

TRATADO DE METAFISICA

—Teoría de la “Habencia”—

Dr. Agustín Basave Fernández del Valle
*Rector de la Universidad Regiomontana y
Co-Director de “The International Academy of
Philosophy”. Catedrático de Metafísica y
Profesor emérito de la Universidad Autónoma
de Nuevo León*



EDITORIAL LIMUSA

MEXICO

Auspiciada culturalmente por la
UNIVERSIDAD REGIOMONTANA

Todos los derechos reservados:

© 1982, EDITORIAL LIMUSA, S. A.
Balderas 95, Primer piso, México 1, D. F.

Miembro de la Cámara Nacional de la
Industria Editorial. Registro Núm. 121

Primera edición: 1982
Impreso en México
(3726)

ISBN 968 – 18 – 1483 – 5

A MIS HIJOS

CONTENIDO

Prólogo	13
Capítulo 1: HACIA UNA NUEVA METAFISICA	25
1.1. Habencia, Ser y Ente	25
1.2. La gran cuestión metafísica	27
1.3. La metafísica como teoría de la habencia.	29
1.4. Estructura y vertiente de la habencia	31
1.5. Horizonte de la habencia.	33
1.6. Inventario y principios de la habencia	36
Capítulo 2: HABER, SER Y ESTAR	39
2.1. Haber	39
2.2. Ser	40
2.3. Estar	42
Capítulo 3: CRISIS Y LISIS DE LA METAFISICA	45
3.1. No hay ciencia del ser en cuanto ser sustantivado.	45
3.2. ¿Olvido del ser u olvido de Dios?	47
3.3. ¿"Actus essendi" o "Ipsum esse"?	49
3.4. La unidad de la habencia no es la atmósfera vacía del ser	51
3.5. La metafísica en trance de muerte	53
3.6. Hacia la lisis de la metafísica	54
Capítulo 4: METODOLOGIA METAFISICA	59
4.1. El problema metódico de la metafísica	59
4.2. El método de la teoría de la habencia	61
4.3. Lo "a posteriori" y lo "a priori" en la habencia.	63
Capítulo 5: CRITICA A LA VISION KANTIANA DE LA METAFISICA	67
5.1. Concepción kantiana de la metafísica	67
5.2. Fenómenos y nóúmenos	69
5.3. Objeciones a la filosofía de Kant.	72
5.4. Análisis crítico de los pretendidos paralogismos de la metafísica especial.	74

8 Contenido

Capítulo 6: ANALISIS CRITICO DEL POSITIVISMO LOGICO Y SU RECHAZO DE LA METAFISICA	79
6.1. La frustrada eliminación de la metafísica	79
6.2. La ceguera de los neopositivistas para la metafísica . .	82
6.3. Diecisiete objeciones al positivismo lógico	84
6.4. Falacias de los analistas lógicos.	87
Capítulo 7: LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA HABENCIA	93
7.1. La presencia como primer principio de la habencia. . .	93
7.2. El contexto como primer principio de la habencia . . .	95
7.3. El sentido como primer principio de la habencia	97
7.4. La sintaxis como primer principio de la habencia. . . .	99
7.5. La participación como primer principio de la habencia	102
Capítulo 8: LA ANALITICA ONTOLOGICA	111
8.1. La gran cuestión ontológica.	111
8.2. Ser en concreto, ser en abstracto, ser subsistente	113
8.3. Ser y pseudo ser	115
8.4. La habencia como ser.	119
8.5. Entes y ser	121
8.6. Existencia y esencia.	123
8.7. Las propiedades trascendentales del ser de los entes . . .	126
8.8. Los predicamentos metafísicos.	128
8.9. Substancia primaria y substancias secundarias.	130
8.10. Substancia y subsistencia	132
8.11. Realidad y nada	134
8.12. Analogía de los entes	135
Capítulo 9: ONTOLOGIA MODAL	139
9.1. Ciencia de los objetos de diversas clases	139
9.2. Estructura de la realidad.	141
9.3. Los estratos de la realidad.	143
9.4. Caracteres de los objetos ideales.	145
9.5. Clases de los objetos ideales.	147
9.6. Los objetos matemáticos.	148
9.7. Relaciones entre los entes reales y los entes ideales.	151
9.8. Ontica de los valores	153
9.9. El modo de ser del valor.	154
Capítulo 10: ESTRUCTURA Y FINALIDAD DE LA NATURALEZA	159
10.1. ¿Qué es la naturaleza?	159
10.2. Mapa de la naturaleza.	160

10.3.	Divergencia y convergencia de las Ciencias Naturales	163
10.4	Orden y finalidad en la naturaleza.	166
Capítulo 11: ONTICA DEL MUNDO		175
11.1.	Ser-en-la-habencia y estar-en-el-mundo.	175
11.2.	Contextura del mundo	177
11.3.	El mundo y la trascendencia	179
11.4.	Dios y mundo.	181
Capítulo 12: DINAMICA DE LA HABENCIA		185
12.1.	El orden dinámico de la habencia	185
12.2.	El acto y la potencia	187
12.3.	El acto y la potencia como principios organizadores de la habencia.	188
12.4.	Fundamentos de la causación.	189
12.5.	Teoría de las causas	191
Capítulo 13: TIEMPO Y ESPACIO EN LA HABENCIA		195
13.1	Habencia y tiempo.	195
13.2	Tiempo e instantes.	197
13.3	Tiempo y movimiento	199
13.4.	Tiempo-oportunidad y tiempo-frustración	201
13.5.	Tiempo y eternidad	203
13.6.	Avance óntico-temporal de la habencia	205
13.7.	La renovación existencial de la habencia	206
13.8.	Espacio y tiempo.	208
13.9.	Espacio y tiempo en el relativismo de Einstein.	210
13.10.	El espacio como propiedad de las cosas reales	212
13.11.	La espaciosidad de lo real	214
Capítulo 14: APARATO CATEGORIAL EN LA HERMENEUTICA DE LA HABENCIA		217
14.1.	El principio de la unidad habencial-habencia patente y habencia latente.	217
14.2.	Exploración de la grandes regiones y sectores de la habencia.	219
14.3.	Interpretación de la totalidad de cuanto hay.	221
14.4.	Complejidad de la urdimbre omnienglobante	223
14.5.	La mutabilidad de la habencia	224
14.6.	Epifanía de la habencia y ley de la reintegración habencial.	226

Capítulo 15: COSMOVISION Y RAZON HABENCIAL	229
15.1. Habencia y cosmovisión	229
15.2. Génesis y fundamento de la Cosmovisión	232
15.3. La razón habencial.	233
Capítulo 16: SENTIDO O SIN-SENTIDO DE LA HABENCIA	237
16.1. ¿Sentido o sin-sentido del mundo?	237
16.2. ¿Sentido o sin-sentido de la vida humana?	239
16.3. El sentido de la habencia.	241
16.4. ¿Destino humano o absurdidad existencial?	242
16.5. ¿Cosmovisión desesperada o superación de la contingencia?	245
16.6. Los errores y las contradicciones de Sartre	247
Capítulo 17: SIGNIFICACION Y SENTIDO DE LA POSIBILIDAD	251
17.1. La posibilidad.	251
17.2. Las posibilidades en el horizonte de la habencia.	253
17.3. La posibilidad y la potencialidad	255
17.4. Lo posible y lo contingente.	257
17.5. Posibilidad, inseguridad y moralidad	259
Capítulo 18: ANTROPOFOSIA METAFISICA	263
18.1. Antes de la verdad sobre el hombre existe el verdadero hombre	263
18.2. Singularidad metafísica del hombre.	266
18.3. Onto-determinación del hombre dentro del marco de su estructura permanente	269
18.4. Fenomenología del cuerpo y definición de la inteligencia.	270
18.5. La habencia y el espíritu.	272
18.6. La habencia y la conciencia.	274
18.7. El mundo de espíritus encarnados.	276
18.8. Categorías de lo personal	277
18.9. La dimensión sexuada y la función sexual de la persona humana	280
18.10. Libertad en marcha y en situación	282
18.11. Libertad existencial y destino	285
18.12. Libertad en el tiempo y tiempo libre.	286
18.13. Significación y sentido del estado itinerante	288
18.14. Quietud cósmica e inquietud humana	290
18.15. Ser para sí y ser para otro	292
18.16. La autoconstrucción ética frente a la muerte.	294
18.17. La posibilidad teotrópica como máxima posibilidad del hombre.	295
18.18. Ser-para-la-salvación.	297

