

# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

21



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1980



## CRISIS Y LISIS DE LA METAFÍSICA

DR. JUR. DR. PHIL. AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE  
Rector de la Universidad Regiomontana y Presidente Emérito del  
Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma  
de Nuevo León.

SUMARIO: 1.—No hay ciencia del ser en cuanto ser sustantivado. 2.—¿Olvido del ser u olvido de Dios? 3.—¿“Actus essendi” o “Ipsum esse”? 4.—La unidad de la habencia no es la atmósfera vacía del ser. 5.—La metafísica en trance de muerte. 6.—Hacia la lisis de la metafísica.

### 1. *No hay ciencia del ser en cuanto ser sustantivado*

EN LA ÉPOCA moderna y en la época contemporánea se ha cuestionado, desde diversos ángulos, la legitimidad de la metafísica. No basta el testimonio de su larga historia. La vieja ciencia del ser hace buen tiempo que está en una crisis inculcable. ¿Es posible una ciencia del ser? Necesitamos despejar esta incógnita antes de forjar una nueva fundamentación de la metafísica. El descrédito patente y difuso de las especulaciones sobre el ser en bruto, sobre el “ens commune” no se remedia acudiendo al peso muerto de la tradición. Al revisar el pasado entero de la metafísica tendremos que prescindir de lo que resulte insostenible a la luz de la sana razón. De este modo aligeraremos la marcha y podremos ofrecer las bases de una nueva metafísica. Porque el progreso de las ciencias particulares jamás podrá consolarnos del receso de la sabiduría. Hoy tenemos más datos y comprendemos menos.

Conocer el ser en tanto que ser, la realidad en sí misma, investigar los principios y las causas finales ha sido el propósito primordial de la metafísica a lo largo de la tradición. Cabe preguntar: ¿ha cumplido la metafísica su objetivo tradicional? Recórrase mentalmente la historia de la filosofía y no se encontrará un solo filósofo que haya podido explicar *en qué consiste ser*.



Se formulan preguntas sin respuestas, se acude al problema del principio y la causa suprema de todo lo existente, se examina la constitución interna de los entes —tarea que asumen las ciencias positivas— y se deja sin explicar la consistencia del ser en tanto que ser. Esta investigación, al decir de Hume, nunca constituyó una verdadera ciencia, fue, tan sólo, un infructuoso esfuerzo de la vanidad humana, una enmarañada maleza sojuzgante del espíritu humano. Quiso liquidar, de una vez para siempre, todas aquellas cuestiones metafísicas inabordables cubiertas bajo el pabellón de “ciencias aéreas”. Kant afirma que nuestro *conocer* está retenido dentro de los límites de la experiencia —leyes de espacio, tiempo y causalidad—, pero nuestro *pensar* no se encierra en estos límites. Desechó una determinada metafísica —la racionalista que le tocó conocer—, pero apuntó el ineludible afán metafísico del hombre. En el *Prefacio* a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* asevera que no hay que aferrarse “despóticamente” a la metafísica, como hacen los dogmáticos, ni tampoco, hastiados de sus fracasos, como los escépticos, echarse en brazos del indiferentismo. Trató de llevar la razón ante el tribunal de la razón, “erigir un tribunal que asegure a la razón en sus pretensiones legítimas y acabe, en cambio, con todas sus arrogancias infundadas, y esto no por medio de dictados despóticos, sino según sus eternas e inmutables leyes. Este tribunal no es otro.<sup>12</sup> José Ortega y Gasset apuntó algunos lineamientos para una metafísica según los principios de la razón vital y anunció “jaque mate” al concepto de ser. El positivismo lógico se ha esforzado por sepultar definitivamente en el panteón de las doctrinas filosóficas, la metafísica. Ninguna disciplina filosófica ha sido más duramente atacada que la metafísica. ¿Por qué se ha producido este encono contra la metafísica? ¿Cuál es la razón más profunda de la crisis de la metafísica? ¿Cómo encaminarnos hacia la lisis?

Poseemos una inmediata intuición del ser de los entes concretos. Pero el metafísico separa el ser de los entes, porque no se agota en ellos, y se esfuerza en vano por explicar el ser substantivado que no lo encuentra en todos los entes, ni en su conjunto, ni en los intersticios de las cosas. Ni un ente, ni la totalidad de los entes reales, pasados o posibles aclaran el ser en su consistencia y definición. La facticidad del ser en los entes, por otra parte, no dilucida la consistencia del ser ni la de ningún ente real. ¿Tiene atributos el ser? ¿Cuáles son? Nadie ha podido hablar de atributos del ser, porque no los tiene. Ahora bien, sin atributos no cabe edificar una ciencia real del ser. El más universal de los conceptos es el más vacío, el que tiene lógicamente menos comprensión. Los trascendentales no contribuyen, en lo más mínimo,

<sup>12</sup> KANT, Inmanuel, *Crítica de la Razón Pura* (Prefacio A XI).

