmente: *reelaborando* cada cuestión o eliminando alguna de ellas, *perfeccionando* las formas metódicas de proceder o *clarificando* en cierta perspectiva el objeto de estudio ontológico. Estas características se asemejan a las que Kuhn (1979) y Lakatos (1970) identificaron como carácter científico de una disciplina, y, por lo tanto, nos dan la pauta para tomar a la ontología como una ciencia.<sup>39</sup> Sin embargo, ha de admitirse también que ello se debe, particularmente, a la denominación (dada una vez y aceptada de allí en más) de “ontología” para referirse a ese conjunto de cuestionamientos ligados estrictamente a las circunstancias históricas en que se desarrolló cada pensador, y cuyo origen hemos identificado en el ingreso de la *Metafísica* de Aristóteles. Las *circunstancias*, pues, no solo dan origen a la ontología como ciencia, sino que también afectan sus *pretensiones*.

Estas consideraciones implican que solo haya ontología a partir de los pensadores metafísicos medievales en adelante. Como dice Jaroszyński (2018: 73, trad. propia), “(...) es difícil hablar de cualquier ontología en Aristóteles”, porque “estrictamente hablando la ontología moderna aparece en un contexto que fue diferente de la metafísica aristotélica”<sup>40</sup>. Pero, si esto es así, se imponen las siguientes preguntas: ¿qué hubo antes (en Platón y Aristóteles, por ejemplo)? ¿Por qué los pensadores medievales y modernos pueden reconocer allí una ontología a pesar de no haber una ciencia así anteriormente? Nosotros sostenemos que, tanto antes como después, lo que hay es una indagación por lo que sea el ente. En nuestro relato histórico, hemos ido señalando continuamente que cada pensador determina lo que es el ente, a partir de *discutir* con lo que otros anteriormente habían establecido al respecto. Lo que cambia es el desde-dónde se efectúa esa indagación, es decir, el horizonte que configura la pregunta y la respuesta. Este “lugar” de pregunta-y-respuesta es donde aparece la orientación científica a la que hemos

194 |

---

<sup>39</sup> No obstante, ninguno de ellos tomó a la ontología por ciencia. Probablemente se deba a una objeción a nuestra propuesta: que en la ontología no hay experimentos. Pero esto es fácil de responder. En primer lugar, hay que recordar que, como ellos lo entienden, la teoría determina la experimentación. Y, en segundo lugar, el trabajo experimental de la ontología son las fuentes con las que trabaja (la Biblia, o las ciencias como la física, o el lenguaje), o bien, la propia experiencia humana (un rasgo común a las diversas propuestas).

<sup>40</sup> Jaroszyński asevera que hay ontología en la Edad Media a partir de un concepto confuso donde esa disciplina se iguala a la metafísica. Esto lo puede sostener únicamente porque define a la ontología como una lógica (en sentido contemporáneo), que le permite interpretar la historia de aquella manera.

aludido y es algo transversal a todos, así como son igualmente preponderantes, particular e ineludiblemente, otras características de suma relevancia: la primacía de la teología en algunos casos (Tomás de Aquino, Duns Escoto, Suárez), de las ciencias físicas en otros (Descartes, Leibniz), las disputas políticas y sociales (el ascenso de la burguesía y los principios liberales en Kant); también las circunstancias biográficas.