18.19.	Afán de salvación en el tiempo-oportunidad	299
18.20.	La vida humana "sub rationes salvationis"	301
18.21.	La posibilidad de salvarse	302
18.22.	Valoración metafísica del ser del hombre	304
18.23.	Sed insaciable de existir y contingencia	306
18.24.	Autoafirmación del ser humano	307
18.25.	El ser infinito y los seres finitos	309
18.26.	La libertad de Dios y la libertad del hombre	311
Capítulo 19: ONTICA TANATOLOGICA		315
19.1.	La muerte del ser humano como problema antroposófico	315
19.2.	Fronteras de la vida humana y esperanza de la vida ultraterrena	317
19.3.	Derrota intramundana y perspectiva ultraterrena.	319
19.4.	Esperanza a pesar de la muerte.	321
19.5.	Anhelos de eternidad feliz	324
19.6.	El hombre no es un ser-para-la-muerte sino un ser-para-la-plenitud	325
19.7.	Fundamento filosófico de la inmortalidad personal	327
Capítulo 20: HACIA UNA METAFISICA DEL AMOR		331
20.1.	El amor no acaba nunca	331
20.2.	El amor es gratuito	332
20.3.	Dios es amor y nos crea por amor	333
20.4.	Fecundidad del amor de Dios.	335
20.5.	Metafísica de la amistad	337
20.6.	Revalorización de la amistad	340
20.7.	La amistad en época de crisis.	341
Capítulo 21: FUNDAMENTO Y ESENCIA DE LA SOCIALIDAD		345
21.1.	Esencia y fundamentos de la sociedad	345
21.2.	La fundamental y omnicompreensiva socialidad humana.	347
21.3.	Persona y comunidad.	349
21.4.	Ontica social.	351
21.5.	Organización social teleológica.	352
21.6.	Bien común y bien personal.	354
Capítulo 22: METAFISICA DE LA HISTORIA		359
22.1.	Temporalidad histórica e historicidad humana.	359
22.2.	Constitución interna de la historia	361
22.3.	Hacia una metafísica integral de la existencia histórica	363
22.4.	Ontica y axiología de la historia	365
22.5.	Más allá del proceso histórico y del mito del progreso	367
22.6.	El sentido axiológico en la historia	368

12 Contenido

22.7. La cooperación humano-divina en la historia. 370
22.8. Posibilidades y límites de nuestra visión de la historia 372

Capítulo 23: TEOLOGIA METAFISICA 375

23.1. El Ser Absoluto y los entes 375
23.2. "Lo que hay" y "Lo que hace que haya" 377
23.3. La profundidad de la vida se abre a lo absoluto 379
23.4. Yo solo sé que no soy lo Absoluto 381
23.5. El sentido de las demostraciones de la existencia de Dios 382
23.6. De lo contingente a lo necesario 384
23.7. De lo fugaz a lo eterno 385
23.8. De lo finito a lo infinito 387
23.9. Una nueva vía de acercamiento a Dios 389
23.10. Horizonte de la habencia y realidad absoluta. 391
23.11. Aspectos del Ser Supremo. 392
23.12. Atributos de Dios 394
23.13. Perfecta simplicidad y perfecta dinamicidad 397
23.14. La sinrazón del ateísmo 398
23.15. Raíces del ateísmo y búsqueda de Dios 400
23.16. La habencia como un "hacia Dios" 402
23.17. Primacía de la vida personal sobre el ser objetivo, inerte, substantivado 404

Capítulo 24: HABENCIA Y CREACION 409

24.1. Creación de la habencia 409
24.2. Creación, producción y emanación 411

Capítulo 25: LA HABENCIA Y LA VIDA HUMANA 415

25.1. Habencia y vida humana 415
25.2. De la vida humana a la habencia 417
25.3. De la habencia a la vida humana 418
25.4. El yo y la habencia 420
25.5. Vivir es encontrarse en la habencia 422

Capítulo 26: SIGNIFICACION Y SENTIDO FINAL DE LA METAFISICA. TEORIA GENERAL DE LOS OBJETOS Y TEORIA DE LA HABENCIA 425

26.1. Posibilidad y alcance de la metafísica 425
26.2. Ambito y fundamento de la metafísica 427
26.3. Ontología y metafísica 428
26.4. La metafísica como ciencia rigurosa 430
26.5. La metafísica como de-velación de la habencia 432
26.6. Analítica de nuestra experiencia de la habencia. 434
26.7. Metafísica como propedéutica de salvación. 435
26.8. Elogio de la metafísica 438

PROLOGO

¿No será 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?

Esta vibrante interrogación señala el trascendente objetivo de la investigación llevada a cabo por el autor. Ella es el mejor pórtico introductorio y el mejor prólogo de la obra. Bastaría, por sí sola, al efecto. Nuestro cometido quedaría más que suficientemente cumplido con haberla señalado.

Vemos de inmediato que se trata de una empresa tan original como audaz: sustituir o sobrepasar las metafísicas hasta ahora propuestas, incluso la tradicional del ser, por una nueva metafísica.

La historia de la filosofía está jalonada por los esfuerzos, siempre renovados, de llegar hasta la fundamentación originaria de las últimas estructuras, hasta los últimos fundamentos de la realidad y del hombre.

En esta prolongada búsqueda de "lo último", que parece huir cada vez más allá de todo nuevo intento por atraparlo, el Profesor Dr. Agustín Basave Fernández del Valle ha tratado de dar un paso adelante, un verdadero salto metafísico, para llegar a la etapa final, que nos pone frente a frente de la base misma de toda metafísica. Sólo el esfuerzo realizado es un acto de supremo valor intelectual y de amor abnegado a la verdad. Sólo Dios sabe la trascendencia que llegará a tener esta obra, densa, sincera, llevada a cabo con amplia información de la historia de la filosofía y de la ciencia.

No hace falta que presentemos al autor, uno de los filósofos de mayor prestigio y actualmente Rector de la Universidad Regiomontana (Nuevo León, México). Inquieto pensador, desde hace varios lustros ha ido realizando investigaciones, sobre todo en el campo de la antropología filosófica. Sus numerosas obras hablan por sí mismas de la riqueza de su pensamiento.

Citemos algunas a título de muestra: *Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset (Un bosquejo valorativo)*, 1950; *Teoría del Estado (Fundamentos de Filosofía Política)*, 1955; *Filosofía del Hombre (Fundamentos de Antroposofía Metafísica)*, 1957; *Existencialistas y Existencialismo*, 1958; *Filosofía del Quijote*.

1959; *Teoría de la Democracia (Fundamentos de Filosofía Democrática)*, 1959; *Ideario Filosófico*, 1961; *El Romanticismo Alemán*, 1964; *Metafísica de la Muerte*, 1965; *Ser y Quehacer de la Universidad (Estructura y Misión de la Universidad Vocacional)*, 1971; *Pensamiento y Trayectoria de Pascal*, 1973; *Tres Filósofos Alemanes de Nuestro Tiempo (Max Scheler, Martin Heidegger, Peter Wust)*, 1977; *La Cosmovisión de Franz Kafka*, 1977, etc.

Aunque Basave tiene amplia información de todas las escuelas, su enfoque ha sido siempre personal. El sigue su propia búsqueda sin que podamos decir que se ha encerrado en el marco de alguna escuela determinada; la metafísica griega, la patrística con su máximo representante San Agustín, la escolástica medieval y del Renacimiento (Santo Tomás, Scoto, Buenaventura, Suárez y Vitoria. . .) La filosofía moderna de Descartes a Husserl y las corrientes contemporáneas como la axiología, el existencialismo, la filosofía analítica y científica, la neoescolástica. Incluso ha incursionado en las categorías de la filosofía oriental.

Era natural, que ya en la cumbre de su propia ascensión, vislumbrara nuevos horizontes para la metafísica y haya tenido el aliento, nada fácil, de concretar su propia visión personal.

Mi cometido es "prologar", "decir algo previo" a la lectura de la obra. La lectura directa es insustituible, si se quiere tener una imagen cabal de la riqueza y profundidad de su contenido. Además anticipo a los electores, como mi mejor "prólogo" (y después de mi propia experiencia), que van a sentir un verdadero placer en la lectura de la obra por su originalidad, por su contenido y por su estilo.

Si he de hacer reflexiones, éstas deben limitarse a algunos puntos fundamentales o críticos del pensamiento del autor, que a mi parecer son: 1. La intuición central: la habencia. 2. La habencia y el ser. 3. La habencia y Dios. 4. La habencia y mi filosofía personal: la in-sistencia. 5. La metafísica de la habencia como propedéutica de salvación.

1. La intuición central: la habencia

El autor ha tenido que recurrir a un neologismo, pues los términos filosóficos comunes no podían expresar debidamente su pensamiento. El término lo escuché por vez primera de labios del mismo Profesor Basave: "Estoy trabajando en una metafísica de la habencia. En ella descubro una base nueva, y creo que la última de la metafísica". Vislumbré, por la referencia al verbo "haber", el sentido de la nueva metafísica. Luego, en la ponencia presentada en octubre de 1979 al Primer Congreso Mundial de Filosofía Católica (Embalse, Córdoba, Argentina), comprendí el pleno sentido, significación y trascendencia que para el autor tiene la estructura de la "habencia" en el conjunto de la metafísica.

También se hizo patente que la "habencia" se inserta en el horizonte de una "metafísica cristiana".

Pero, la presente obra deja comprender en profundidad la teoría de la habencia, como base de una nueva metafísica y como proyección iluminadora de los temas de ésta.

Dada la novedad del término y la trascendencia de su sentido, el autor tiene buen cuidado de expresar y reiterar en mil formas diversas su pensamiento sobre la "habencia". Se da plena cuenta de que está llamando la atención sobre una estructura nueva y fundamental para los diversos niveles estudiados por la metafísica. Frente a todos los señalados hasta ahora, incluyendo el del "ser en cuanto ser", Basave establece un fundamento más allá, la "habencia". Ésta viene a ser la base última que abarca todo lo que "hay" y por eso lo que es del ente y del conjunto de todo lo posible; el "hay" es lo último que podemos decir. La habencia es por ello la base última de la metafísica, porque es la base acogedora y fundamental de todo. "La habencia es el gran tema de la metafísica; y la metafísica es el núcleo de la filosofía".