a resolver la cuestión de lo que sea ser. Ni Aristóteles ni los metafísicos posteriores nos han dicho qué es el ser. Se busca una idea clara y distinta del ser y se advierte que el concepto no es unívoco. Como ser de los entes, el ser se presenta en miles y miles de modos. ¿Será posible llegar, ante entes diversos y de distinto género, a una ciencia unitaria y común? Todos los entes tienen ser, porque todos son, pero presentan diferentes constituciones ónticas. Si nos vamos al nivel óntico trataremos de las cosas en tanto que son, pero no del ser en cuanto ser. Si nos queremos elevar a una teoría pura del ser en cuanto ser nos veríamos impedidos de incluir las diversidades reales, concretas. O bien esa teoría unitaria se quebraría en un número creciente e ilimitado de formas, modos, tipos, géneros, especies, clases, grupos que se van desvelando en la habencia. El indefinible concepto de ser se ostenta como superior. “Y en la medida en que es superior, en cuanto a la universalidad, en la misma medida es ese concepto neutro y vacío: cuanto más abarca lógicamente, menos aprieta ontológicamente. La dificultad formal o lógica no es más que la consecuencia inevitable de la dificultad metafísica y epistemológica: si el ser se determina como substancia, entonces el bien o el accidente no es, o tiene que buscarse otro concepto superior que abarque a la vez al ser-substancia y ser-accidente, y con ello la substancia —observa Eduardo Nicol— no resuelve, como se esperaba, el problema de qué sea ser”.<sup>13</sup> En tanto que la metafísica se considere como la ciencia del ser —apunta Ockham—, no se ocupa de nada real, sino de un puro concepto. La distinción medieval entre el ser y el concepto de ser acaba implícitamente con el principio de unidad del ser y el pensar —que se rescata en la habencia entendida como totalidad de todo cuanto hay, como todo lo habido y por haber— y nos impide pensar unívocamente sobre el ser real y el ser como concepto. Por una parte, la realidad es diversa. Por otro lado, ningún ente real puede darnos la razón última de su propio ser. De ahí que Santo Tomás se vea precisado a utilizar la hipótesis operativa de la *analogía entis*, de un existente que posea el ser en grado tan eminente (Ser simplísimo sin límite de esencia), que pueda dar razón del ser de todos los demás existentes. La teoría tomista de la comunidad ontológica entre el *Ser que es y los entes que tienen ser* (y derivadamente, entre los entes, unos con otros, y entre el ente y su propio ser) no aclara, tampoco, en qué consista ser. Dios y los entes intramundanos no pueden pertenecer a un mismo género. Dios no pertenece a ningún género ontológico, está más allá de todo género y de toda ontología humana. Duns Scoto sostiene que el concepto de ser es unívoco en lógica

<sup>13</sup> NICOL, Eduardo, *Metafísica de la Expresión*, pág. 34, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1957.



y equívoco en metafísica.<sup>14</sup> Pero la distinción, en vez de resolver el problema, lo agrava. La identidad del ser, entendida en sentido absoluto, nos corta la conexión con los existentes reales. Para salir de la crisis metafísica en que nos encontramos hay que volver a las cosas, a los entes —reales o ideales—, a las posibilidades, a las valiosidades y al horizonte de todo cuanto hay. *No hay ciencia del ser en cuanto tal. Lo que hay es el haber de la habencia y lo que hace que haya habencia. He ahí la lisis de la metafísica.* Heidegger habla de la superación de la metafísica y de olvido del ser. ¿Por qué no detenernos a examinar el pretendido olvido del ser? ¿Por qué no preguntarnos seriamente si nos hemos olvidado del ser o nos hemos olvidado de Dios?

## 2. ¿Olvido del ser u olvido de Dios?

El verdadero principio ontológico, de manera efectiva, ha sido Dios y no el concepto de substancia, de ser en sí. La suficiencia ontológica no la tiene una cosa que exista en sí y no en otra, sino un ente que exista *en sí y por sí*. El concepto aristotélico de substancia no basta para *justificar* el ser de cuanto existe. Ni siquiera alcanza a explicar el insuficiente ser del accidente de ser, que no es en sí. En rigor, ningún concepto humano de orden científico basta para justificar el ser de cuanto existe. Por eso la metafísica, desde los griegos, recurrió a otro concepto, ontológicamente superior, que es la suprema Realidad irrespectiva. Lo real intramundano, aprehendido primariamente, es algo mutable, insuficiente, menesteroso en sí, contingente, necesitado de una superior justificación metafísica. La realidad, tal como se ofrece, no se justifica a sí misma, por ser un ser-con-la nada implica una ser-sin-la nada. No es un error buscar un principio necesario y trascendente de la realidad contingente. El error estriba en pensar que una ciencia del ser en cuanto ser es la que nos va a resolver el problema.

La realidad postula, por su propia contingencia, un principio necesario. Por eso "todos los caminos de la metafísica llevan a Dios". El anhelo de conocer el principio de todo lo que es, y que todo lo gobierna, nos lleva al principio de los principios. Este hecho ya lo había advertido Aristóteles: "pues todas las causas son principios",<sup>15</sup> y el orden de las causas o principios remite necesariamente a la causa principal. La idea de Dios en la metafísica, profundamente enraizada en factores vitales y teóricos, no ha podido ser destruida por los vanos esfuerzos del agnosticismo filosófico, de los embates antirreligiosos, y del olvido irreligioso. La ausencia de Dios en la fenomenología

<sup>14</sup> SCOTO, Duns, Comm. Ox. 2, 3, 1, n. 7.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1, 1013a.

de Husserl y en la ontología de Heidegger, deja a sus sistemas filosóficos sin mención relativa al problema del principio. ¡Grave déficit! Pero el problema subsiste, queramos o no llamar Dios el principio de todo cuanto hay. Los términos del problema —abórdense o no se aborden— son racionales. Y no veo impedimento alguno para encontrar una solución racional. Cosa diversa es que algo quede más allá del límite de nuestra razón finita. Platón supo sentir muy bien esa "falla ontológica" de la realidad, requerida de salvación. La insuficiencia del ser, la degradación ontológica de la existencia no se resuelve apelando al recurso de concebir el ser, en sentido eminente, como substancia.