La búsqueda de lo que sea el ente no está circunscrita a la ontología, porque esta última es resultante de una época particular y del espíritu científico a ella asociado. Podemos encontrar la indagación por el ente en otros pensadores anteriores a la ontología, sin llegar aquella a constituirse como una ciencia. Nos interesa aquí destacar especialmente el caso de Parménides y de Gorgias, quienes vivieron gran parte del siglo V a.C., desempeñando su actividad en lugares distintos (el primero en Elea; el segundo en Tesalia y Atenas). A este respecto, es necesario enfatizar algo que observó con certeza Cassin (2008: 15 y ss.): resulta una actitud tradicional y sistemática negar a Gorgias el mismo estatus de pensador que tiene Parménides.<sup>41</sup> Sabemos que una razón histórica de esto es la valoración platónica.<sup>42</sup> Quizás otra razón se encuentre en la tendencia de los filósofos a pensar en relación con el ser, lo que implica definir nociones como no-ente y nada a partir de su dependencia con aquel. Y también podemos apuntar a la necesidad de diferenciar (y jerarquizar) modos de pensar, hablar y conducirse. En cualquier caso, la revalorización de Gorgias demuestra la presencia de la indagación sobre el ente y sus características en el comienzo histórico de la filosofía europea.

I 195

Recordemos que Gorgias argumenta tres cosas: que “nada es (*ouden éstin*)”; que “aunque sea, es humanamente incomprendible (*óti ei kaí éstin, akatálepton anthrópoi*)”; y que, aunque sea “comprensible, es incommunicable e ininterpretable (*óti ei kaí katalepton, alla toi ge anéxoiston kaí anerméneuton*)”. En este sentido, Cassin afirma:

La crítica de Gorgias se refiere, en principio y ante todo, a la *krisis*, la crisis o la división que Parménides instaure entre el ser y el no ser en el punto de partida de la filosofía, designada en particular por el fragmento VIII, 15, y ss.:

---

<sup>41</sup> Obsérvese que, pese a la importancia que tiene Gorgias en múltiples sentidos, no es considerado en general por los historiadores de la ontología. No aparece en ninguno de los libros ya mencionados: Jaroszyński, Jacqueline, Ingwagen, Urbich y Zimmer, etc.

<sup>42</sup> Pues resulta ya harto evidente que Gorgias (así como Protágoras) fue decisivo en la configuración del pensamiento platónico (pensemos simplemente en algunos diálogos: *Gorgias*, *Banquete*, *República*, *Sofista*).

“la decisión al respecto está en esto: es o no es” (*estin e ouk estin*). En síntesis, la ontología que se pretende necesaria es posible si y solo si se erige como regla una excepción que se ignora: cuando se hace del ser una tesis, y del ente, el héroe de una novela. (2008: 31)

Gorgias, pues, no lleva a cabo un capricho, sino que retoma el mandato de la diosa Verdad, en una perspectiva válida hasta sus últimas consecuencias (2008: 33): destrabando todo lo que se sigue de la enunciación “lo que no es, es necesariamente no ser”.

Cassin observa que la disputa que Gorgias entabla con Parménides radica en la *decisión* jugada entre las antípodas del *ón* y *ouk ón*, dejando en evidencia que la decisión de Parménides no es menos un efecto del discurso que lo que propone Gorgias. Esa estrategia gorgiana también puede extenderse más allá del plano discursivo, para llegar a aprehender las circunstancias históricas operantes en cada uno de ellos, algunas de las cuales se traslucen en los propios escritos. Así, Parménides entabla una confrontación argumentativa contra las formas “físicas” y duales del entendimiento jónico del ente, distingue entre lo vulgar y lo que no lo es, a la vez que, en lo uno del ser, resuenan las representaciones míticas del tiempo, como la de los órficos o la de Ferécides (según bien expresó Vernant 1973: 109). Gorgias contraargumenta las tesis parmenídeas para obtener las determinaciones inversas del ente, que lo conducen al desarrollo de la idea del *lógos* como un *phármakon*, que reflejan el nacimiento de la sofística, la democracia y las asambleas populares. Con Parménides y, particularmente, con Gorgias se hace notorio el carácter agonal de las indagaciones sobre el ente. Quienes tomarán particularmente este rasgo agonal y formularán sus tesis partiendo de la discusión al respecto del ente serán Platón y Aristóteles.