Es imprescindible adelantar las definiciones y precisiones literales del autor. Para ello creemos necesario transcribir una larga cita: 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 del 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 en el campo de la habencia. . ."

Una definición más amplia nos la da en el último capítulo que sintetiza todo un pensamiento: "La metafísica —tal como yo la concibo— tiene por objeto general el conocer la habencia en cuanto habencia (totalidad de cuanto hay en el ámbito finito, con sus primeros principios, conocida como totalidad); y por objeto especialísimo, la Suprema Realidad Absoluta que sirve y es punto de convergencia y coincidencia retrospectiva y prospectiva de la habencia. . ."

"La metafísica es una auténtica ejercitación filosófica —la más excelsa de todas— que ataca un problema esencial, el de la habencia y sus primeros principios, su significación, extensión, comprensión y sentido."

Debemos agregar un texto más, en el cual aparece con nuevos matices el significado pleno de la "habencia" y su valor como nueva metafísica: "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 uni-

ficante 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”.

Hemos creído necesario adelantar estas citas, porque con su lectura podrán los lectores comprender, directamente, el pensamiento complejo del autor, que sólo con sus propias palabras puede ser expresado con su sentido exacto.

Podemos decir que cada página de la obra nos revela alguno de los aspectos trascendentales de esta intuición central.

La metafísica es, nos dice, la “ciencia de la habencia en cuanto habencia”.

La habencia es “el punto de partida de la metafísica”.

Más adelante la presenta como “la sustancia finita primordial” y la “sustancia primaria”: “La habencia no es una presencia particular, ni múltiples presencias particulares agrupadas, ni el conjunto de todos los entes, sino la totalidad envolvente de una trama unitaria y orgánica de objetos, normaciones y posibilidades.

Basave realiza un aporte original con sus análisis de la habencia, de sus “primeros principios metafísicos”, de su ontología. . .

Por lógica, la habencia es el *primum cognitum* de la mente humana y el *primum noeticum*. El método de la totalidad se halla en la habencia, y por eso es ésta la base de una verdadera “cosmovisión” culminante de la experiencia humana. De esta manera, la habencia muestra el error metafísico de todas las filosofías irracionales, entre las que figuran los existencialismos de la angustia.

No hemos hecho sino apuntar algunos aspectos de este “fundamento” de la totalidad, “la habencia”, que el autor considera con razón “el punto de partida de la metafísica”.

2. Habencia y Ser

Pero el problema crucial de la metafísica de la habencia es el de su confrontación con la metafísica del ser. Basave tiene perfecta conciencia de ello, ya que su hallazgo de la “habencia” se presenta como una etapa metafísica más allá del ser. A nuestro parecer éste es el cometido más importante de la nueva metafísica. Una síntesis de la comparación entre habencia y ser se ofrece en el capítulo 2, pero el tema aflora en todos los enfoques metafísicos de la obra.

Prescindiendo de las metafísicas negativas de la realidad del ser y los entes, el interlocutor que tiene ante sí Basave es la metafísica del ser en cuanto ser, o del ente en cuanto ente, avalada por toda la respetable tradición occidental, desde Platón y Aristóteles hasta hoy. En el clásico esquema: los entes y el ser en cuanto ser y “el ser puro” (*ipsum esse*), Basave intercala o antepone una nueva capa metafísica. Tal es la “habencia”. Esta es la verdadera clave de bóveda de la metafísica que cohesiona al ser y a los entes y a la totalidad de lo real e ideal por una parte, y, por otra, los muestra y se muestra a sí misma como dependiente de un ulterior fundamento, el *ipsum esse*, Dios.

Basave tiene a la vista la pregunta espontánea acerca de si lo que él llama la "habencia" no es en realidad el ser en cuanto ser, que abarca todo lo real y lo posible (ser en acto y ser en potencia) con todos sus principios metafísicos y sus relaciones trascendentales.

Creo que podemos sintetizar su respuesta en estos términos:

- a) El ser en cuanto ser es una abstracción conceptual, y por lo mismo, no puede ser el fundamento de los entes; ninguna abstracción conceptual puede ser fundamento de alguna realidad; al revés, los entes son reales y son la única concreción que hace posible al ser en cuanto ser y entrar en el ambiente de lo real. En consecuencia, el "ser en cuanto ser" no podría ser el último fundamento y punto de partida de la metafísica.
- b) Podría decirse que el ser en cuanto ser, como pura abstracción (el ser en cuanto ser abstracto), no puede ser fundamento real, pero sí el ser que está en los entes (que nosotros hemos llamado "el ser en cuanto ser concreto") es real en cada ente y en la totalidad de los mismos. Este ser, en consecuencia, podría ser el último estrato de la realidad y el punto de partida de la metafísica. "La habencia es un 'universal concreto', que implica un Ser fundamental que la fundamente".
- c) La posición de Basave sobrepasa también la del "ser en cuanto ser concreto", y, por consiguiente, la totalidad de los entes reales, porque con ella no se agota el horizonte de "todo lo que hay" en cualquier manera. Basave señala, una base metafísica ulterior: "lo que hay", "la habencia", más allá de los entes reales y los ideales, posibles e imaginarios. no se trata de un "magma" en que todos se hallan sumergidos, sino de una realidad que es principio de orden, sentido y relación de todo lo que hay.

El ilustre pensador nos aclara su intuición con múltiples análisis. De éstos vamos a extraer algunas referencias, comenzando por la que presenta en el primer capítulo, donde con precisión aparece la prioridad de la habencia sobre el ser: "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 hombres', 'hay esencia', 'hay existencia'...".

"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. "Se da el ser en los entes, pero el ser no es el horizonte en que aparecen los entes sino la "habencia".

“El ser se inscribe dentro del horizonte de la habencia, sin identificarse con ella”.

Por eso la habencia es, paradójicamente, anterior a la realidad, abarca “todo cuanto hay”: “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”.

“La atmósfera vacía del ser no puede considerarse como el concepto límite de la metafísica”. El mismo Angel de las escuelas, “Santo Tomás de Aquino, nunca llegó a distinguir entre la totalidad de cuanto hay —lo que nosotros denominamos la habencia— y el ser”.

Entre las muchas referencias comparativas de la habencia y el ser que nos ofrece Basave, no podemos renunciar a transcribir una, aunque un tanto extensa, porque creemos que sintetiza claramente su pensamiento: “El ser de los entes está en la habencia. Por eso digo “hay” ser de los entes. Pero no puedo decir hay ser sin entes. El ser es una actualización de la habencia. La habencia palpita en el ser de todos los entes. La habencia esencialmente variada y dinámica es el horizonte donde visualizo eidéticamente, donde aprehendo intelectualmente el ser de los entes. El ser de los entes se intuye en la habencia. Esa intuición puede darse en la duración, en la esperanza, en la angustia, en la fidelidad. . . Santo Tomás trata de demostrar, en el primer artículo del tratado *De veritate*, que todas nuestras acciones, que todos nuestros conceptos se resuelven en el ser. Olvidó Santo Tomás la posibilidad —que no es, pero que puede ser— y no llegó al concepto de habencia que es el primero de todos nuestros conceptos y todos los demás son determinaciones suyas. Los seres de los entes se determinan por las diferencias que *hay* en el seno de la *habencia* y no fuera de ella. Por consiguiente, a la habencia subimos inevitablemente. Es a *todo cuanto hay* a quien la inteligencia metafísica debe, por consiguiente, descubrir y conocer según su misterio y no a un ser abstracto y vacío”.

“La visualización extensiva y la visualización intensiva se da en la habencia y no en el seudo ser separado de la habencia y de los entes. En la historia de la metafísica ha habido un proceso de degeneración que arriba al seudo ser. Se olvida la comprensión en aras de la extensión, se hace caso omiso de los entes concretos que son análogamente, se cortan todos los puentes entre el pensamiento y las cosas de la habencia, se manipulan esencias fantasmagóricas sin enraizarlas en existencias. Lo que resta, tras este desastroso proceso, es el seudo ser”.

Basave reitera: “habencia es más que ser”. “Habencia es el concepto límite de la metafísica”.

Como es lógico, en su aplicación a los otros temas de la metafísica, el principio de la prioridad de la habencia sobre el ser ilumina las respuestas de Basave. Así, en el capítulo 13, “Tiempo y Espacio en la Habencia” dice refiriéndose al instante, que “es una forma construida y concentrada de la habencia y no del ser”. El autor ha expresado su pensamiento con toda precisión.

3. Habencia y Dios

Otro punto crítico de la metafísica de la habencia consiste en la necesidad de dilucidar su naturaleza misma en relación con el Absoluto. La habencia, que podría aparecer con cierto viso de fundamento último, por ser la base de todo lo que hay, necesita ella misma un fundamento porque ella está “integrada por finitudes” y, en consecuencia, “no existe por sí”: “ningún ente finito existe por sí, ni siquiera la habencia integrada por finitudes”.

Así pues, según con toda claridad precisa Basave, “la habencia es finita, pero en ella se hace patente la presencia del *Ser puro*”. “En la habencia hay una presencia del Ser fundamental y fundamentante, infinito y personal, que se nos hace patente y presente en el alma. En el flujo óntico advertimos también un apoyo, una raíz que sostiene y explica ese flujo óntico de los seres”.

La finitud de la habencia da oportunidad al autor para hacer mayores desarrollos de la doctrina metafísica de la participación.