Heidegger se lamenta por el olvido del ser. Pero en qué consiste este ser nunca acaba de decírnoslo. ¿Se trata de un concepto epistemológico inicial, o bien de una idea teóricamente terminal? Las preguntas por él reformuladas: ¿qué es el ser?, ¿por qué hay ser? quedaron sin respuesta porque no la tienen en el ámbito en que se movía Heidegger. A esas preguntas sólo cabe responder con la idea de Dios, pero Heidegger se encarnizó con la idea de finitud. De lo que debió dolerse no es del olvido del ser, sino del olvido de Dios.

La teoría del ser —desde Aristóteles hasta Heidegger— no proporciona satisfacción plena al entendimiento metafísico. Ningún ente intramundano ni el conjunto habencial de todo lo que es, presenta la *razón última* de su ser y su existencia. Dejemos por ahora el hecho del devenir y de la caducidad de los entes. Fijémonos, tan sólo, en que ningún ente intramundano aparece *justificado* ontológicamente por el hecho nudo de existir. Las ciencias positivas podrán aclarar las formas de ser propias de todo lo que existe; pero nada podrán decir, en cuanto ciencias positivas, sobre *por qué existe lo que existe; por qué es el ser de los entes*. Es la metafísica la que afirma que lo contingente postula lo necesario. Inútil el afán de encontrar en este mismo mundo un ser que escape a la contingencia. No estamos ante un concepto especulativo, sino ante un hecho metafísico patente. El conjunto de los entes que son, y la habencia entera nos son dados en la forma de ser de la contingencia. Ahí están como facticidad, pero sin darnos la razón de su ser mismo. Y al no dárnosla es ineludible la implicación de la existencia de un *ser que existe con razón propia*, de un *Ser fundamental y fundamentante*, de un *Ser necesario*, esto es, ontológicamente, suficiente. Cualquier investigación que proceda con rigor y continuidad —sea de índole biológica, física, química, psicológica o de cualquier otra índole— se encontrará, a la postre, con este problema del verdadero principio metafísico.

El olvido de Dios —y no el olvido del ser— nos ha llevado, en la época contemporánea, a una metafísica defectiva e inadecuada. A mí no me im-



porta el ser como tal, sino las cosas, las personas, el mundo, la habencia, Dios. El ser lo tengo a la vista en los entes reales y concretos. Lo que interesa es saber cómo son y cómo se conducen esos entes, cómo puedo coexistir con ellos y cómo puedo descubrir la unidad, la conexión de todo lo que hay. La pregunta que interroga por el ser es equívoca. De esa interrogante se resbala hacia las existencias. No hacía falta todo ese aparato conceptual para resbalar hacia el existente concreto.

La metafísica no puede librarse de tratar del principio de todo cuanto hay. Con el problema del *principio de unidad* nació la filosofía. La unidad está en la habencia —conjunto de todo cuanto hay— y no en el ser en cuanto ser. Pero esta unidad fáctica requiere un principio supremo. El ser es sólo una actualización, un momento respectivo de la habencia. Y es ser del ente. La diversidad de formas de ser no implica, en suma, diferencia de grado en el hecho mismo de ser. En ese sentido, la noción tradicional de ser es más amplia que la de Ser divino, y por otra parte depende —principio de participación— la noción de ser de la noción de Dios. ¿No será ya tiempo de abandonar el centro tradicional de la metafísica, que reposaba en la vieja ciencia del ser, para instaurar una nueva metafísica de la habencia —todo cuanto hay— y de su causa principal y última?

Detengámonos en el examen del “actus essendi” de la escuela heideggereana, para dilucidar si puede hacer las veces del “ipsum esse”. Acaso esta investigación arroje suficiente luz para pasar de la crisis a la lisis de la metafísica.

### 3. ¿“Actus essendi” o “Ipsum esse”?

La metafísica se hace en el tiempo, pero no depende sólo del tiempo. Para Heidegger hay un solo tema del filosofar: el ser. El esclarecimiento del ser se realiza en la existencia, y en ella, el hombre es el medio, el lugar y el fundamento de la posibilidad y el punto de partida de ese esclarecimiento. Pero lo cierto es que todo se queda en un “pastoreo” del ser, sin llegar al esclarecimiento. Aristóteles unificó lo separado por Platón. La realidad esencial y la esencia real están en un único mundo. Santo Tomás de Aquino asigna a cada ente su lugar determinado en la totalidad, en el ser. Santo Tomás nunca llegó a distinguir entre la totalidad de cuanto hay —lo que nosotros denominamos la habencia— y el ser. El hombre, para el Doctor Angélico, debe actualizar su ser, ocupar y afirmar su verdadera ubicación esencial. A la clara jerarquía de valores corresponde una clara jerarquía de entes. Cuando el orden se altera debe restablecerse. Hay un orden justo. La libertad puede decidirse en su favor o en su contra. “Nihil volitum, nisi cognitum”. ¿Hay un

olvido del ser en la visión aquiniana? Para Heidegger sí lo hay. Pero, ¿qué es el ser heideggeriano? Pura luz que alumbra todo y hace posible toda investigación sin ser objeto de investigación. Luz sin sostén entitativo no puede explicar nada.

