

# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

20



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1979

Sección Primera  
FILOSOFÍA

## HACIA UNA NUEVA METAFÍSICA

DR. JUR. DR. PHIL. AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE

Presidente Emérito del Centro de Estudios Humanísticos y Profesor Emérito de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

SUMARIO: 1.—Habencia, Ser y Ente. 2.—La Gran Cuestión Metafísica. 3.—La Metafísica como Teoría de la Habencia. 4.—Estructura y Vertientes de la Habencia. 5.—Horizonte de la Habencia. 6.—Inventario y Principios de la Habencia.

### 1. *Habencia, Ser y Ente*

La ontología se hace desde los entes mismos y no desde los entes interpretados o sabidos por las ciencias. Va directamente a los entes, los interroga y advierte en ellos que *son*, que existen y consisten. La realidad está antes que el mundo prefabricado de conceptos. No hay un solo ser ni un super-ser omnienglobante. Los entes son pero el *ser* o el "*es*" no es ente sustantivo.

Estamos en la realidad antes de conceptualizar la realidad. La realidad nos impresiona y la sentimos con nuestra "inteligencia sentiente" —utilizaremos los conocidos términos zubirianos— antes de que nuestra "inteligencia concipiente" la conciba. La realidad siempre será muchísimo más rica que el concepto que de ella nos forjemos. Estamos instalados en la realidad. Desde ella debemos partir, en vez de descender desde el concepto. Cosas inorgánicas, vida vegetal y animal, existencia humana, Dios (a cuya existencia podemos llegar por diversas vías racionales, aunque no podamos agotar jamás la dilucidación de su esencia). Las razones de entes —"rationes entis"— se van ampliando paulatinamente, en estas regiones del ser que nos van exigiendo una unidad superior, una dirección. Cabe hablar de una ontología intramundana en donde se da una analogía extradivina y de una ontología supramundana

en donde la unidad ontológica y la posible analogía entre Dios y las criaturas tienen un sentido radicalmente distinto de la analogía intramundana. En la medida en que podemos alojar a Dios en el ser lo podemos conocer. En la medida en que Dios está más allá del ser nos resulta incognoscible. Porque no podemos alojar la infinita realidad de Dios en la finita intuición del ser. Hablar de "supra-analogía" es apenas apuntar nuestros límites para comprender la realidad divina.

Las cosas son unidades estructurales que nos están presentes. Antes que esencias son "constitutividades" intraindividuales. Zubiri apunta con razón que "la realidad no es el 'ser' por excelencia, como si realidad se inscribiera primariamente 'dentro' del ser sino que la realidad ya real es el fundamento del ser; es el ser el que se inscribe 'dentro' de la realidad sin identificarse formalmente con ella".<sup>1</sup> Sólo que Zubiri entiende por realidad lo que las cosas son "de-suyo" en sí y por sí, formalidad absoluta de las cosas a secas. Yo entiendo que es preciso trascender la realidad, ir más allá de las cosas reales para llegar a todo cuanto "hay", al campo de la "habencia". Estoy de acuerdo en que la inteligencia es "facultad de realidad" antes que "facultad de ser",<sup>2</sup> pero es *facultad de habencia* antes que facultad de realidad. Cabe hablar de una razón habencial, que es pantónoma. El ser —que no hay por qué sustantivar— es la actualidad de la habencia en el mundo, el carácter respectivo de los entes que reposan sobre el mundo. Pero hay también una "realidad constitutivamente irrespectiva", "extramundana", "allende el ser", realidad esencialmente existente, eminente, plenaria, creadora.

El "hay", el campo de la "habencia" está antes que el "ser-tal", que la taleidad de la cosa. El campo de la *habencia* abarca no tan sólo la *cosa real* sino también el *ente ideal*, el *ente posible* y el *ente ficticio*. La *habencia* es un conjunto indiscriminado de todos los entes y de todas las posibilidades, la forma general de presentarse el ente y la posibilidad, la estructura de ofrecimiento primordial. La habencia no es la esencia, ni la unidad estructural de la cosa, sino el *modo primario de entrar en presentación dentro de contexto*. La habencia es ofertividad contextual, presencia plural e ilimitada. Las cosas, los sucesos y las posibilidades aparecen en la habencia. Se presentan como recuerdo, como proyecto o como actualidad. Pero se presentan en el "hay" de "todo cuanto hay". Las cosas reales, los entes ideales —los valores, los números, las figuras geométricas—, los hechos históricos y las posibilidades aparecen en el hombre

<sup>1</sup> ZUBIRI, Xavier, *Sobre la Esencia*, pág. 410, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962.

<sup>2</sup> ZUBIRI, Xavier, *Opus cit.*, pág. 416.

en el campo de la habencia. Por eso decimos: hay pájaros, hay triángulos isóceles, hay número siete, hay bondad o belleza o santidad... La apariencia no es la única realidad de las cosas. No aparece la civilización maya-quiché, y sin embargo podemos decir que "hubo" una civilización maya-quiché o que "hay" una civilización maya-quiché que ahora evocamos. Lo que es, lo que ha sido y lo que será es *lo que hay*. *El ser es la presentidad situacional, respectiva del "hay"*. La habencia es sintáctica, consistente, primigenia. La presencia humana da sentido a todo lo que hay, conociendo, re-conociendo y tejiendo la urdimbre de la realidad. El ser sin la habencia no es realidad porque no tiene campo para ofrecerse. El verbo *haber* indica que las cosas *han* o tienen algo. Este "hay" está antes del ser, es el *pro-ser* de las cosas. El verbo haber equivale a existir una realidad absoluta, presente, pretérita, futura o condicional. El verbo haber no implica predicado alguno: "hay Dios", "hay mundo", "hay hombre", "hay esencia", "hay existencia"... Se conjuga el verbo haber con nombres sustantivos comunes, significativos de una esencia. Pero el verbo haber no hace función de sujeto porque no implica predicado. No está circunscrito a la presencia. Por eso puedo decir: *hay, hubo, habrá, habría*. Con todos estos tiempos se configura la habencia. *El ser es la primera epifanía de la habencia*, la actualidad de lo habencial respectivo en el mundo. El ente es la unidad estructural de la cosa que es. *El ser del ente se manifiesta en la habencia*.