“Hemos partido de nuestra existencia contingente en el mundo, en la realidad, en la habencia. Nuestra entidad finita y contingente participa del *ipsum esse subsistens*. No conocemos perfectamente lo Absoluto, pero conocemos la realidad como revelación de lo Absoluto. Y dentro de esta realidad, cada uno de nosotros es un *ens per participationem*”.

“El Absoluto —Dios— es el único ser por esencia. Toda otra realidad es realidad por participación”.

Por contraposición con la “sustancia primera” aristotélica, “primer sujeto sustancial del ente”, Basave señala la prioridad de la habencia sobre todos los entes sustanciales diciendo que “la habencia”, como totalidad de lo que hay, es la sustancia finita primordial” retornando así, por una parte, al carácter fundamental de la habencia como totalidad de lo que hay, y señalando, por la otra, su dependencia de un Fundamento Último ya que se trata de una sustancia primordial pero finita.

La habencia aparece así como el primer intermediario dependiente de Dios, en el cual todo lo demás se hace actual y posible, ideal o real, etc. Dios es siempre la cúpula, el fundamento primero en toda jerarquía metafísica. Así aparece cuando establece la sucesión “naturaleza, hombre, habencia y Dios”. En otro texto nos dice: “realidad, idealidad, actualidad, habencia se unifican en Dios”.

En su aplicación de la teoría de la participación a la habencia, Basave termina con las siguientes palabras: A fin de señalar que la habencia, por una parte, es participación de la realidad irrespectiva, es decir, de Dios, y por otra parte, en ella se nos manifiesta la presencia del Absoluto, nos dice que: “la habencia universal es símbolo ontológico de la realidad irrespectiva”.

Al final de su obra, vuelve Basave reiteradamente sobre el tema de la habencia y Dios, que es central en su pensamiento, para evitar ambigüedades y confusiones metafísicas en su intuición de la habencia:

“El Ser Supremo es supremamente acto, luego El es el origen de todo cuanto hay, la habencia”.

Y para evitar más todavía cualquier duda al respecto, ha dicho: "La habencia es finita, Dios es infinito. Luego Dios no es parte de la habencia". Con lo cual quedan delimitadas las relaciones entre "habencia", "creación" y "Dios".

Y llegando a la razón última que fundamenta el acto por el cual Dios crea la habencia, no puede menos de llegar hasta la fuente suprema, el amor: "Dios ha creado la habencia por amor (p. 619), teoría que con su habitual profundidad y emotividad desarrolla Basave en el capítulo 20, "Hacia una metafísica del amor".

4. Habencia e In-sistencia

Los lectores, que conocen mi pensamiento filosófico expresado en la que he llamado filosofía in-sistencial, no me perdonarían si hiciese caso omiso de ésta y dejase de examinar la coincidencia o discrepancia de habencia e in-sistencia.

Muy brevemente nos referiremos a ello:

1. La habencia es captada por una intuición global de lo que hay y especialmente del universo, del hombre y de Dios.

La in-sistencia atiende ante todo al método de interioridad, para tener plena conciencia de todo lo que alcanza y se halla contenido en la experiencia humana. En esta experiencia se descubre la esencia última del ser-en-sí, in-sistencia, y de su ubicación y conexión con la totalidad de lo que hay: el mundo, el hombre, la historia, Dios y las posibilidades múltiples de esa totalidad. "Soy —dice Basave— intimidad abierta al mundo y a la habencia" (p. 135). Y reafirma el hecho de que el hombre "en su interioridad" se abre a la habencia y asume su destino: "En el tribunal de la interioridad objetiva abierta a lo real y a lo habencial, se juzga y se responde a las preguntas metafísicas, se revisan las respuestas primeras y se asume libremente una posición metafísica (hay entes que son y posibilidades que pueden ser dentro de la totalidad de cuanto hay)" (p. 657).

2. La habencia no se abre al ser en cuanto ser "abstracto" sino al "concreto", es decir, al principio *real* que está en todos y cada uno de los entes.

La experiencia in-sistencial tiene como objeto primero la esencia del yo, para descubrir a la vez la presencia y realidad del mismo y de su circunstancia. Esta circunstancia es el ser en cuanto ser concreto, con la totalidad de los entes y con la totalidad y unidad de todo lo que hay. La experiencia in-sistencial, lo es del "ser en cuanto ser concreto", y en este ser en cuanto ser concreto descubre la unidad cósmica de la relación de todos los entes entre sí y con el Absoluto. En la experiencia in-sistencial se hace patente la presencia del Absoluto en el yo y en su circunstancia, y se alcanza por ello la intuición de la "unidad cósmica" total, de la presencia e interacción de todos con todos y con el Ser Fundamental Supremo, con armonía, jerarquía y sin confusión.

3. La intuición de la "habencia", como un cierto fundamento universal de todo lo que hay más allá del ser y de los entes y aun del ser en cuanto ser concreto, significa "un aporte nuevo y original", para aclarar con más precisión el contenido total de la experiencia in-sistencial.

Veamos cómo para Basave se llega a la habencia por una experiencia que, a nuestro parecer, es del mismo tipo de la experiencia in-sistencial. "En la intelección de la habencia intuyo a la par mi yo y mi circunstancia". La metafísica comienza en mí, porque soy interior a la habencia para interrogarla. . . La interrogación es un ir en la habencia para develarla" (ver en el capítulo 6, "Analítica de nuestra experiencia de la habencia").

Se trata pues, en realidad de un *acto único y total* en el cual descubro mi esencia como ser en sí y la totalidad de cuanto me rodea, es decir, la habencia dentro de la cual también yo me encuentro, y la presencia de Dios que siento en mí y en la habencia misma.

Veamos otro texto en el cual la experiencia habencial se realiza en y por la experiencia in-sistencial. La experiencia de la habencia es el resultado. La experiencia in-sistencial es un método por el que se llega a ese resultado. "El ser de los entes, patente en la experiencia habencial, es el ser que captamos como ser concreto. Está ahí en todos los entes que hay en la habencia. Lo que de inmediato se nos abre en la experiencia habencial no es el ser en cuanto ser abstracto sino el ser en cuanto ser concreto, se nos abre como una actualización de la habencia, como un recorte suyo . . . En la habencia hay algo más que el ser en cuanto ser concreto y el ser en cuanto ser abstracto".

El nuevo paso que se da al señalar la habencia como algo más que el ser en cuanto ser concreto, como un horizonte mayor en el que se incluye también lo posible, todo el poder ser y el poder no ser, nos hace patente a nosotros en un *aspecto nuevo* del campo de la experiencia humana in-sistencial. He aquí uno de los méritos de la metafísica de la habencia.

5. La metafísica de la habencia como propedéutica de salvación

No podemos dejar de hacer aquí referencia a uno de los temas de mayor relieve filosófico en Basave, su "Filosofía como propedéutica de salvación". La filosofía debe llevar a la salvación, o se queda a medio camino.

En esta su metafísica de la habencia halla Basave un contexto en el que se aclara y profundiza este tema culminante. "He aquí —nos repite— el fondo de mi metafísica integral de la existencia: la pareja angustia-esperanza es inescindible. Esta pareja psicológica corresponde a esta otra pareja ontológica: *desamparo metafísico plenitud subsistencial*".

Esta profunda visión de la metafísica como propedéutica de salvación, parecería sacarla de los tradicionales cauces especulativos en cuanto *ἑπινοή* para darle una tonalidad religiosa.

Sin embargo, no sólo no se desvía de su búsqueda de la Última Verdad, sino que sólo por aquélla el hombre llega a su plenitud de saber que sólo se alcanza en la plenitud de ser, es decir, en la plenitud subsistencial. Y en la habencia y por la habencia se llega a esa cumbre humana de la plenitud subsistencial, en una actitud consciente, viva, exultante y amorosa, que es metafísica, ética, propedéutica de salvación, culto de la Verdad.

Los textos hablan por sí solos. Citemos algunos: "Solamente existe una verdadera tristeza —observa Chesterton— la de no ser santo. Conuerdo con Chesterton. Y me parece que su genial intuición tiene un profundo sostén filosófico. Si el hombre es afán de plenitud subsistencial, y no hay plenitud subsistencial sin santidad, el no ser santo es la única gran tristeza: la tristeza de no llegar a la integridad más alta a la cual nos sentimos todos llamados".

Otro texto que muestra la esencial relación entre la habencia, la ética y la propedéutica de salvación: "Al choque real el hombre responde con la afirmación o con la negación de la realidad y de la habencia. Al entrar la libertad y la responsabilidad entra la ética. Nos instalamos en la habencia éticamente. Mi vida como acción depende de mi vida como instalación en la habencia. ¿Acaso esta instalación en la habencia no nos insta a considerar la metafísica como propedéutica de salvación?"

Por eso repite la profunda frase agustiniana: "Si la filosofía es amor a la sabiduría, el verdadero filósofo es amante de Dios".

Es imposible seguir los finos análisis sobre los temas fundamentales de la metafísica realizados en los 26 densos capítulos de la obra. Lo dicho es apenas un esbozo, para que podamos comprobar la riqueza de posibilidades ofrecidas a la metafísica por la habencia y las coordenadas en que se mueve el pensamiento filosófico del profesor Basave.

Debemos señalar la magnitud del esfuerzo por él realizado, ya que no se ha limitado a exponer su nueva teoría de la habencia, su trascendencia como punto de partida de la nueva metafísica, para sacar a ésta de su crisis, sino también ha ido analizando el conjunto de los temas de la metafísica, mostrando la eficaz iluminación que para ello ofrece la teoría de la habencia.