La filosofía de la esencia experimentó una crisis decisiva en la filosofía de Kant, tras la crisis preliminar del nominalismo medieval. “Metafísica de la subjetividad” ha llamado Heidegger a la filosofía de la esencia. Y uno de sus discípulos más allegados, Max Müller, apunta: “El conocimiento de la esencia presupone, como hemos visto, una visión del todo, del englobante, del infinito, o sea, del ser, ámbito de la esencia”.<sup>16</sup> Ahora bien, el todo, el englobante, no puede reducirse a un concepto vacío como el del ser. Se duele Max Müller de que el ser se pierda en el realismo esencialista y en el idealismo: “En el realismo de la filosofía esencialista se identifica el ser con el orden de las esencias detrás de las cuales desaparece, por así decirlo, el ser al difundirse en ellas. En el idealismo, en cambio, el ser es espíritu, y el espíritu es la infinitud que se emancipa de lo sensible y finito, es la libertad absoluta misma”.<sup>17</sup> El profesor Max Müller pretende que un supuesto ser sustantivado, que no es nada fuera de los entes, subsista más allá de la esencia o del espíritu. He aquí un texto de Max Müller donde aparece la típica huella de su maestro Martín Heidegger: “experimenta el ser como la historicidad absoluta, como el todo, lo incondicionado, supraindividual y absoluto mismo que de por sí finitiza históricamente”.<sup>18</sup> ¿Qué pruebas se aducen para hablar de un ser supraindividual que se finitiza históricamente? Ninguna. Max Müller habla del ser como si fuese una persona: “Una nueva forma de la verdad del ser quiere salir a la luz. Frente a ella todo lo que cabe es “estar pronto”.<sup>19</sup> ¿Quién es ese ser —como no sea Dios— que va a salir a la luz, y ante el cual lo que cabe es “estar pronto”? Esta reverencia hacia el ser, de origen heideggereano, parece asumir caracteres religiosos: “El hombre no es el ser ni su señor, sino el ‘guardián’ y el ‘pastor’ del ser que, trascendiéndole infinitamente, se confía no obstante a él haciéndolo partícipe de esa trascendencia en este confiarse y entregarse a él. Él, el hombre, no es el ser ni es más que el ser. No es sujeto que abarca el ser, sino, como su servidor, un ‘ahí’ (*Da*) de él”.<sup>20</sup> El hombre reducido a un “pastor”, a un “guardián”, a un “servidor” de un concepto que se ha hipostasiado. ¡Hasta aquí llegan los extravíos de la metafísica occidental del ser! El hombre es pura *ec-sistencia*. La esencia del hombre es la

<sup>16</sup> MÜLLER, Max, *Crisis de la Metafísica*, pág. 27, Ed. Sur.

<sup>17</sup> MÜLLER, Max, *Ibid.*, pág. 34.

<sup>18</sup> MÜLLER, Max, *Ibid.*, pág. 42.

<sup>19</sup> MÜLLER, Max, *Ibid.*, pág. 46.

<sup>20</sup> MÜLLER, Max, *Ibid.*, pág. 47.



existencia. Dicho de otra manera: la esencia del hombre es no tener esencia. La vacuidad y el formalismo de esta concepción del hombre es inocultable: "Sólo cuando la vacuidad de la carencia de naturaleza y esencia ha constituido la naturaleza y la esencia humanas, la exigencia del ser mismo puede llegar a convertirse en lo auténtico del hombre, puede éste ser lo que corresponde a su destinación: ec-sistencia y cumplimiento de la ec-sistencia y, por tanto, "ser ahí" (Da-Sein).<sup>21</sup> Heidegger y su epígono Müller pretenden esclarecer el hombre a partir del ser, como misionario. "El ser, como el fundamento de todo fundamento, tiene ciertamente necesidad de lo fundado para advertir a su presencia, a su "Da"... Más necesita lo fundado, el hombre, del fundamento para advertir su esencia".<sup>22</sup> ¿Cómo va a ser el ser fundamento de todo fundamento si tiene necesidad de lo fundado para presentarse, para ser ahí? Heidegger y Müller hablan del fundamento de todo fundamento, refiriéndose al ser, cuando debieron hablar de Dios. ¿Porque quién sino Dios puede ser fundamento del fundamento? ¿Cómo puede hablarse sensatamente de "una nueva menesterosidad y contingencia del ser, del todo y su totalidad, del infinito, de lo ontológico, necesario-en-sí, de lo omnicomprendido y transfáctico: El ser mismo ha menester del ente", en términos heideggereanos? En el epílogo a "¿Qué es Metafísica?" Martín Heidegger advierte que "nunca esencia (west) el ser sin el ente".<sup>23</sup> Yo preguntaría si alguien puede probar, en alguna manera, que un supuesto ser —que no es ningún ente concreto— puede estar esenciando. El ser —que no es Dios— excede a todo ente, tiene una historia, es acaecimiento (Ereignis) y "resolución" (Austrag). El "cuidado" (Sorge) del hombre es cuidado por el ser que le excede, que se identifica con la verdad y con el tiempo. Por esta vía no encuentro "superación de la metafísica" sino confusión de la metafísica con la mitología. El ser que está oculto aparece de pronto. ¿Por obra y gracia de quién? Se exige —en "La Carta sobre Humanismo"— experimentar el ser como sagrado a fin de que el Dios se manifieste en lo divino y sagrado. Pero, ¿cómo sacralizar un concepto? La experiencia filosófica va desde lo real como parte de la habencia, hacia el último fundamento de la habencia que no es el ser en general, el "ens commune", sino lo más real de la realidad, la suprema Realidad irrespectiva, el *Actus purus*. El ser como "ens commune" o "ens in communi" no es actualmente real en sí mismo, no es *Actus purus*, ni la "realitas realitatum et omnitudo realitatum". La realidad previa que está en todo y por lo que todo es, no puede ser el concepto de ser, sino Dios. Realidad, idealidad, actualidad, habencia se unifican en Dios. El ser no tiene historia; la que tiene historia