El "hay Dios" es más originario que el "hay ser" y que el "hay ente". Porque *Dios es el que hace que haya*. Dios es el fundamento de la metafísica y, por consiguiente, no es ya un puro problema metafísico. Es más originario de suyo. Pero el hombre parte de la "res sensibilis visibilis" y desde ese punto de partida se pregunta por el principio del universo, por el principio de sí mismo y por el principio de todo. Vayamos, pues, a la gran cuestión metafísica, a la pregunta formulada por la más primitiva filosofía.

## 2. La Gran Cuestión Metafísica

La primera pregunta formulada por la primitiva filosofía griega era una pregunta eminentemente metafísica. Al preguntarse los presocráticos sobre el *αρχή πάντων* (Arjé pánton), sobre el principio de todo, no pensaban solamente en un primero en el tiempo, en un comienzo, del que proviene todo, sino en un primero como entidad o razón originaria que sirve de apoyo o de base a todo ente, y que en él se hace presente al fundamentarlo. Desgraciadamente ni los presocráticos mismos, ni Platón, ni Aristóteles siguieron el correcto cauce de la gran interrogación metafísica. Los presocráticos contes-

taron a la pregunta metafísica con respuestas físicas, cosmológicas. Platón se evadió hacia un reino suprasensible de las esencias eternas necesarias y universales, que culmina en la idea del bien. Aristóteles con su concepto de *πρώτη φιλοσοφία, filosofía primera*, no es uno ni unívoco. Lo mismo se refiere a la ciencia de lo suprasensible, que nos habla de las cosas experimentales entendidas desde la ciencia de las razones (causas material, formal, eficiente y final), o de la "ciencia del ente en cuanto ente".<sup>3</sup> Este último concepto aristotélico de la metafísica —nombre debido al editor Andrónico de Rodas, en el siglo I— es el más valioso de todos, en cuanto la ciencia del ente en cuanto ente abarca también los últimos fundamentos del ente y, consiguientemente, la ciencia del Ente suprasensible, absoluto y divino. Por eso Santo Tomás comprendió que la metafísica tiene que avanzar, sin abandonar su objeto —el ente en cuanto ente—, hacia la primera causa de todos los entes, transformándose en teología. Francisco Suárez ofrece, en sus "Disputationes metaphysicae" (1975), la primera metafísica sistemática de la escolástica, que versa sobre la doctrina general del ser y la doctrina sobre Dios de forma unitaria, aunque distinguiendo la metafísica de la teología propiamente dicha.

En la época contemporánea Nicolai Hartmann se esfuerza, dentro de un plano realístico, por establecer una ontología —nombre acuñado, al parecer, por Du Hamel y utilizado ampliamente por Christian Wolff— como descripción empírico-fenomenológica de los modos y grados del ser. Aunque su "análisis categorial" constituye una aportación nada desdeñable, no llega a hacerse consciente de los presupuestos propiamente metafísicos y diluye la disciplina metafísica en "cuestiones que permanecen irresueltas e insolubles" en el fondo de todos los ámbitos del saber. Karl Jaspers se acerca más a una teoría de la habencia, como la que ahora proponemos, al hablar de lo comprensivo, de lo omniabarcante y trascendental, a lo cual hace referencia todo ámbito de objetos por encima de sí mismo. Desgraciadamente carece de la posibilidad de determinar lo trascendente con expresiones conceptuales lógicas porque prefiere la atmósfera neblinosa de una "metafísica de cifras". Martín Heidegger reprocha a la metafísica occidental el olvido del ser para quedarse en una investigación de la esencia del ente, sin reparar que sólo tomando al ser como punto de partida se llega a una razón comprensiva que posibilita la dualidad de sujeto y objeto, más allá de una mera "metafísica de la subjetividad". Pese a su pasión por el ser y a sus valiosos esclarecimientos en torno a la "diferencia ontológica", Heidegger se queda en un "idealismo de la significación", en pura luz sin sostén entitativo,

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* I<sup>1</sup>, 1003a, 21-22.

en pasividad frente a un ser —sucedáneo de la divinidad— que habla históricamente al hombre —"pastor del ser", "vigía del ser"— y que se resuelve en puro acontecimiento. Lo que verdaderamente ha olvidado gran parte de la metafísica occidental no es el ser, sino Dios. El error de la metafísica occidental, del cual no escapa Heidegger, es el haber sustantivado el ser en vez de haber ido más allá de todo ente finito, dentro del horizonte de la *habencia*, hasta el último fundamento de todo ser de los entes y de la misma *habencia*, entendida como *ofertividad contextual, como presencia sintáctica plural e ilimitada, como urdimbre omnienglobante de entes reales, entes ideales, entes posibles y entes ficticios con todas sus relaciones, implicaciones, complicaciones, y confluencias*.