Creo que podemos, con toda razón, afirmar que esta inmensa contribución, viene a ser de hecho una "Summa" de la metafísica, que deberán tener presente los filósofos de hoy y del futuro.

Sin duda que no hay ninguna obra humana perfecta, y que la nueva metafísica de la habencia se clarificará con mayores precisiones y perspectivas por parte del autor. Pensamos que está llamada a alcanzar una indudable trascendencia. Pero ésta puede ser mayor o menor según los tiempos le sean favorables o no. Hay siempre un imponderable, más allá del valor objetivo de las intenciones de los filósofos y de sus auténticas conquistas, por el que éstas logran mayor resonancia en el escenario de la filosofía y de la cultura humana. Para hablar sólo de la época moderna desde Descartes, pasando por Hume, Kant, Hegel, Comte, Husserl y Heidegger, podemos comprobar que sus intuiciones centrales, aunque tratan de subrayar un aspecto importante de la esencia de las

cosas y del hombre, están, por otra parte, en contra de datos elementales de la experiencia y de la razón. Al menos han quedado encerrados unilateralmente en un horizonte sin salida o a medio camino de sus aspiraciones. Sin embargo, han conmovido la historia de la filosofía.

La intuición de la habencia, como base de una nueva metafísica, se ha desplegado en un esquema concorde con la experiencia humana y la razón, accesos posibles del hombre a la esencia última de la Verdad.

Se trata también de una intuición que ha ido confrontando, con su capacidad de exploración, los principales problemas de la filosofía, sin olvidar ninguna de las columnas fundamentales del filosofar humano. Pero, el tema es inagotable. Sin duda, en la mente del autor restan aspectos que pueden precisarse. Ahora queda entregada a los filósofos en campo abierto. Uno de los aspectos cruciales será una ulterior confrontación de la posición de la habencia situada entre los entes y el Ser puro. Pero lo cierto es que nuestro ilustre filósofo mexicano ha dado un paso adelante en la historia de la metafísica, que necesariamente debe ser tenido en cuenta en las futuras investigaciones metafísicas.

Concluamos recogiendo una metáfora (y más que metáfora) con la cual sintetiza Basave la vivencia de la habencia en la metafísica al develar su sentido religioso-místico: "La habencia en cuanto creada por Dios es un inmenso templo. La palabra del hombre resuena en ese inmenso templo, ante el silencio significativo de Dios".

De esta manera expresa bellamente Basave la trascendencia de la habencia, porque cobija en ésta, la metafísica, la ética, la religión, la santidad, la adoración y el amor.

ISMAEL QUILES, S.J.

1

HACIA UNA NUEVA METAFISICA

SUMARIO: 1.1. Habencia, ser y ente. 1.2. La gran cuestión metafísica 1.3. La metafísica como teoría de la habencia. 1.4. Estructura y vertientes de la "habencia". 1.5. Horizonte de la habencia. 1.6. Inventario y principios de la habencia.

1.1 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 omniglobante. 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 nocionales, 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"¹. 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*",² 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 taledad 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 del 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 al hombre en el campo de la habencia. Por eso decimos: hay pájaros, hay triángulos isósceles, 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 sin sintáctica, con-sistente, 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 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.

1.2. 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 fundamentallo. Desgraciadamente ni los presocráticos mismos, ni Platón, ni Aristóteles siguieron el correcto cauce de la gran interrogación metafísica. Los presocráticos contestaron 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".³ 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" (1597) 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, 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 *ofer-tividad 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 trascen-

dente, 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 interrogantes 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.

1.3. 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 por qué 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"—⁴ 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 inmovible 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, 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 tempo-espacial de la habencia con la totalidad de entes —reales, ideales, 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 fundamentante. 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.

1.4. 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...”⁵. 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...”⁶. Pero ni Platón ni Marco Aurelio forjaron una teoría de la habencia.

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. Ambito 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 puede 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" impersonal —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 pura 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, los 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.

Quando 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 sólo 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.

1.5. Horizonte de la habencia

Quando 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 puestas 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 nexos, 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 lu-

gar 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 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 conciencia de mi finitud conozco quien 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.⁷ 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 es un ámbito inmediato de objetos de mi autorrealización. Pero, ¿qué hay más allá 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 de 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 con-puesto 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 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 incomprendible —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.

1.6. 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 multiplicidad 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.⁸

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; 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 proponemos 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 sobrecontenido, con pre-

sencia 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.

Notas bibliográficas

¹ Xavier Zubiri: *Sobre la Esencia*, pág. 410. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962.

² Xavier Zubiri: *Opus cit.*, pág. 416.

³ Aristóteles: *Metafísica*, 1003a, 21-22

⁴ Karl Rahner: *Espíritu en el Mundo*, pág. 73, Editorial Herder.

⁵ Platón: *Teeteto*, 173 e.

⁶ Marco Aurelio: *Pensamientos* 6, 36.

⁷ Emerich Coreth: *Metafísica*, págs. 224 a 237 y Karl Rahner: *Espíritu en el Mundo*, págs. 374 a 380.

⁸ Santo Tomás de Aquino: *Comentario sobre la Metafísica*, libro V, lección 9, Cathala, números. 889-890.

2

HABER, SER Y ESTAR

DELIMITACIONES FILOLOGICAS Y METAFISICAS

SUMARIO: 2.1. Haber. 2.2. Ser. 2.3. Estar.

Las realidades y las posibilidades de la habencia están ahí frente a nosotros y con nosotros. Son simplemente las que hay y tal como las hay. Hay presencias, confluencias, entes reales, posibilidades, contextos, articulaciones, sentidos, participaciones, trascendencia... Antes de preguntar: ¿En qué consiste esta cosa?, pregunto: ¿Hay algo? ¿Qué hay? Hay múltiples modos de emplear el "hay". Se emplea en estructuras o ámbitos de la realidad, se utiliza en momentos de un mundo deviniente (cuando digo "hay malos ratos"), se usa entitativa u objetualmente, se dice en generalizaciones existenciales (cuando afirmo hay algo que es un hombre).

2.1. Haber

El verbo haber, en castellano, es riquísimo en connotaciones: a) hallarse o existir real o figuradamente (*hay* hombres sin humildad, *hay* razones en apoyo de la sentencia del Tribunal Superior de Justicia); b) denotando transcurso del tiempo (poco tiempo *ha*, *habrá* quince años, *ha* dos semanas); c) verificarse, efectuarse (ayer *hubo* labores en la Universidad, mañana *habrá* función de teatro); d) verbo auxiliar que sirve para conjugar otros verbos en los tiempos compuestos (yo *he* amado, tu *habrás* aprendido); e) acaecer, ocurrir, sobrevenir (*hubo* una catástrofe); f) poseer, tener una cosa (la *he* gozado); g) apoderarse uno de alguna persona o cosa, llegar a tener en su poder (los homicidas no pudieron *ser habidos*, Leibniz leyó cuantos libros pudo *haber*); h) en frases de sentido afirmativo; ser necesario o conveniente aquello que expresa el verbo o cláusula a que va unido por medio de la conjunción *que* (*hay* que caminar, *hay* que ver lo que se hace);

i) en frases de sentido negativo, ser inútil, inconveniente e imposible aquello que expresa el verbo o cláusula a que va unido con la conjunción *que* o sin ella (no *hay* que ser impertinente, no *hay* que rebasar en carretera, no *hay* diferencia entre nuestras costumbres); j) estar realmente en una parte (*haber* seiscientas personas en una conferencia); k) portarse, proceder bien o mal (allá se las *haya*, bien *haya*, *habérselas* con un pillo, ¡*habráse* visto!, lo *habido* y por *haber*, no *haber* más que pedir, no *haya* más discordia entre ustedes, es noble, si los *hay*).

El sustantivo haber es, en cambio, pobre en acepciones. Significa hacienda, caudal, conjunto de bienes y derechos pertenecientes a una persona natural o jurídica; una de las dos partes en que se dividen las cuentas corrientes; y una cantidad que se devenga periódicamente en retribución de servicios personales. Por ser tan pobre semánticamente el sustantivo haber me he visto en la necesidad de forjar el sustantivo *habencia* —cuya connotación que le quiero dar se acerca a la expresión castellana *lo habido y por haber*— para indicar la totalidad de cuanto *hay*.

Las esencias pensadas no existen extramentalmente, pero *las hay*. El haber es un antecedente del ser en uno de sus elementos metafísicos: la esencia. El haber del *hay algo*, antes de decir que es, sobrepasa a toda reflexión filosófica. Lo que *hay* fuera de toda interpretación es el límite del pensamiento. Antes del problema y antes de la solución está el haber como habencia. Antes de toda intención queda siempre el haber como habencia. Afirmemos o neguemos la esencia o la existencia de tal o cual ente, queda siempre la habencia. Sólo en el ámbito de la habencia puedo negar, afirmar, atribuir, descartar, demostrar, dudar, creer, evidenciar... Puedo prescindir del concepto, del juicio, del raciocinio, pero no puedo prescindir de la habencia, porque para prescindir requiero de la habencia. También en las posibilidades —lo que puede ser o puede no ser— se supone que *hay* posibilidades como tales, esto es, que la habencia es anterior a la posibilidad. Pensamos y proyectamos y actuamos y soñamos *desde* la habencia. Aunque pensemos *sobre* la mujer y algo de la mujer amada lo hacemos *desde* la habencia. “La mente funciona desde la antecendencia del haber, sobre el cual resbala, precisamente porque lo requiere, su poder temático. Todo lo que se diga de la esencia y, anticipemos, también del ente, incluso que no es tal esencia o tal ente, depende y ha sido limitado por una caracterización previa —observa penetrantemente Leonardo Polo— según la cual *hay* ente o esencia. El *haber* es precisamente lo que ocultando su indigencia supe el ser”.⁹ La esencia pensada y la esencia extramental están y se dan como tales en el horizonte de la habencia.