<sup>21</sup> MÜLLER, Max, *Ibid.*, pág. 48.

<sup>22</sup> MÜLLER, Max, *Ibid.*, pág. 48.

<sup>23</sup> HEIDEGGER, Martín, *¿Qué es la Metafísica?* Epílogo, 5a. edición, pág. 41.

es la habencia: historia de su autorrealización. Heidegger se empeña inútilmente en evitar que su concepto de ser sea un simple "ens rationis". Lo compara con el *actus essendi* que hace surgir de sí las esencias como los modos de su recepción en que, al finitarse, se autolimita. Toda esta fantasmagoría —tan germana— nos recuerda la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel, aunque la historia sea diferente. Aquello de que todo emana no es el *actus essendi* sino el *ipsum esse*. ¿Acaso podemos encontrar la unidad en la atmósfera vacía del ser? ¿No será mejor dirigir nuestro intelecto hacia la unidad de todo cuanto hay?

#### 4. La unidad de la habencia no es la atmósfera vacía del ser

"El ser y el uno, pues, se predicán en universal y principalmente de todo", apunta Aristóteles.<sup>24</sup> Para acceder al ser, el Estagirita se orienta por la relación lógica, predicativa. Desde entonces, la metafísica se abocó a tratar del concepto, antes que de la habencia. El griego clásico se hallaba —o creía hallarse— con una mentalidad íntimamente inserta en la estructura del ser más que en la de la habencia. Tras la crisis de los universales y del idealismo, los hombres del siglo XX no queremos quedarnos prendidos en la retícula del concepto ser. Queremos ir a su realidad misma en los entes concretos. Y más allá de esta realidad queremos llegar hasta el seno de todo cuanto hay.

La vieja ciencia del ser ha entrado en crisis por su eidetismo escindido de la esfera de lo real y de los haberes de la habencia. En vez de estudiar la estructura real del ente, de cada tipo de ente y del ser realizado concretamente en los entes, la metafísica tradicional se desvió hacia el concepto de ser. Lo más general en ontología es un mero concepto. Pero este concepto no es el ser máximamente concreto. No es de extrañarnos la desviación del nominalismo, si la escolástica iniciaba toda especulación metafísica con la *ratio entis*, del *ens ut nomen*, del *predicatum essentiale*. Una cosa son los entes reales que son, que tienen ser, y otra muy diferente el concepto de ser. Y sin embargo, los escolásticos no distinguían el ser del ente y hasta carecieron de palabras apropiadas. El "*conceptus entis*" era la denominación única que englobaba al ser y al ente. El vocablo "*esse*" sólo poseía un sentido estrictamente verbal. En el concepto indiferenciado de ser se pretendía abarcar toda una jerarquía óntica. Quedaban sin distinguir los planos de *diferente estatuto lógico-ontológico*.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, (*Met.* I 2, 1053 b 20; cfr. 998 b y 1060 b 4).



¿Es posible incluir en el concepto de ser una diversidad de estructuras entitativas y de posibilidades? ¿Cómo decir qué es lo que puede ser? Estas preguntas no pueden ser contestadas satisfactoriamente por la vieja ciencia del ser y ponen de relieve su insuficiencia.