La metafísica no sólo tiene que tratar todo ente en general abrazándolo en el saber acerca del ser del ente dentro de la totalidad de la habencia que trasciende a todas las ciencias particulares y todo conocimiento singular empírico. El complejo conjunto de los entes sólo se comprende en el horizonte de la habencia, recurriendo y partiendo del último punto de unidad y fundamento originario: a partir del Ser fundamental y fundamentante o, dicho de otro modo, de la suprema Realidad absoluta, independiente, irrespectiva e infinita.

La metafísica como teoría de la habencia, tal como yo la postulo, comprende el complejo conjunto de los entes articulados en contexto, en horizonte lógico y ontológico, en disposición tendencial y conexas, presente en función de algo. Adviértase que su objeto no es el dato físico-empírico sino la habencia, sus primeros principios, su inventario, el ser y los entes. La teoría de la habencia exige un pensar meta-físico. El plano de la comprensión de la habencia sólo se alcanza con el fundamento absoluto de la propia habencia. En esta forma la metafísica como teoría de la habencia es una ciencia de la habencia en cuanto habencia y una ciencia del fundamento absoluto de la habencia. Una sola y misma ciencia universal y fundamental, aunque sea bipolar.

La habencia está más allá de la experiencia. A causa de su carácter trascendente, sólo se le puede conocer de modo indirecto: desde el ser de los entes y desde las relaciones y confluencias nos abrimos a la trascendencia.

¿Qué es la habencia en cuanto habencia? ¿Cuál es la estructura y cuáles son las principales vertientes de la habencia? ¿Cabe hacer un inventario de la habencia? ¿Cuáles son los primeros principios metafísicos de la habencia? ¿Qué relación guarda el ser de los entes con la habencia? ¿Cuál es el fundamento absoluto de la habencia? He aquí formuladas las principales inte-

rrogantes de la nueva metafísica. Ahora cabe ir directamente a la habencia para observar y especular. Se trata de llegar a una teoría de la habencia.

### 3. La Metafísica como Teoría de la Habencia

A la gran cuestión metafísica planteada en los albores de la filosofía occidental sobre el principio de todo (*αρχή πάντων*), nosotros contestamos: la Realidad absoluta e irrespectiva, el Ser fundamental y fundamentante. Pero antes de emitir la respuesta habría que preguntar por qué los griegos presocráticos formularon esta pregunta. El hombre es el único animal que pregunta. He aquí un "factum" último e irreductible. Tiene que preguntar necesariamente porque es hombre. Esta necesidad sólo puede radicar en el hecho de que la realidad, todo cuanto hay, la *habencia*, se abre al ser humano como interrogabilidad. El hombre "es" precisamente en cuanto pregunta por los entes, por el ser, por la realidad, por la posibilidad, por la habencia. No hay ninguna "pregunta por el ser, como totalidad" —tal como lo pretende Karl Rahner en su libro *Espíritu en el Mundo*—,<sup>4</sup> porque el ser no es cosa sustantiva ni existe fuera de los entes. La pregunta que el hombre no puede dejarse a sus espaldas es la que formularon los filósofos griegos primitivos: "¿Cuál es el principio de todo?" Pero esta pregunta parte del supuesto de que *hay un todo*. En consecuencia, quien formula la pregunta está instalado en la realidad, más aún en el "todo cuanto hay" —que nosotros denominamos *habencia*— desde donde interroga por el principio de todo. Sólo en el horizonte de la habencia le es comunicado el ser de los entes, la realidad en su conjunto —y por tanto, también su propia realidad—, aunque se trate de un saber problemático. La metafísica se asegura su propio suelo luchando por sus propios principios. La habencia es —según mi propia tesis— el inmóvil cimiento que soporta la metafísica y la ciencia del hombre. La metafísica recibe el "de dónde" y el "hacia dónde" de su preguntar por la habencia, es decir, por todo cuanto hay. Todo preguntar e interrogar actual proviene de que el hombre, "animal insecurum", tiene que preguntar para saber a qué atenerse. Al tomar conciencia de que pregunta por la realidad y por la habencia —que es más que la realidad—, se mira como ser interrogante y se contempla como ya implantado en la realidad de todo cuanto hay, en el conjunto contextual y sintáctico de la habencia. ¿Si no estuviese instalado en la realidad, cómo podría preguntar por ella? Algo sabe de la habencia si pregunta por ella. Un saber atemático, pre-científico,

<sup>4</sup> RAHNER, Karl, *Espíritu en el Mundo*, pág. 73, Editorial Herder.

pre-filosófico, pero un saber que es también un sabor. Un hombre finito pregunta siempre. Un ser infinito no necesita preguntar.

La metafísica es una teoría de la habencia que parte del hombre interrogante instalado en esa propia habencia sobre la cual pregunta.

El estar en la realidad es un saber siempre sabido cuando se medita qué es la realidad, qué es el hombre y quién es el hombre. El conocer y lo conocido brotan de un mismo fundamento: la habencia. Cuando el hombre se atreve a preguntar por el "todo" de la habencia parte de la "docta ignorancia" de la habencia que le ha impuesto al ser humano lanzarse tras todo cuanto hay. Pero esta "docta ignorancia" no es una "nada" en el comienzo del preguntar. Es un modesto saber —no un vago vacío— de tener que afrontar la significación y el sentido de la totalidad de la habencia en la cual se halla instalado el hombre. Porque el hombre está llamado a la presencia de la habencia. Desde este lugar moveremos los temas y los problemas de nuestra metafísica.