196 |

### **3.1. Tres características generales de la indagación sobre el ente**

Para finalizar, destaquemos tres puntos de la indagación sobre el ente que son importantes para visualizar una posible resolución a las inquietudes que dan origen a este trabajo (pensar el lugar de la ontología en el postmodernismo y en el campo decolonial).

En primer lugar, dos de los elementos centrales que hacen a las circunstancias en que se desenvuelve la indagación por el ente es la pertenencia a una comunidad y a un tiempo histórico. Este es un aspecto que se hizo especialmente relevante en las investigaciones desarrolladas en las últimas décadas respecto de los pensadores o filósofos pasados, aspecto que completa el cuadro de las ideas que exponen en sus obras. Son los

factores sociales, políticos, culturales y biográficos que intervienen en la conformación de una respuesta a lo que es el ente según cada pensador investigado.

En segundo lugar, el que la indagación por el ente sea una disputa, es decir, que la determinación del ente tenga carácter agonal, implica que no haya un significado especial, destacable ni absolutamente relevante, al que se deba obedecer o se deba estar asignado para descubrir en esa indagación. De esto, a su vez, se derivan dos conclusiones estrictamente entrelazadas: (1) No hay un conjunto de conceptos que articulen el entendimiento del ente, sino que siempre se decide qué conceptos serán relevantes, cuáles serán derivados, cuáles serán descartados, y qué método adoptar para su establecimiento y análisis (decisión siempre circunstanciada). (2) No hay postura de ningún pensador (ni de ningún pueblo) que deba ser asumida, sino que siempre se está ante la decisión de rechazarla o de resignificarla, según el propio desenvolvimiento circunstancial.<sup>43</sup> De estas dos, a su vez, se puede entender que así como ningún pueblo o pensador puede arrogarse el uso legítimo de un concepto determinante del ente, tampoco puede haber un concepto que sea decisivo para la comprensión del ente.

En tercer lugar, estrechamente entrelazada a las dos anteriores, no parece posible sostener la tesis antropológica de las determinaciones humanas del ente (que, a la larga, contiene la relatividad histórica y social) pero tampoco la independencia del ente (que conduce a una especie de realismo). Si observamos bien, la indagación por el ente conduce positivamente a un conjunto de determinantes que comienza en (y desde) la posibilidad de disputar determinaciones previas para marchar hacia un ulterior estado de discusión de esas determinaciones alcanzadas. Es un movimiento continuo de apertura y cierre, que está tan motivado por la búsqueda como por el ente. En ese movimiento juegan los tres elementos que destacamos continuamente: ente, pensador y comunidad. No es cierto que exista uno de ellos que sea más preponderante que el otro. Su entrelazamiento solo es intelectualmente separable, pero ellos se determinan mutuamente.

I 197

---

<sup>43</sup> Esto es especialmente notable en la historia de la ontología que hemos relatado: en los ocho siglos en que transcurre abarca a pensadores de, al menos, ocho pueblos europeos. Sin embargo, *el relato ya no puede quedar truncado allí*. El carácter agonal de la indagación sobre el ente lleva a concluir que cada pueblo tiene sus propias determinaciones del ente enunciadas por sus pensadores.