Los entes se hallan, se realizan y se hacen inteligibles en la habencia y no en el ser. ¿Y qué decir del ser como concepto en relación a Dios? "El concepto de ser no puede, pues, *por sí mismo* notificar, previamente a todo ulterior raciocinio, *nada referente a Dios*; a lo sumo podría admitirse que la *unidad* o poder unificante del concepto *parece postular* una Realidad Fundante y Fontal en virtud de cuya participación todo ente recibe su realidad. Mas este vislumbre no da derecho a atribuir propiedades estrictamente divinas a esta Realidad Fundante *en virtud del concepto mismo* y previamente a toda demostración. Por lo tanto no nos parece que pueda afirmarse que el concepto de ser implique en sí mismo la diferencia entre *Creador y creatura*, así como tampoco entre *sustancia y accidente*, ya que la existencia de esta clase de entes ha de ser previamente probada".<sup>25</sup>

En la estructura misma del concepto de ser no tiene lugar esa "proporcionalidad" entre las diferencias ónticas de las diversas clases de entes reales. El concepto de ser no notifica por sí mismo tales diferencias. El concepto más general, primario, y universalmente inteligible para toda mente humana no puede incluir formalmente elementos que valen como ser sólo para determinados sistemas. Francisco Suárez vio claramente esta dificultad. La filosofía del ser ofrece unas esencias absolutas o unas entidades concretas, moviéndose en el vacío, sin conexión alguna, sin "campo de fuerzas" —si queremos analogar con la física de Einstein que usa esta expresión—. La primitiva filosofía griega andaba —como ahora nosotros— en pos de la unidad, que no es la atmósfera vacía del ser. La habencia es una unidad trabada y dinámicamente interrelacionada de la totalidad de los entes y de las posibilidades en sus mutuos condicionamientos. Habencia condicionante y totalizante. Totalidad estructural. Comunidad participativa. Por la instauración de esta nueva metafísica de la habencia nos encaminamos hacia una expresión unificante y dinámica de la totalidad supraintegrada. Esta totalidad supraintegrada, que no es la indefinición del ser, es presencia unificadora, sintaxis óntico-lógica, contexto de cosas y sucesos, sentido que permea el universo teleológicamente, participación del Ser fundamental, subsistente por sí.

<sup>25</sup> CENCILLO, Luis, *Curso de Filosofía Fundamental*, tomo I, *Tratado de las Realidades*, 2a. Edición, pág. 282, Publicaciones del Seminario de Antropología Psicológica de la Universidad Complutense de Madrid, 1973.

## 5. La metafísica en trance de muerte

Sólo hay algo real: la unidad y totalidad de la habencia. La idea de ser no es la más real. Por algo Protágoras decía que no deberíamos utilizar nunca la palabra ser. De la concepción de ser como sujeto (Parménides), el espíritu humano pasó a la concepción del ser como predicado (Platón), y al ser como verbo (Kant). Esta ambigüedad, esta ambivalencia de la idea de ser ha llevado, a no escasos filósofos, a negarla como tal. Mientras algunos piensan que las cosas no poseen una consistencia suficiente para merecer el nombre de ser (hueco o carencia constitutiva), otros afirman un excedente de esencia, una superabundancia que rebasa infinitamente la idea de ser que nos formamos los entes finitos y mortales. ¿Nos llevaría esto a pensar que la idea de ser —se pregunta Jean Wahl— está fundada en la gramática? Probablemente no hay nada en las cosas que responda a nuestras formas lógico-gramaticales, nada en ellas que responda a la distinción de sujeto, predicado y verbo. Desconfiemos de nuestra tendencia a realizar los términos de nuestra gramática.<sup>26</sup> Es posible que no haya nada en las cosas que responda exactamente a nuestras formas lógico-gramaticales, pero en todo caso esta falta de correspondencia precisa no significa, como lo pretende Bertrand Russell siguiendo a Rudolf Carnap, que nunca atribuímos el ser a las cosas sino a las proposiciones. Una cosa es que el ser como idea nunca sea completamente transparente al conocimiento, y otra cosa muy diferente es que no exista el ser. Hablar del ser como un mero sentimiento —tal como lo hace Jean Wahl— es suponer —aunque no se diga— un algo que causa, que ocasiona, que motiva el sentimiento. "Tendremos que preguntarnos si existe realmente una idea del ser y si, al hablar del ser, no propendemos en vano a traducir a un lenguaje intelectual lo que sólo puede darse al sentimiento" apunta el filósofo hebreo-francés.<sup>27</sup> Wahl —que se pregunta por una idea— no se pregunta por una intuición del ser, por una vivencia preconceptual del ser. La antinomia en el interior de la idea misma de ser, no destruye la realidad del ser de los entes. Ciertamente la idea de ser es antinómica: "El ser debe estar, por una parte, separado de toda otra cosa, y, al mismo tiempo debe incluir todas las demás cosas".<sup>28</sup> Para no caer en esta antinomia hay que abandonar una metafísica construida sobre la idea del ser, que como lo ha visto Hegel es una idea vacía, para instaurar una nueva metafísica basada en la habencia. Limitémonos a observar nuestras propias reacciones ante los grandes proble-

<sup>26</sup> WAHL, Jean, *Tratado de la Metafísica*, pág. 123, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1960.

<sup>27</sup> WAHL, Jean, *Opus cit.*, pág. 128.

<sup>28</sup> WAHL, Jean, *Opus cit.*, pág. 127.



mas de la metafísica, para construir, a partir de ellos, como podamos, los cimientos de una nueva edificación metafísica.