El problema de la unidad del conocer humano de la habencia está relacionado con el vínculo que existe entre conocer y habencia. Sólo desde la habencia podemos volvernos sobre este "aquí y ahora" del mundo y del conocimiento. La unidad primitiva de ser y conocer sólo puede explicarse dentro del horizonte de la habencia. La esencial indeterminación de lo que el ser significa en los diversos entes se comprende también desde el ámbito tiempo-espacial de la habencia con la totalidad de entes —reales, posibles, ficticios—, sentidos, presencias, participaciones, articulaciones y contextos. Esta habencia, esencialmente cuestionable, es fundamentalmente cognoscible, más aún es "ya conocida" a priori en cierto modo. Adviértase que "no se puede preguntar ni por lo absolutamente incognoscible, ni por lo absolutamente desconocido" (Karl Rahner). La habencia es el origen único que hace brotar de sí al conocer y al ser conocido. La habencia —y no el ser— funda la posibilidad intrínseca de una previa, esencial e inmanente relación recíproca entre ser y conocer. La *primigenia* unidad "unificante" del ser y del conocer en su "realizada unidad" en el "ser conocido" no puede ser el ser mismo —que se da siempre en los entes— sino la habencia.

El hombre es un ente que representa una determinada riqueza de ser y de conocer en el horizonte de la habencia. A pesar de la necesaria aplicación del pensar a la "imaginatio" ligada al espacio y al tiempo, hay un acto radical del hombre como apertura sobre la habencia. Y esta apertura sobre la Habencia lleva por medio del "excessus", "remotio" y "comparatio" a la suprema y perfecta Realidad irrespectiva, al Ser Absoluto, fundamental y fun-

damentante. El ente que tiene ser es limitado por su esencia. Por vía causal arribamos al Ser sin más, no limitado. Pero entiéndase bien que el ser intramundano sólo existe en los entes. Y los entes están en la habencia. Luego la metafísica debe tener por objeto no el estudio de los entes que son de esta o de otra manera, de las realidades múltiples y típicas, sino de *la habencia en cuanto tal*. Las realidades particulares muestran su consistencia última que las hace ser "reales" en la habencia, en la totalidad de todo cuanto hay. Si esto se admite —y no veo cómo pueda eludirse—, está perfectamente justificado el saber metafísico, independientemente de la postura sistemática que en él se sostenga. Yo no hablo de un "tratado de las realidades", que es propio de ciencias particulares, sino de una teoría de la habencia como una investigación de la consistencia última y total de la presencia plural, sintáctica e ilimitada, como urdimbre omnienglobante de entes reales, entes ideales, entes posibles y entes ficticios en ofertividad contextual, con todas sus relaciones, implicaciones, complicaciones y confluencias. La totalidad de cuanto hay —y no simplemente de lo real— en extensión y comprensión, considerada como habencia, es el objeto de la nueva metafísica: teoría de la habencia en cuanto habencia. Estudiemos ahora su estructura fundamental y sus vertientes principales.

#### 4. Estructura y Vertientes de la Habencia

Cualquier acto de conocimiento —por insignificante que sea— nos sumerge de lleno en el corazón de la realidad. La habencia es real independientemente del conocimiento que de ella tenemos. Inmerso en el horizonte de todo lo que hay, el hombre se encuentra en la *habencia* como en su casa. Platón advierte la ilimitación del horizonte de lo real al decir: el sabio sabe "que sólo su cuerpo tiene en la ciudad un lugar y una mansión. Su pensamiento... vuela por doquier, como dice Píndaro, sondeando los abismos de la tierra y midiendo su extensión, siguiendo la marcha de los astros llega al extremo de las profundidades celestes y, de cada realidad, escruta la naturaleza en detalle y en conjunto..."<sup>5</sup> El horizonte de la habencia es ilimitado en el espacio y en el tiempo: "Asia y Europa —observa Marco Aurelio— no son otra cosa que pequeños rincones del mundo; el mar entero no es más que una gota de agua en este universo; los siglos sólo son un punto en medio de la duración..."<sup>6</sup> Pero ni Platón ni Marco Aurelio forjaron una teoría de la habencia.

<sup>5</sup> PLATÓN, *Teeteto*, 173 e.

<sup>6</sup> AURELIO, Marco, *Pensamientos* 6, 36.

Toda la habencia, por su acción, está presente al hombre. El hombre se pone en presencia de la habencia, condicionado por la operación orgánica de los sentidos que recibe la acción transitiva de los cuerpos sensibles. Esta puesta en presencia de la *inteligencia sensciente* ante las fuerzas cósmicas nos produce una certidumbre vital directa. La habencia espeja su perfección en el hombre. La apertura natural y vital del ser humano a la totalidad de la habencia implica universalismo, intelectualismo y axiologismo. Si el hombre puede ponerse en presencia del Todo, es porque el objeto de su inteligencia es la realidad, la habencia. Nuestra inteligencia es la *función de la habencia*. De ahí nuestra afinidad particular con el Todo. La habencia se nos hace presente por el haz de acciones pasadas y presentes que condicionan nuestra vida y estimulan nuestro pensamiento. El hombre está presente a la habencia no solamente como parte de la misma y tomando parte en su realidad, como las restantes cosas, sino también como conocedor de todo cuanto hay o de la realidad del todo.