2.2. Ser

La palabra ser, en la estructura lingüística, se presenta como un infinitivo verbal. Este verbo filosófico que emplean casi todas las gramáticas humanas tiene una función lógica predicativa y una función ontológica existencial. La forma verbal y la forma nominal presentan una duplicidad de significado y una latente multivocidad. El sentido primordial del “ser” es “existir”. Primero se es y luego

se piensa. Con frecuencia se olvida que la función existencial —ontológica— del ser de los entes funda y produce la función predicativa —lógica—. Lo concreto que está siendo recibe el nombre de ente. De ahí que Lotz afirme del ente, como participio que es —*partem capiens*—: “todo ente, porque y en cuanto le corresponde el ser, es operativo”.¹⁰ Se da el ser en los entes. Pero el ser no es el horizonte en el que aparecen los entes, sino la habencia. Y la habencia no solamente es horizonte sino luz por la que vemos los entes iluminados por el *hay*. El ente es aquello que es. El ser es aquello por lo que el ente es. Pero el ser no se da fuera de los entes, sino como mero concepto. Realmente no hay ser común, ni ser en bruto, ni ser en general. Realmente sólo hay ser del ente y en el ente. En este sentido, no hay que decir que el ser es abismo, *fundamento* abisal (Grund, Abgrund); abismo es la habencia y su horizonte desde donde captamos el ser de Dios y el ser de los entes finitos. El “acontecimiento fascinante y extraordinario” no es la experiencia del ser que siempre es —intramundamente— relativa y respectiva. El conocimiento experiencial me indica que estoy siendo en el seno de la habencia que me desborda infinitamente. El *a priori* originario es el *hay* que me permite captar el ente. Y en el ente aprehendo la esencia y la existencia. La experiencia del ser es una experiencia del ser de los entes. Lo omnipresente, lo envolvente —*Das Umgrende* que apunta Jaspers— no es el ser de los entes sino la habencia, todo lo habido y por haber desde el *hay*. La *reflexión primera* me sitúa en la epifanía de la habencia; la *reflexión segunda* me aclara, me explicita los haberes percibidos de la habencia y me lleva a la plenitud porque me sitúa en “la proximidad del origen”.

El ser como cópula es el verbo más neutro, carente de contenido semántico concreto. Trátase de un verbo propiamente sintáctico. Como verbo de realidad, el “es” resulta una *inanidad pleonástica*, si se predica de un sujeto real y una *contradicción*, si se intenta predicar de un sujeto no real. Porque el sentido primario de ser es *existir*, deviene cópula. Cabe decir que el ser expresa “aquello por lo que todo predicado es predicado”. Hay idiomas en que falta normalmente el uso copulativo del verbo ser: ruso, húngaro, árabe, chino, servocroático, geórgico. Hay otros verbos de realidad expresados por un sufijo que hace veces de cópula. Aristóteles señaló el ente, más bien que el ser, como objeto de la metafísica: “el ente en cuanto tal y aquello que le pertenece”. Esta proposición implica el ser. Estamos ante un inseparable del ente. En la afirmación se da el ser como una expresión de vigencia absoluta. La pretendida infinitud de ser de los entes no es subsistente. Se trata, en rigor, de una limitación. El “ser” es una *interpretación humana de la habencia y no sólo de la realidad*, como quiere José Gómez Caffarena. El ser no coincide con la habencia —plena de realidades, idealidades, posibilidades, sentidos—; es sólo una interpretación de su aspecto entitativo. Trátase de un concepto universalísimo. Pero no veo la necesidad de afirmar —como afirma Gómez Caffarena— que el ser es “más que concepto”, “comprensión preconceptual atemática”. Si fuese “más que concepto” y “comprensión preconceptual atemática”, entonces no podría ser a la vez, *el ser*, “nuestra interpretación de la realidad”, que es conceptual y no pre-conceptual ni meta-conceptual.¹¹ Yo prefiero decir que la habencia que ya hay es el apoyo del ser. El ser se inscribe dentro de la habencia sin identificarse formalmente con ella. La actuali-

dad de lo habencial, de lo que hay en el mundo es lo que formalmente es el ser. El ser tiene un carácter respectivo. Las cosas reales y las esencias ideales en cuanto son respectivamente en el mundo reciben el nombre de entes. Antes que el ente, inteliijo la realidad. Y antes que la realidad inteliijo la habencia. Aunque en la intelección de la habencia intuya, a la par, mi yo y mi circunstancia. En lugar de instalarnos en la idea de ser —puro *ideísmo*—, propongo ir directamente a la habencia como estructura constitucional. Ni *reísmo* ni *ideísmo* sino totalidad de cuanto hay.

2.3. Estar

Los franceses, los anglo-sajones y muchos otros extranjeros nos envidian el verbo estar, del cual carecen en sus respectivos lenguajes. La distinción entre ser y estar es una de las riquezas del idioma castellano que mayores posibilidades filológicas ofrece. Estar es hallarse una persona o cosa con cierta permanencia y estabilidad en este o aquel lugar, situación, condición o modo actual de ser. Toma forma de verbo reflexivo (*estarse* muriendo, o *estar* muriendo). Pero significa, también, tocar o atañer; sentar o caer bien o mal; sentir o tener actualmente la calidad que los adjetivos significan (*estar* triste, que no es lo mismo que ser triste); obligarse (*estar* a cuentas, *estoy* a las resultas del examen); disposición próxima o determinada de hacer lo que significa el verbo o el sustantivo (*estar* para morir, no *estoy* para bromas), etc. El “Diccionario de la Lengua Española” preparado por la Real Academia Española nos ofrece hasta 21 acepciones diversas del verbo estar. Los verbos ser y estar presentan tres funciones diferentes: la auxiliar, la atributiva y la predicativa. El sistema atributivo español ofrece importantes matices imposibles de traducir a otras lenguas. El sujeto cielo y el atributo *hermoso* pueden tener diversos tipos de relación atributiva. Cuando decimos “el cielo es hermoso” o ¡hermoso el cielo! aludimos a una relación atemporal fuera del tiempo. En cambio cuando decimos el cielo está hermoso, nos referimos a la duración de la nota en el sujeto. Este cielo que hoy *está* hermoso, mañana puede *no estarlo*. Todos los adjetivos pueden depender como atributos del verbo ser. En cambio, no todos los adjetivos admiten estar (adjetivos de relación y adjetivos de naturaleza verbal). “Con todos los demás adjetivos son posibles ambos verbos: *ser* indica la pura relación atributiva, la nota definitoria, la nota pensada como no susceptible de cambio; *estar* significa la duración, la nota vista como mutable. Esto exige a veces una cierta acomodación del adjetivo a dichos matices: a) los adjetivos de clase llevan normalmente *ser*; que los atribuye con significación plena: *ser inglés*. Con *estar* se produce en ellos un ligero cambio de significado: *estar inglés* es mostrar simpatía por ese pueblo, comportarse de acuerdo con sus costumbres. b) Los adjetivos de estado llevan normalmente *estar*, pues el estado es algo pensado fundamentalmente como mutable. Cuando dependen de *ser*, pasan a significar un estado habitual, lo cual en cierta medida es algo definitorio; algo que se piensa como no susceptible de cambio, como una cualidad. c) Con los adjetivos de cualidades morales, *ser* destaca precisamente la cualidad, lo definidor del individuo, lo visto

como no mutable; *estar*, la manifestación externa de la cualidad o sea la conducta, lo cual es esencialmente mutable, susceptible de cambio, afectado de temporalidad y duración”, apunta el filólogo español Ricardo Navas Ruiz.¹²

Los cuerpos *están* en la habencia, pero *no son* la habencia. El “*estar*” lo pone el cuerpo. El “*en*” es lo que pone la habencia. Hay muchos modos de *estar* en la habencia: el mineral, el animal, el hombre. No es lo mismo el *estar permanente* de la piedra que el *estar fugaz* de la nube. El *estar humano* es el encontrarse en el mundo de un modo determinado. Yo puedo salir hoy al mundo —*estar en el mundo*— de un modo alegre, sin que sea alegre. Los franceses tienen que decir “*je suis triste*”, cuando quisieran decir *yo estoy triste*, pero de ninguna manera afirmar *yo soy triste*. ¡Limitaciones del idioma francés que no permite manejar, como el castellano, sutiles diferencias de temple anímico!

Estoy en la habencia, pero no soy la habencia. Ser-en-el-mundo es algo que abarca toda mi trayectoria mundanal y que define mi “*status*” ontológico. Estar en el mundo dice relación a una manera de habitarlo, de sentirlo, de inmergirse en su ámbito espacio-temporal.

Tras las delimitaciones filológicas y metafísicas de los tres verbos más importantes, en lengua castellana, para la filosofía, preguntémonos ahora sobre las razones más hondas de la crisis de la metafísica. Acaso la etiología de la crisis nos sirva para buscar la lisis.