Tenemos la certeza inmediata de que somos, de que no pertenecemos al no-ser. Pero ¿qué es el ser? En lugar de instalarnos en la idea de ser —“ideísmo” vacuo— partamos de nuestro ser-en-la-habencia. El ser está proyectado y actualizado en la entidad que me constituye. Pero el ser no sólo está en mí, sino en las cosas en su actualidad habencial. Su unidad, dentro de la habencia, es respectiva. *No se trata de una suprema cosa que envuelva todo lo real y todo lo ideal. Esta gigantesca y ficticia sustantivación del ser ha puesto a la metafísica en trance de muerte.* Lo que hay en su actualidad habencial nos resiste, no lo podemos cambiar en su ser estructural. Como advertía Malebranche, “no podemos hacer de un círculo o de un triángulo lo que queramos”. *La actualidad habencial* es una fuerza, *dynamis*, una influencia, una acción. Esta *dynamis* percibida a partir del horizonte tempoespacial de la habencia une todos los entes. El tiempo y el espacio dentro del horizonte de la habencia no son solamente elementos de separación entre los entes, formas en que a menudo han sido representados, sino que son, a la par, expresión de la influencia y de la irradiación de las actualidades habenciales unas en otras. Prehensión y distancia, unidad y diversidad se traban, se articulan en la universalidad de la habencia. Hay que volver a la habencia en que estamos, a esa habencia que a los primeros filósofos griegos se les manifestó en forma de naturaleza y de la cual tenían una idea tan profunda. La habencia es crecimiento y devenir, aunque tenga su estructura permanente. En el todo de la habencia y no en la vacuidad del ser hipostasiado es en donde podemos avizorar la lisis de la metafísica.

#### 6. Hacia la lisis de la metafísica

En lugar de instalarnos en las ideas, hay que instalarnos en la realidad, en la habencia. No debemos movernos, primeramente entre ideas, para abordar las cosas, después, indirectamente. “A las cosas mismas”, dijo Husserl aunque él mismo haya traicionado su lema. *A la habencia misma*, diríamos nosotros parafraseando a Husserl, para que el imperativo no resulte tan cósmico. No queremos meros “reflejos” de la habencia, sino la habencia en sí. No manejaremos la “lógica de los principios”, descuidando la “lógica de la habencia”. Pero tampoco nos instalaremos en las cosas, entes ideales, posibilidades, relaciones y horizonte sin “tener idea” de lo que son. *A la habencia no llegamos por vía de predicación sino por vía de instalación.* No queremos hacer una teoría de la habencia como *sujetualidad*, sino como *sustantividad*. La habencia posee su estructura constitucional. En y por la habencia averigua-

mos qué es lo real, lo ideal, lo posible. Método habencial directo, visión intrinsecista de la habencia que nos conduce a una teoría de sus dimensiones. Hay que deletrear en cada cosa su “es”, siempre en contacto con la tierra de lo concreto. El afán de inmediatez, de acercamiento nos lleva no tan sólo a la realidad física, sino a la entidad ideal, a las posibilidades y a las dimensiones todas de la habencia. Porque lo importante es la habencia misma y no un reemplazo conceptual de ella.

Nuestro “habencialismo” intrinsecista postula las siguientes tesis:

1). Estar previamente instalados en la habencia, para podernos formular el problema crítico de la verdad. El hombre es *un ser-en-la-habencia* y un *estar-en-el-mundo*. Somos en la totalidad de todo cuanto hay —incluyendo otro tipo de entes racionales diverso al tipo humano, si lo hay— y *estamos* en el mundo en situación de espíritu en condición carnal. No sólo *estamos* inmersos en un mundo de cosas, de entes ideales y de posibilidades terrenales, sino que somos en medio de galaxias, de viajes extraterrestres, de valores que descubrimos paulatinamente...

2). El hombre es un ser constitucionalmente abierto a todo lo creado (la habencia) y al Creador (el fundamento de la habencia). Vive *co-existiendo* con las cosas, *cuasi-conviviendo* con los animales, *con-viviendo* con los otros hombres y *adorando* a Dios. Tendremos que justificar filosóficamente, en su oportunidad, los conceptos de creación y Creador.

3). Cosas, animales, hombres y Dios entran en el hombre, que es constitutivamente apertura y lo conforman abiertamente aunque en muy diferente escala. No se trata de entes yuxtapuestos al “yo”, sino de realidades e idealidades implicadas en la existencia humana. Nada seríamos sin habencia y sin Dios. “Vivir-sin” es un no vivir; “vivir-con” es la estructura formal del hombre.

4). En su apertura a la habencia el hombre no pone la entidad de la misma, sino su exterioridad para interiorizarla.

5). La *intelección* de lo habencial es, en su raíz, mera *actualización* (Zubiri); y no *posición* (idealismo), ni *ideación* o *conceptualización* (Escolástica y Racionalismo), ni *intención* (Husserl), ni “*desvelación*” (Heidegger). Las cosas, los entes ideales se actualizan o se hacen presentes a la inteligencia *por sí mismos*. Actualización es autopresentación de los entes ante la inteligencia ratificando su propia realidad o su propia idealidad. La realidad propia o la idealidad propia, al presentarse al hombre, se convierten en realidad actualizada o idealidad actualizada. La *verdad habencial* es distinta de la *verdad*



*lógica* (verdad del conocimiento) y de la *verdad ontológica* (conformidad o medida de una cosa con su concepto objetivo). La verdad habencial no es sino la actualización de la cosa o del ente ideal mismo. Hay dos condiciones de un mismo término: el ente concreto en su condición de *entidad propia* y en su condición de *entidad actualizada*. La verdad habencial es una verdad *preconceptual* —“hay un...”, “hay el...”— que nos abre e inmerge de manera primaria y radical en el mundo y en la totalidad de cuanto hay.