La habencia es más amplia que la realidad. La palabra realidad viene de "res" (cosa). Además de esta estrechez etimológica es discutible que la realidad abarque lo que encierra el horizonte de la habencia:

- 1) Ámbito de inteligibilidad y de realización de todo ente.
- 2) Forma lógica esencial por la cual todo ente se conceptúa dentro de todo lo que hay.
- 3) Dimensión óntico-ontológica del acto de ser.
- 4) Estructura esencial o forma de ser de cada ente que pueda existir.
- 5) Mismidad singular, incanjeable, irrepetible e intransferible de cada ente individual, concreto y total.
- 6) Conjunto concreto de todos los entes reales e ideales, valiosos o disvaliosos, actuales o posibles, mundanales y supramundanales, factibles o utópicos, presentes, pasados o futuros.
- 7) La Realidad originaria, fontal, fundante, irrespectiva. (Véase "Filosofía Fundamental" —Tratado de las Realidades—, de Luis Cencillo, a quien seguimos, con cierta libertad, en esta clasificación.)

Bastaría este somero señalamiento de que *la habencia* —con toda su impersonalidad e indeterminación— *es más amplia que la realidad* (que tiene un prius ontológico sobre el ser, según Xavier Zubiri). La habencia no se limita a la posesión o a la implicación. Trátase, también, de un "estar" im-

personal —sin sujeto— del horizonte. El verbo haber es de flexión genitiva. Entre sus acepciones figura la idea de caudal o posesión de medios que el hombre utiliza para un fin. Pero entre las acepciones del verbo está la de disponerse a la lucha con las personas o al dominio con las cosas. En castellano solemos decir: “tener que habérselas”. Este tener que habérselas revierte sobre el hombre mismo, porque el “habérselas el hombre consigo mismo” dimana del “hay” hombres en el horizonte de la “habencia”. *La habencia es la unidad dinámica, el horizonte lógico y ontológico al cual todo se halla referido.* No se trata solamente de *normatividad* general, condicionante y concreta, sino de *articulación* primigenia, condicionante y totalizante. El ser heideggeriano no puede ser realidad fundante porque es para luz sin sostén entitativo, porque es menesteroso y necesita a los entes. Lo que exige la realidad fundada y respectiva no es un Espíritu Absoluto a la manera de Hegel, ni un ser —dios secularizado e indigente— a la manera de Heidegger, sino una Realidad fundante y respectiva.

Me veo precisado a utilizar el neologismo “habencia” porque necesito un sustantivo y porque el verbo haber suele utilizarse en forma trivial: “los haberes andan escasos”. El sustantivo habencia designa todo lo que hay efectivamente. En última instancia, la habencia es el horizonte de lo que hay. En el horizonte de lo que hay está lo concreto y lo abstracto, los entes reales y las ficciones, las universales y los valores, la realidad como sentido y el continuo de la realidad. La habencia presenta un contexto lógico y un contexto existencial. Las realidades están articuladas y confluyen dentro de la habencia. *La habencia no es un horizonte ontológico sustantivado sino lo que hay con las cosas que hay, las realidades y las posibilidades en la medida en que las hay, con todas sus articulaciones y confluencias.*

Cuando se pregunta por qué hay algo en vez de nada se presupone que hay, por lo menos, el sentido de la pregunta, luego hay algo. La pregunta por la nada se formula partiendo de la habencia, “desde el algo”. La habencia no está a merced de creencias, deseos, razonamientos o supuestos; son éstos los que están a merced de la habencia. La ontología es un modo de describir y articular la habencia. Toda ontología es incompleta porque lo que hay es inagotable, inexhaustible. La habencia es más que punto de partida, supuesto, principio, actitud. Es lo omnienglobante que se nos presenta en múltiples realidades articuladas y confluyentes. Es lo omnienglobante que ofrece vertientes fundamentales: a) naturaleza, b) cultura, c) persona, d) pautas valiosas. La diversidad de los modos de la habencia sirve para iniciar una investigación acerca de la habencia en cuanto habencia. Cabría hablar de habencias regionales y de habencia general o total. Por

ahora sólo me importa destacar que lo real y lo posible se da en la habencia. Pero lo necesario trasciende la habencia mundanal que es *todo* —en cuanto engloba cuanto hay en el universo visible— y nada —en cuanto a su contingencia metafísica y en cuanto a su “fundamentum inconcussum”—. La habencia no es en absoluto una substancia, pero todas las substancias existen en la habencia como espacio-tiempo universal de la aparición. Cabe, en consecuencia, hablar del horizonte de la habencia.

##### 5. Horizonte de la Habencia

Cuando pregunto se contrapone, en la realización misma de la pregunta, sujeto y objeto. No hay autoconciencia sin conciencia del objeto. Un espíritu finito, como el del hombre, realiza en cuanto que es espíritu, al ente que en tanto es, necesariamente es ente (axioma de identidad óptica). Pero esta realización del ente —que es el mismo o que no lo es— se da bajo la forma del ser y en el horizonte de la habencia. El ser en su plenitud y contenido originariamente infinito no es propio del espíritu finito del hombre. Los humanos sólo conocemos el ser en los entes finitos, entitativamente limitados, esencialmente determinados. Es un ente con una peculiar *quidditas*, limitada, determinada. Estamos puestos en el ser de manera limitada. Somos algo que es, pero que no es el ser en su totalidad. El ser de los entes se pone de relieve en el horizonte de la habencia. La trascendencia de la habencia frente a mi ser y frente al ser de todos los entes se hace consciente —aunque sea atemáticamente—, en el saber que la totalidad de todo cuanto hay me trasciende a mí mismo.