Notas bibliográficas

⁹ Leonardo Polo: *El acceso al ser*, pág. 331, Universidad de Navarra, Pamplona, 1964.

¹⁰ Lotz: *Ontología*, pág. 97. Editorial Herder, Barcelona.

¹¹ José Gómez Caffarena: *Metafísica Fundamental*, págs. 420-421, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid.

¹² Ricardo Navas Ruiz: *Ser y Estar* —“Estudio sobre el Sistema Atributivo del Español”— pág. 192, Acta Salmanticensia — Iussu . . . Senatus Universitatis Edita, Filosofía y Letras, Salamanca, 1963.

3

CRISIS Y LISIS DE LA METAFISICA

SUMARIO: 3.1. No hay ciencia del ser en cuanto ser sustantivado. 3.2. ¿Olvido del ser u olvido de Dios? 3.3. ¿"Actus essendi" o "Ipsum esse"? 3.4. La unidad de la habencia no es la atmósfera vacía del ser. 3.5. La metafísica en trance de muerte. 3.6. Hacia la lisis de la metafísica.

3.1. 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 inocultable. ¿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 ésto no por medio de dictados despóticos, sino según sus eternas e inmutables leyes. Este tribunal no es otro que la crítica de la razón pura misma.¹³ 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, a resolver la cuestión de lo que sea ser. Ni Aristóteles ni los metafísicos posteriores nos han dicho que 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 veremos impedidos de in-

cluir 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 develando 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".¹⁴ 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 esencial), 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 y equívoco en metafísica.¹⁵ 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?

3.2. ¿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 un 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",¹⁶ 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 desterrada por los vanos esfuerzos del agnosticismo filosófico, de los embates antirreligiosos, y del olvido irreligioso. La ausencia de Dios en la fenomenología 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 de 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 que 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 en-

contrar 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*, ésto 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 importa 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, diferencias 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.

3.3. ¿"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”.¹⁷ 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”.¹⁸ 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”.¹⁹ ¿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 luz. Frente a ella todo lo que cabe es “estar pronto”.²⁰ ¿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”? Esa reverencia hacia el ser, de origen heideggereano, parece asumir caracteres peligrosos: “El hombre no es el ser ni su señor, sino el ‘guardian’ 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. El, el hombre, no es el ser ni es más que el ser. No es el sujeto que abarca el ser, sino, como su servidor, un ‘ahí’ (*Da*) de él.”²¹ 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 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).²² 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 advenir a su presencia, a su “Da” . . . más necesita lo fundado, el hombre, del fundamento para advenir a su esencia”.²³ ¿Cómo va a ser el 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”.²⁴ 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 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?

3.4. 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.²⁵ 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 óptica. Quedaban sin distinguir los planos de *diferente estatuto lógico-ontológico*.

¿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 influencia.

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 reciba 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."²⁶

En la estructura misma del concepto de ser no tiene lugar esa "proporcionalidad" entre las diferencias ópticas 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 indefinitud del ser, es presencia unificadora, sintáxis óptico-lógica, contexto de cosas y sucesos, sentido que permea el universo teleológicamente, participación del Ser fundamental, subsistente por sí.

3.5. 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 ésto 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.²⁷ 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 atribuimos 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.²⁸ 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”.²⁹ 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 problemas 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” vacío— 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.*

3.6. 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 cóscico. 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 averiguamos que 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 autoperseveración de los entes ante la inteligencia ratificando su propia realidad o su propia idealidad. La realidad propia o 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 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 ha-

bla del “*ser en cuanto ser*” se habla ambigüamente. 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.”³⁰ 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 conceptiva 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 peculiaridad en cuanto tal. El individuo no es una construcción a partir de la especie. El verdadero problema, como lo puntualiza 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”.³¹ 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*”.³² “La realidad no es el ‘*ser*’ por excelencia, como si la 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”.³³ 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 mas 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 ésto 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".³⁴ 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 concreto de Zubiri —tan hispánico en su espíritu— mientras la desconfianza hacia lo eidético no llegue a la descalificación o 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.

Notas bibliográficas

- ¹³ Immanuel Kant: *Crítica de la Razón Pura* (Prefacio A XI).
- ¹⁴ Eduardo Nicol: *Metafísica de la Expresión*, pág. 34, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
- ¹⁵ Duns Scoto: *Comm.* 2, 3, 1, n 7
- ¹⁶ Aristóteles: *Metafísica* Δ , 1, 1013a
- ¹⁷ Max Müller: *Crisis de la metafísica*, pág. 27, Ed. Sur.
- ¹⁸ Max Müller: *Ibid.*, pág. 34
- ¹⁹ Max Müller: *Ibid.*, pág. 42
- ²⁰ Max Müller: *Ibid.*, pág. 46.
- ²¹ Max Müller: *Ibid.*, pág. 47.
- ²² Max Müller: *Ibid.*, pág. 48.
- ²³ Max Müller: *Ibid.*, pág. 48.
- ²⁴ Martín Heidegger: *¿Qué es Metafísica?* Epílogo, 5a. edición, pág. 41.
- ²⁵ Aristóteles: (*Met.* I 2, 1053 b 20; cfr 998 b y 1060 b 4)
- ²⁶ Luis Cencillo: *Curso de Filosofía Fundamental*, tomo 1, "Tratado de las Realidades". 2a. Edición, pág. 282, Publicaciones del Seminario de Antropología, Psicológica de la Universidad Complutense de Madrid, 1973.
- ²⁷ Jean Wahl: *Tratado de Metafísica*, pág. 123, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1960.
- ²⁸ Jean Wahl: *Opus cit.*, pág. 128.

²⁹ Jean Wahl: *Opus cit.*, pág. 127.

³⁰ Xavier Zubiri: *Sobre la esencia* pág. 437.

³¹ Xavier Zubiri: *Opus cit.*, pág. 234.

³² Xavier Zubiri: *Opus cit.*, pág. 433.

³³ Xavier Zubiri: *Opus cit.*, pág. 410.

³⁴ Xavier Zubiri: *Opus cit.*, págs. 246-248.

4

METODOLOGIA METAFISICA

SUMARIO: 4.1. El problema metódico de la metafísica. 4.2. El método de la teoría de la habencia. 4.3. Lo "a posteriori" y lo "a priori" en la habencia.

4.1. El problema metódico de la metafísica

No es posible determinar, de antemano, los métodos que se pueden seguir en una disciplina científica. El camino se va haciendo, paso a paso, al andar. La misma investigación de la habencia nos da la pauta. Desde el principio sabemos que el objeto de nuestro estudio es "todo cuanto hay" en la medida en que lo hay. El progreso del pensamiento no puede darse sin el descubrimiento de los primeros principios de la habencia, sin la determinación de las leyes del discurso en epistemología lógica, sin la elucidación de la estructura, vertientes y regiones de la habencia.

El objeto de la habencia se nos da en cualquier experiencia, objetiva o subjetiva, puesto que toda experiencia humana es, necesariamente, una experiencia de lo que hay en el horizonte de la habencia. La inteligencia da valor a esta experiencia gracias al *concepto trascendental* de la habencia, con sus primeros principios, y de sus actualizaciones en el ser de los entes. El juicio de *existencia*, que restituye el concepto de la habencia a un objeto de experiencia —en contexto, articuladamente, con sentido, participando de la Realidad irrespectiva, con la presencia (en algún modo) de todo cuanto hay— es una afirmación de valor absoluto. Para un estudio ulterior de su objeto se abren dos caminos a la metafísica: *nuevas experiencias*, reveladoras de nuevas modalidades de la habencia, y el *discurso de la razón*, a fin de

elucidar las afirmaciones implícitamente contenidas en la afirmación explícita del conjunto total de lo que hay o de sus modos empíricamente conocidos. Sólo la efectiva elaboración de un tratado metafísico de la habencia nos permitirá precisar la forma y medida en que deben emplearse las experiencias reveladoras y el discurso racional.

A Aristóteles, el más grande metafísico de Grecia y acaso del mundo entero, se le escapó el problema metafísico esencial: el de la explicación de la unidad profunda de todo cuanto hay, de la habencia. Metafísica inacabada que no se plantea el problema capital —el origen de la unidad trascendental de la habencia— ni lo soluciona. La unidad de lo real, de lo ideal y de lo posible se manifiesta al espíritu humano primeramente en la presencia de la habencia actualizada en el ser análogo de los entes, mas la habencia, a su vez, encuentra su último fundamento en el origen común de todo cuanto hay: la perfección metafísica, poseída en plenitud por Dios —*Esse infinitum, Esse subsistens*—, que es participada por múltiples entes finitos, limitados, intramundanos.

En cuanto a la solución del problema metafísico fundamental, el de la explicación de la habencia en su misma estructura, caben dos orientaciones: el *teísmo* —que admite un Ser Absoluto trascendente— y el *panteísmo*, que absolutiza al mundo, que diluye el Absoluto en un inmanentismo intramundano.

En la Metafísica de la Habencia la sistemática ha de venir de tan hondo, ha de conectar ámbitos tan dispares y tal vez insospechados, que la labor puramente consciente y lógica del pensamiento no es capaz de asumir plenamente. El mejor método sistemático es aquel abierto a todo lo que hay, aquel que no se cierra sobre sí mismo, que incluye siempre un coeficiente de ironía y que se deja dirigir la palabra por la habencia.