#### 4. Conclusión

En nuestro trabajo hemos realizado una revisión histórico-crítica de la ontología, a través de la cual concluimos que: (i) la ontología es una disciplina científica originada en las circunstancias de la Edad Media y nominada en la Edad Moderna, y (ii) la ontología es una posible configuración de una actividad más general que es la indagación sobre el ente, por la cual se obtienen las determinaciones del ente de forma circunstanciada. Por esta última conclusión, hemos dado cuenta de la singular relación entre pensador, comunidad de pertenencia y ente, que implica la imposibilidad de tener una homogeneidad, jerarquización y uso legítimo de las determinaciones entitativas. Cada pensador, cada pueblo y cada época histórica elaborará sus propias determinaciones mediante una indagación que disputa las ya establecidas, lo cual no supone ni dependencia intelectual-cultural ni absoluta libertad.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aersten, J. A.** (2003), *La filosofía medieval y los trascendentales* (Navarra: EUNSA).
- 198 | **Allison, H. E.** (1992), *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa* (Barcelona: Anthropos).
- Arteta Ripoll, C.** (2014), “Descartes: ¿ruptura y radicalidad?”, *Amauta*, 12(24): 139-150.
- Beuchot, M.** (1981), *El problema de los universales* (Ciudad de México: Universidad Autónoma de México).
- Cassin, B.** (2008), *El efecto softístico* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Cottingham, J.** (1995), *Descartes* (Ciudad de México: Universidad Autónoma de México).
- Derrida, J.** (1976), “Semiología y gramatología: entrevista con Julia Kristeva”, *Ideas y Valores*, 25(46-47): 53-67.
- Descartes, R.** (1905), *Principia Philosophiae* (París: Léopold Cerf).
- Descartes, R.** (2013), *Meditationes de prima philosophia*, en *Opere 1637-1649* (Milan: Bompiani).
- Devaux, M. y Lamanna, M.** (2009), “The Rise and Early History of the Term Ontology (1606-1730)”, *Quaestio*, 9: 173-208.
- Esquisabel, O. M.** (2012), “Leibniz: la ciencia general como ontología de las ciencias”, en F. Bulhões, C. N. Leite y M. Figueira da Silva (orgs.), (2015), *Natureza e metafísica: Atas do IV Colóquio Internacional de Metafísica* (Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 43-78).
- Esquisabel, O. M.** (2022), “De la cualidad a la cantidad: el proyecto leibniziano de la *Mathesis universalis*”, *Ápeiron*, 16: 253-287.



- Ferrater Mora, J.** (1963), "On the Early History of 'Ontology'", *Philosophy and Phenomenological Research*, 24(1): 36-47.
- Forlivesi, M.** (2005), "Impure Ontology: the Nature of Metaphysics and its Object in Francisco Suárez's Texts". *Quaestio*, 5: 559-586.
- Freeman, J. S.** (2009), "The Godfather of Ontology? Clemens Timpler, 'All that is Intelligible', Academic Disciplines during the Late 16th and Early 17th Centuries, and Some Possible Ramifications for the Use of Ontology in our Time", *Quaestio*, 9: 3-40.
- Gadamer, H.-G** (2003), *Los caminos de Heidegger* (Barcelona: Herder).
- GESCO** (2012), "Estudios decoloniales: un panorama general", *Kula: Antropólogos del Atlántico Sur*, 6: 8-21.
- Guillermo de Ockham** (1964), *Philosophical Writings* (New York: Bobbs-Merrill).
- Guillermo de Ockham** (1994), *Suma de Lógica, Libro I* (Bogotá: Norma).
- Haag, J.** (2017), "Analytic Kantianism: Sellars and McDowell on Sensory Consciousness", *Con-Textos Kantianos*, 6: 18-41.
- Heidegger, M.** (1976), *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).
- Heidegger, M.** (1992), *Platon: Sophistes* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).
- Heidegger, M.** (1996), *Schelling y la libertad humana* (Caracas: Monte Avila).
- Heidegger, M.** (2003), *La proposición del fundamento* (Barcelona: Ediciones del Serbal).
- Heidegger, M.** (2009), *La pregunta por la cosa* (Girona: Palamedes).
- Heidegger, M.** (2011), *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* (Barcelona: Herder).
- Ingwagen, P. van** (2014), *Existence: Essays in Ontology* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Jacquette, D.** (2002), *Ontology. Central Problems of Philosophy* (Chesham: Acumen).
- Jameson, F.** (1991), *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (Barcelona: Paidós).
- Jaroszyński, P.** (2018), *Metaphysics or Ontology* (Boston: Brill Rodopi).
- Kuhn, T.** (1979), *La función del dogma en la investigación científica*, Cuadernos de Teorema (Valencia: Universidad de Valencia).
- Lakatos, I.** (1970), "La falsación y la metodología de los programas de investigación científica", en I. Lakatos y A. Musgrave (eds.) (1970), *La crítica y el desarrollo del conocimiento* (Barcelona: Grijalbo, pp. 203-344).
- Larre, O. L.** (2020), "La metafísica de la creación de Duns Escoto: el entendimiento divino como locus de los posibles", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 46(2): 235-251.
- Legorreta Rangel, E.** (2018), "La noción de substancia en el pensamiento escolástico", *Sincronía*, 73: 115-126.
- Leibniz, G. W.** (1903), *Opusculs et fragments inédits de Leibniz* (París: Félix Alcan).
- Leibniz, G. W.** (1981), *Monadología (edición trilingüe)* (Oviedo: Pentalfa).
- Øhrstrøm P., Schärfe, H. y Uckelman, S. L.** (2008), "Jacob Lorhard's Ontology:

a 17th Century Hypertext on the Reality and Temporality of the World of Intelligibles”, en P. Eklund y O. Haemmerlé (eds.), *Conceptual Structures: Knowledge Visualization and Reasoning, ICCS 2008: Proceedings of the 16th International Conference on Conceptual Structures* (Berlin/Heidelberg: Springer, 74-87).

- Pöggeler, O.** (1993), *El camino del pensar de Martin Heidegger* (Madrid: Alianza).
- Poli, R. y Seibt, J.** (2010) (eds.), *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives* (London: Springer).
- Prieto López, L. J.** (2016), “Ockham, Suárez y Descartes: transición de las noéticas tardomedievales a la filosofía moderna”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 33(1): 33-57.
- Sellés, J. F.** (2007), “La sombra de Ockham es alargada: el influjo ockhamista en las corrientes racionalista modernas y la rectificación poliana”, *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, 13: 239-252.
- Silva, C.** (2020), “Leibniz y el laberinto de la nada: la ontología en manos de un escolástico furtivo”, *Aporía: Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 19.; 51-74.
- Spencer, M. K.** (2013), “Transcendental Order in Suárez”, *Studia Neoaristotelica*, 10(2): 157-195.
- Strawson, P. S.** (1975), *Los límites del sentido* (Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente).
- Suárez, F.** (1960), *Disputaciones Metafísicas*, Vol I (Madrid: Gredos).
- 200 | **Tolley, C.** (2016), “The relation between Ontology and Logic in Kant”, *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 12: 75-98.
- Tomás de Aquino** (2001), *Suma de Teología (I)* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos).
- Tomás de Aquino** (2016), *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (Navarra: EUNSA)
- Tomás de Aquino** (2019), *Sobre el Ente y la Esencia* (Roma: EDUSC).
- Uckelman, S. L.** (s.f.), “Diagraph of Metaphysic or Ontology”. URL = <<https://eprints.illc.uva.nl/id/eprint/668/1/X-2008-04.text.pdf>>.
- Urbich, J. y Zimmer, J.** (2020) (eds.), *Handbuch Ontologie* (Berlin: J. B. Metzler).
- Vernant, J.-P.** (1973), *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* (Barcelona: Ariel).
- Vigo, A.** (2008), *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos* (Buenos Aires: Biblos).
- Vollrath, E.** (1962), “Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica Generalis und eine Metaphysica Specialis”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 16(2): 258-284.
- Wolff, C.** (1730), *Philosophia Prima, sive Ontologia, Methodo Scientifica Petractata, qua Omnis Cognitionis Humanae Principia Continentur* (Frankfurt y Leipzig: Prostat in officina libraria Rengeriana).
- Zapata Silva, C.** (2018), “El giro decolonial: consideraciones críticas desde América Latina”. *Pléyade*, 21: 48-71.

Recibido: 20-04-2022; aceptado: 05-07-2022