Este ponerse de relieve la habencia en absoluto con respecto a mi entidad, que acontece en el saber acerca del ser de los entes y de sus anexos, sólo es posible si conozco la realidad fuera de mi ser. Me tengo que descubrir en la habencia en cuanto ente finito, en cuanto limitado en el ser y relacionado con los otros entes. En la autorrealización consciente en acto primero (actu primo) tiene lugar un ponerse de relieve la habencia frente a mi ser, aunque mi ser esté en el horizonte de la habencia. La distinción de la habencia frente a mi ser o a la *trascendencia de la habencia* frente a mi ser se hace consciente —aunque sea atemáticamente—, en el saber que la totalidad de cuanto hay —entes reales, entes ideales, relaciones, posibilidades— me trasciende a mí mismo. Este ponerse de relieve la habencia en absoluto con respecto a mi ser de ente que acontece en el saber acerca de los seres de los entes en el horizonte de la habencia, sólo es posible si conozco la habencia fuera de mi ser. Me descubro en cuanto ente finito, limitado en el ser y en la habencia.

Esto sólo acontece porque se me hace consciente el límite en cuanto límite. Pero sólo puedo conocer un límite en cuanto límite, si conozco lo que está más allá del límite, ese algo que denomino el horizonte de la habencia. Por estar dentro del horizonte de la habencia conozco mi finitud. Y gracias a la consciencia de mi finitud conozco quién soy, lo que soy y lo que puedo ser. Sólo en el conocer lo otro en cuanto otro resplandece en mi saber la distinción y trascendencia de la habencia frente a mi ser. El saber acerca de los entes en el horizonte de la habencia supone un saberme y el saberme supone un saber de los entes en el horizonte de la habencia. Trátase de una relación condicionante recíproca. Pero conozco la *diferencia* o no identidad de la habencia frente a mi ser en el conocer a la habencia en cuanto habencia, que se encuentra como horizonte frente a mí y que me limita. La identidad es el ser común y análogo en todos los entes y la distinción es la esencia finita de las diversas clases de entes.

Para la realización consciente de sí mismo, el espíritu finito exige la referencia consciente a los otros entes y a la habencia. De otra manera ya no sería espíritu finito.

Dentro del horizonte general de la habencia, el espíritu encarnado finito acota un horizonte parcial especial, como ámbito de objeto inmediato de la propia autorrealización: el mundo, su mundo. El horizonte del mundo es esa parte especial del horizonte de la habencia en cuanto ámbito inmediato de la realización. El horizonte general de la habencia es el objeto común y adecuado del ser humano, mientras el horizonte parcial especial del mundo es su objeto próximo y proporcionado.

El espíritu encarnado finito en cuanto finito se realiza en un anticipar permanente la totalidad ilimitada de la habencia dentro de su mismo horizonte propio y proporcionado, pero sabiendo que este horizonte es parte de un horizonte general, común y adecuado. Aunque nunca podamos alcanzar a esa totalidad ilimitada de la habencia en la identidad de la realización cognoscente, no dejamos de advertir que el horizonte del mundo especial como ámbito inmediato de nuestro ser está inmerso en el horizonte general de la habencia. El horizonte del mundo no es tan sólo la suma fáctica de entes actualmente conocidos, sino también la totalidad de entes previamente proyectada en todos sus detalles con la esencia del ser humano.

En la realización de nuestro conocer, como humanos, nunca podemos alcanzar el horizonte de la habencia. Por eso acotamos un horizonte de mundo especial. Y aún dentro de este horizonte mundano se acotan horizontes parciales ulteriores: el mundo de cada quien. Pero no hay que perder de vista

que el mundo de cada quien está subordinado al mundo, y que el mundo está subordinado a la habencia. Es un error, a mi juicio, hablar del "horizonte del ser", como lo hace Emerich Coreth; o del "acto radical del hombre como apertura sobre el ser en absoluto", como lo hace Karl Rahner; porque el ser no existe como realidad sustantiva fuera de los entes y, por tanto, no hay "horizonte del ser", sino horizonte de la habencia; ni "apertura sobre el ser en absoluto", sino apertura al Ser Absoluto.<sup>7</sup> Los horizontes parciales no agotan el horizonte del mundo, y el horizonte del mundo no agota el horizonte de la habencia. El horizonte de la habencia comprende todos los horizontes parciales de cada cual y el horizonte del mundo.

Si la autoconciencia sólo es posible en la conciencia del objeto, la inmediatez del mundo dentro del horizonte de la habencia es evidente. El saberse de mi espíritu es un saber del ente. Saber del yo y del no-yo dentro de la total habencia. Los entes con sus nexos ontológicos dentro de mi mundo son un ámbito inmediato de objetos de mi autorrealización. Pero, ¿qué hay más de mi mundo, de este ámbito inmediato de objetos? Aunque resulte inaccesible para captar intelectualmente en detalle y con claridad el horizonte de la habencia, no dejo de tener clara evidencia de que mi mundo está integrado dentro de todo cuanto hay, dentro de una vasta y compleja urdimbre de cosas, relaciones, entes ideales y entes posibles que denomino la habencia con sus peculiares principios que he descubierto —no inventado— y que me interesa poner en relieve: 1) *principio de presencia*: todo cuanto hay está de algún modo presente; 2) *principio de participación*: inclusión de las partes en el todo por una vinculación espacio-temporal, y entes que son en la medida que se parecen parcialmente al Ser Absoluto; 3) *principio de sentido*: todo cuanto hay es pensable con disposición tendencial y conexas; 4) *principio de contexto*: todo cuanto hay se ofrece en marco existencial; 5) *principio de sintaxis*: todo cuanto hay se presenta articulado en función de algo. Al intuir la habencia en el horizonte del mundo, intuyo, con la misma habencia, sus primeros principios metafísicos.