6). La “*idea entis in genere*”, el “*ens commune*” o “*ens in communi*” nos ha hecho perder el respeto a la vieja ontología. Zubiri ha puesto de relieve cuatro puntos vulnerables en la antañona ciencia del ser: a) Cuando se habla del “*ser en cuanto ser*” se habla ambiguamente. Parece sugerirse la existencia de una especie de super-ser que envuelve todo lo que hay. “Las cosas reales *son*, pero el ser no tiene sustantividad.”<sup>29</sup> b) La idea generalísima del ser es una impostación *logicista* del problema ontológico. La realidad se nos da a la *inteligencia sentiente* en “impresiones de realidad”, antes que en conceptos abstractos. La *inteligencia concipiente* se funda en la *inteligencia sentiente*. La realidad (o en términos nuestros la habencia, que es más amplia que la realidad) es muchísimo más rica que su reflejo conceptual. El ontólogo escolástico se sube desde el primer momento a la idea generalísima del ser y baja del *ser pensado* al *ser real*. Frente a esta dialéctica conceptual y descendente, Zubiri postula una nueva dialéctica física y ascendente: se parte del “*es*” físico de las cosas intramundanas, se asciende al “*es*” de la vida y de la existencia humana, para terminar en el “*es*” de Dios. Así manifiestan, en amplitud creciente, los sentidos del “*es*”, las “*rationes entis*”. No hay un “*es*” puro. Consiguientemente no hay un concepto hecho del ser. El progresivo descubrimiento de nuevos objetos o regiones de la habencia, obligan a rehacer “*ab initio*” el sentido mismo del “*es*” en una unidad superior.

Lo humano conserva el “*es*” de lo cósmico, eliminando la peculiar coseidad en cuanto tal. El individuo no es una construcción a partir de la especie. El verdadero problema, como lo apunta Zubiri, “no está en cómo se individualiza una quiddidad, sino justamente al revés, en si existe en qué condiciones existe, una expansión quidditativa, una quiddidad para una determinada esencia individual constitutiva.”<sup>30</sup> c) Mientras la Escolástica parece adscribir la realidad al ser, Zubiri adscribe el ser a la realidad. La realidad es lo que las cosas son “*de suyo*”, en sí y por sí. “La actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el *ser*.”<sup>31</sup> “La realidad no es el ‘ser’ por excelencia,

<sup>29</sup> ZUBIRI, Xavier, *Sobre la Esencia*, pág. 437.

<sup>30</sup> ZUBIRI, Xavier, *Opus cit.*, pág. 234.

<sup>31</sup> ZUBIRI, Xavier, *Opus cit.*, pág. 433.

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>32</sup> La respectividad de las cosas reales en cuanto reales es el mundo. El primer inteligible no es el ser sino la realidad. El ser y el no-ser tienen un carácter puramente respectivo. d) Si la ontología tiene un carácter pre-teológico, no es posible, dentro de una metafísica intramundana, forjar una teoría del ser creado en tanto que creado, sin ascender antes a la causa primera del mundo y sin radicalizar metafísicamente el tratado “*de causis*”. De otra suerte caemos en teologismo ontológico.

7). Para la *lisis* de la metafísica es preciso superar el carácter cósmico del realismo zubiriano, conservando todos sus sólidos y penetrantes aciertos. En primer término propongo la sustitución del término realidad por el término habencia. Porque la habencia entendida como la *totalidad de cuanto hay* abarca mucho más que la realidad. Hay entes que no son reales sino ideales o fantásticos. Hay también posibilidades que no son pero que pueden ser. El primer inteligible es la habencia y no la realidad, aunque la habencia se manifieste, las más de las veces, en entes reales. El conocimiento universal sería imposible “si la especie no existe”, como asegura Zubiri. Es claro que la especie no existe con existencia física, pero esto no quiere decir que se reduzca a nada. Tampoco puedo estar de acuerdo en que la “*esencia es siempre individual*” y que la “*singularidad pertenece formalmente a la esencia constitutiva de un ente*.”<sup>33</sup> Por este camino se problematiza en exceso la construcción de una metafísica. La esencia ya no sería esencia —por lo menos en términos de metafísica clásica— y la existencia quedaría incluida formalmente en la esencia y reducida a ella. Es sano el realismo concretivo de Zubiri —tan hispánico en su espíritu— mientras la desconfianza hacia lo eidético no llegue a la descalificación o a la supresión de entidades ideales. El *realismo moderado* de Santo Tomás resulta aún, en su espíritu, altamente aleccionador. Nos invita a evitar dos extremos: el realismo exagerado, que afirma la existencia de los universales *ante rem*, y el nominalismo, que convierte los universales en meros *flatus vocis*. El aquinatense considera que los géneros y las especies existen *formaliter in mente fundamentaliter in re*.

Examinada la crisis inocultable y la posible lisis de la metafísica, toca ahora estudiar el problema metodológico.

<sup>32</sup> ZUBIRI, Xavier, *Opus cit.*, pág. 410.

<sup>33</sup> ZUBIRI, Xavier, *Opus cit.*, págs. 246-248.