El mundo de entes en sí y en relaciones me circunda y me trasciende. Pero el horizonte de la habencia, engloba y trasciende las acotaciones parciales de los mundos de cada cual. El conocer el "ente en sí" —en el horizonte general de la habencia— es una certeza inmediata. Es un conocer del ente en sí compuesto con mi finita autoconciencia. No penetro inmediatamente en los entes de mi mundo circundante en su determinación plena pero tengo un presaber atemático de la habencia, que precede a todo conocimiento explícito de los

<sup>7</sup> CORETH, Emerich, *Metafísica*, págs. 224 a 237 y RAHNER, Karl, *Espíritu en el Mundo*, págs. 374 a 380.



entes y se con-realiza con ellos, como condición de su posibilidad. No se trata de un contenido óntico exacto y en detalle, sino de una necesidad trascendental, de una necesidad apriorística, de una certeza inmediata de semejante habencia. Todo acto de conciencia con-realiza siempre y necesariamente un conocer la realidad de la habencia exterior a nosotros.

La habencia se encuentra abierta ante nosotros. La teoría de la habencia, en cuanto ciencia fundamental o filosofía primera, tiene que justificarse a sí misma y a cualquier otra ciencia, incluso a una teoría del conocimiento bien entendida. No todo lo conocible de la habencia —natural y científicamente— es inmediatamente evidente, sino sólo la existencia de un conjunto de entes, que se me enfrentan como el no-yo dentro de mi mundo. Pero este conjunto de entes sería incomprensible —y por ende imposible— sin el horizonte de la habencia donde todo se delimita y determina. Es hora de delimitar lo que hay —a base de un inventario general— y de apuntar los primeros principios de la habencia, que posteriormente serán objeto de un análisis más cuidadoso.

#### 6. Inventario y Principios de la Habencia

La habencia se diversifica en la balumba abigarrada, multiforme y confusa de entes. Pero es evidente que el ser de los entes — no un ser sustantivado, independiente de los entes— se diversifica en distintas categorías. Trátase de determinaciones especiales del ser de los entes llamadas predicamentos. Estas primeras divisiones del ser de los entes no se confunden con los predicados lógicos.

La mutiplicidad de los entes se ordena alrededor de la habencia en el sentido más primitivo, o más profundo, o más fuerte; dicho de otro modo, que la habencia difracta en una gama de entes cada vez menos consistentes o cada vez más tenues. El problema categorial es el problema de las grandes clases de entes. El hombre, inmerso en la habencia de la que forma parte, tiene como objetos de sus diversos sentidos las naturalezas que se le presentan a través de sus propiedades cualitativas, en el espacio y en el tiempo; y posee por objeto de su inteligencia el ser manifestado en los entes y los predicamentos metafísicos o categorías por los que se manifiesta. Hace un inventario de todas estas categorías irreductibles para poner un cierto orden en la habencia.

El intento de poner orden en todo cuanto hay (en la totalidad de la habencia) es tan antiguo como el hombre. Por eso los chinos hablaban del *Yin* (tiempo frío y cubierto aplicable a lo interior y cerrado que mira al norte) y del *Yang* (tiempo soleado aplicable a los días de primavera y a las bien situadas montañas y ciudades); los griegos, en su más antigua especulación, oponían lo finito (formado) y lo infinito (informe). Aristóteles compuso un cuadro de

las grandes categorías en las que pueden colocarse todos los atributos del ser de los entes. Son modos o flexiones con los que “acusamos” (*Katagorein*) ese ser de los entes: substancia, cantidad, relación, cualidad, acción, pasión, tiempo, lugar, situación y hábito. En frases gráficas, Aristóteles nos expone que las categorías son las flexiones o caídas del ser. Un mismo ente se puede flexionar en estos diversos modos. Lo importante de las categorías es que a la pregunta que se haga moviéndose dentro de una de ellas, no se puede contestar desde el punto de vista de cualquier otra. En todas las categorías se encuentra presente la sustancia, la cual les da la unidad analógica.

Santo Tomás sentó el principio de que hay tantas clases irreductibles de ser como maneras irreductibles de atribuir los predicados, es decir, de juzgar.<sup>8</sup> Puesto que nuestro espíritu tiene por objeto lo real, y más que lo real todo cuanto hay (la habencia), porque lo ideal también forma parte de la totalidad; debe recibir de la habencia, y no deducir de un supuesto ser sustantivado —que no es Dios y que tampoco es el ente concreto intramundano— las grandes categorías en las que se colocan espontáneamente los predicados que se atribuyen al ser de los entes. La habencia está penetrada de inteligibilidad, es apta para presentarse a nuestro espíritu. Cabe, en consecuencia, hallar la clasificación sumaria, la organización natural y necesaria de los conceptos y de las clases de entes. Nos conformamos a la naturaleza de nuestro espíritu y a la naturaleza de lo real para dar a la noción totalmente empírica de las categorías el vínculo a la vez lógico y ontológico que asegure su exhaustividad patentizando su inteligibilidad. El espíritu en el seno de la habencia se mueve dialécticamente, de acuerdo con las leyes del ser de los entes, en las que reconoce sus propias leyes. Es la gran rapsodia de la razón dialéctica. La palabra “dialéctica” reviste en la historia de la filosofía, diversos sentidos: 1) Platón entendía por dialéctica un proceso de lo real sensorial —variado y variable— a lo ideal universal y permanente, con el retorno correspondiente; 2) Aristóteles empleó el término para designar los razonamientos probables, frente a los necesarios; 3) En la Edad Media era toda la lógica formal; 4) Kant significó por dialéctica “razonamiento ilusorio”, “lógica de la apariencia” (empleo de la razón más allá de la experiencia); 5) Hegel entiende por “movimiento dialéctico” el paso del extremo afirmativo al negativo de la contradicción y por dialéctica la marcha del pensamiento —tesis, antítesis, síntesis— según sus leyes; 6) Para Kierkegaard la dialéctica es el reconocimiento de lo positivo en lo negativo, la relación entre los opuestos que no mengua ni anula la oposición y no determina un paso necesario a la conciliación o a la síntesis;

<sup>8</sup> AQUINO, Santo Tomás de, “Comentario sobre la *Metafísica*”, libro V, lección 9, Cathala, núm. 889-890.

7) En general, se entiende también por "dialéctica" la "discusión". El movimiento dialéctico del espíritu en el seno de la habencia, al cual nos referimos, no engendra nada pero lo recupera todo por la discusión lógica, por la visión contrapuntual, sineidética, tensional. Parte de ese fondo común de toda la humanidad, porque resulta del contacto fecundo del espíritu humano con la urdimbre de todo lo que hay —con todas sus implicaciones, complicaciones y confluencias— en el horizonte de la habencia. Se expresa en el lenguaje de todos los pueblos. Reduce y decanta por una crítica lógica —a la luz de las evidencias primeras— toda la masa confusa de opiniones.

El inventario que proponíamos debe tener en cuenta todas las articulaciones de la habencia. El verdadero saber de la habencia no puede ser ni interiormente disperso —sin principios—, ni exteriormente parcial o fragmentario. La exigencia de que la Filosofía sea sistemática, responde a las necesidades de una integración totalitaria en el saber de la habencia. A la coherencia de la realidad debe corresponder una coherencia del saber. Nuestra teoría de la habencia aspira a un saber total y centrado. San Agustín advirtió con su habitual perspicacia psicológica: "la razón humana es una fuerza que tiende a la unidad". Después de hacer el inventario de la habencia, retornaremos a la misma habencia como totalidad. Una totalidad sintáctica, con sentido y con sobre contenido, con presencia y con contexto, con leyes inexorables y con libertad, con tiempo y con "eón" (la constante). *Además de los principios lógico-ontológicos del ser de los entes: principio de identidad, principio de no-contradicción, principio de tercero excluido y principio de razón suficiente; la habencia tiene sus principios peculiares: 1) principio de presencia: todo cuanto hay está de algún modo presente; 2) principio de participación: inclusión de las partes en el todo por una vinculación espacio-temporal, y entes que son en la medida que se parecen parcialmente al Ser Absoluto; 3) principio de sentido: todo cuanto hay es pensable con disposición tendencial y conexas; 4) principio de contexto: todo cuanto hay se ofrece en marco lógico y en marco existencial; 5) principio de sintaxis: todo cuanto hay se presenta articulado en función de algo.* Los primeros principios de la habencia que acabo de enunciar, y que creo haber descubierto, son principios metafísicos antes que lógicos. Sobre estos cinco principios se dan y operan los principios lógicos supremos. Pero antes de examinar con mayor cuidado estos primeros principios de la habencia, tendremos que detenernos a delimitar —filológica y metafísicamente— la significación y el sentido de los verbos haber, ser y estar. Una vez precisados estos términos estaremos en aptitud de estudiar la crisis y la lisis de la metafísica. Trazaremos a continuación las líneas directrices de la metodología metafísica. Luego vendrá el análisis de los principios metafísicos de la habencia y el desarrollo de varios otros capítulos que supone un tratado de metafísica.

## APRECIACIONES DE NICOLÁS BERDIAEFF SOBRE EL SENTIDO DE LA HISTORIA

LIC. JUR. LIC. PHIL. JORGE MONTEMAYOR SALAZAR  
Secretario del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad  
Autónoma de Nuevo León.

ANTE LA PREGUNTA DE ¿Qué es lo histórico? Nicolás Berdiaeff, establece un esquema, integrado por tres períodos en la formación de "lo histórico", estableciendo relaciones de estos tres períodos con la conciencia de "lo histórico".

Primer período. Es el de permanencia completa e incondicional, íntegra y orgánicamente, en un régimen histórico estabilizado... Durante este período el pensamiento permanece estático y la razón humana no percibe bien la dinamicidad del objeto del conocimiento histórico.

Segundo período. Es el período de desdoblamiento y desintegración que llega a producirse siempre, ineludible y fatalmente. Llega cuando el régimen histórico estabilizado comienza a tambalearse... Entonces comienza el desdoblamiento o desintegración a que nos hemos referido: el sujeto consciente ya no se siente íntegramente sumido en el "objeto histórico" y nacen en él los sentimientos reflejos que deben de conducirlo a la concepción histórica.

Tercer período. Para llegar a concebir "lo histórico", es necesario que el sujeto consciente pase por un estado de oposición con respecto al objeto de esta conciencia. Para llegar al misterio de lo "histórico", es necesario pasar previamente por el misterio del desdoblamiento; pero es también necesario volver hacia los arcanos de la vida histórica, hacia su significado más hondo, ir a lo profundo del alma de la historia para llegar así a concebirla y poder fundar una verdadera filosofía de la historia... Esta época, es la época del regreso a "lo histórico".

En el siglo XVIII nació el término "Filosofía de la historia", por primera vez empleado por Voltaire.