No todo es susceptible de ser tratado por la lógica formalizada por los hombres aunque no podamos prescindir de ella. La “regla lesbia” metódica se puede plegar a las sinuosidades inesperadas de la realidad lógica, ilógica o alógica. Dejarnos dirigir la palabra por la habencia significa plegarnos a sus haberes, transparentes u opacos, tratando de superar las opacidades de lo instrumental de las actualizaciones de la habencia en el ser de los entes. Permanecer abierto y atento a las sugerencias múltiples e imprevisibles de la realidad y de la idealidad, de lo que es —como es— y de lo que puede ser —como posible—. La habencia es punto de partida y punto de apoyo, objeto formal y problema fundamental de la metafísica.

La conciencia nos permite conocer y seguir nuestra propia operación cognoscitiva. Podemos replegarnos sobre nosotros mismos y reencontrarnos en la inmanencia de nuestras acciones. Es la conciencia vivida de sí mismo, experiencia de vida real, percepción “óntica”, pero no conciencia de “ser en bruto”, de ser sustantivado. La conciencia implica al mismo tiempo y necesariamente una percepción del ser de los entes y una percepción del yo. Me siento vivir en la habencia que me rodea. Choco con entes que están ahí, fuera, y se distinguen de mí. La percepción vivida no se confunde con el *no-yo* de plantas, animales, montañas, nubes, números, figuras geométricas, teoremas matemáticos, valores. El yo y el no-yo pertenecen a la habencia, pero se distinguen dentro de la misma habencia. El yo consciente se

encuentra frente al no-yo en el horizonte de la habencia y no de un ser sustantivado. El yo limitado no subsiste sin su límite mundanal. Pero el no-yo del mundo que me rodea es una parte del todo cuanto hay, de la habencia. El mundo y la habencia en que se desarrolla mi vida escapan al poder de mi voluntad. La habencia no existe por un decreto de los hombres. Tampoco son los hombres quienes conservan la habencia. Las cosas exteriores me son "dadas" en el horizonte de la habencia como "hechos", como fenómenos objetivos que me veo forzado a comprobar y admitir. La experiencia humana surge y se desarrolla en el seno de la habencia. La experiencia del ser de los entes implica, en primerísimo lugar, una afirmación de la habencia. Las partes implican el todo. "Asegura" que la habencia se impone a nosotros por el hecho innegable de su presencia; declara firmemente que la habencia está ahí. Afirmación directa, indiscutible de la presencia del yo limitado y del no-yo en la unidad de la habencia.

La habencia lo engloba todo, puesto que no se opone más que a la nada absoluta. No lo hace a la manera de un receptáculo, distinto de las cosas que contiene. Por el contrario, es necesario que sea el todo de cada ente; se identifica, pues, con lo que hay de más íntimo en toda realidad, en toda idealidad, en toda posibilidad. Lo penetra todo, es omnipresente. Nada podría apartarse de la habencia sin perder su sentido. El valor y la unidad fundamental de todos los entes, relaciones y posibilidades reside en la habencia. Se aplica a todo sin excepción. Por eso es idea trascendental, de extensión absolutamente universal. Si se entiende por metafísica la disciplina filosófica que aspira a descubrir la explicación fundamental del conjunto de los entes que son, de las posibilidades, de las relaciones, del continuo espacio-temporal, se encuentra en la unidad multiforme del todo el objeto formal que le conviene: la metafísica será una metafísica de la habencia, una teoría de los haberes de la habencia y de su fundamento. No es fácil, claro está, conservar simultáneamente no sólo la unidad fundamental de la habencia, sino también la subsistencia de sus múltiples elementos. Por eso planteamos el problema metódico de la metafísica.

4.2. El método de la teoría de la habencia

Concebimos la metafísica como *ciencia de la habencia en cuanto habencia*, antes que como ciencia del ser en cuanto ser, porque es el ser —y los posibles y el no-ser relativo— los que están en la habencia y no la habencia en el ser. La habencia puede ser considerada desde un doble punto de vista, a saber: desde un punto de vista estático, en cuanto la habencia es principio de existencia, y desde el punto de vista dinámico, en cuanto lo que hay es principio de operación.

El método de la habencia pretende romper el recinto del ser empírico-físico, avanzar hacia el todo de lo que hay, hacia sus fundamentos y trasfondos. La metafísica debe justificar su propio método en cuanto tiene que captarse a sí misma en su estructura y posibilidad. Aunque estemos en la habencia, de alguna manera la captamos como objeto de conocimiento y la convertimos en algo dado, aunque

no a la manera empírico-objetivable de las ciencias experimentales. La metafísica de la habencia, como filosofía primera no puede esperar que otras ciencias le proporcionen su método. Es ciencia universal que todo lo implica —entes reales, entes ideales, posibilidades, horizontes, cosas que llegan a ser y cosas que dejan de ser, valores, fenómenos psicológicos, etc.— y fundamental, porque todo tiene que captarlo apoyado en la Realidad irrespectiva y suprema, del Ser fundamental y fundamentante. Las ciencias particulares no se toman a sí mismas como su objeto propio ni se autofundamentan. Pero la metafísica es ciencia de la habencia, esto es, de todo cuanto hay. Investiga la razón última de todo ente, de nuestro conocer acerca del ente y de la misma habencia. La pregunta por la habencia es un problema metafísico. La habencia no viene *pre-dada* empíricamente. Cuando me pregunto por todo cuanto hay, la pregunta misma contiene el punto de partida para llegar a la solución. En efecto, no podría preguntarme siquiera por la posibilidad de la habencia si no conociera desde el principio el hacia dónde de la habencia. Hay un presaber acerca de lo que hay: *el conjunto total de los haberes*. De otra manera no podría formular pregunta alguna acerca del ente real o del ente ideal, del ser de los entes. Este saber de la habencia es un presaber atemático, de la habencia debe convertirse en un saber temático por medio de la reflexión trascendental sobre la pregunta misma y mediante el método analítico-sintético.

La metafísica no puede suponer nada, ni siquiera la lógica formal. Tiene que autofundamentarse y fundamentar la lógica. Descubre el ser de los entes y sus principios lógicos supremos. El saber básico de la habencia y del ser de los entes no puede fundamentarse en virtud de un conocimiento mediato. Sólo cabe partir de un saber inmediato que utiliza un saber reflejo. La evidencia inmediata de la habencia y de sus primeros principios metafísicos —principio de presencia, principio de contexto, principio de sintaxis, principio de sentido, principio de participación— es universal y necesaria. Se hace evidente a sí misma y parte de sí misma. La experiencia proporciona lo particular y contingente. La validez universal de la síntesis se apoya en la evidencia racional de los contenidos objetivos y necesarios de la habencia, que trasciende e insta a la experiencia de los entes concretos y del ser-en-el-mundo. Está muy bien arrancar de lo que inmediatamente se da y se muestra, pero sin quedarnos con lo puramente eidético —esencias, contenidos esenciales— sacrificando la realidad y prescindiendo de la autorrealización actual y real del yo. No vamos a limitarnos a captar y describir fenomenológicamente aquello de la habencia que se nos presenta en una visión inmediata. Se trata de alcanzar en el saber explícito lo ya conocido de la habencia atemáticamente desde siempre. Y se trata, también, de alcanzar la base del absoluto. Al tratar de la habencia, la metafísica investiga la totalidad de los entes reales e ideales en su ser: todo lo que hay y es. No hay una metafísica de lo posible sin el sustento de lo real, pero tampoco cabe reducir la metafísica a una teoría de la realidad. Por eso hablamos de habencia y no simplemente de realidad.

4.3. Lo "a posteriori" y lo "a priori" en la habencia

Si el objeto de la metafísica es la habencia y no el "ens in communi" (ser en general), el método propio de esta ciencia no podrá ser ni exclusivamente deductivo *a priori*, ni exclusivamente inductivo o *a posteriori*.

El punto de partida de la metafísica es la intuición sensible de los entes. De ahí el sentido de los axiomas *omnis cognitio a sensu* (todo conocimiento empieza por los sentidos) y *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu* (nada hay en el intelecto que previamente no haya estado en los sentidos). La habencia me impresiona antes de que la comprenda. Accedo a las cosas-estímulo sintiéndolas como realidades —dice Zubiri—, o como idealidades, añadiríamos nosotros. La apertura a los entes como haberes de la habencia es lo que formalmente constituye la inteligencia. La formalidad propia de lo inteligido es "habencia" y no realidad (en este punto discrepamos de Xavier Zubiri). Habencia sentida y concebida imperfectamente. Lo sentido del ente es "habencial". Pero el hombre no se limita a sentir puramente, sino a sentir con "inteligencia sentiente", para utilizar la acertada expresión zubiriana. La impresión de todo cuanto hay, de la habencia, es constitutivamente trascendental. Es el *primum cognitum*. Lo "habencial" sentido como tal por la "inteligencia sentiente" es concebido como habencial por la "inteligencia concipiente". La inteligencia es facultad de habencia como lo primario de las realidades, idealidades y posibilidades. El ser es un acto ulterior de lo "habencial". El ser se funda en la habencia. La habencia es formalmente una *estructura* trascendental. Las cosas reales y los entes están vinculados entre sí; forman una totalidad: la habencia. Totalidad constitutiva que no se obtiene por adición extrínseca de cosas reales, de posibilidades, entes ideales, fenómenos psicológicos, relaciones. Un ente es respectivo porque está en "función" de los demás en el contexto mundano. Las cosas y los entes son lo que son por ser respectivos. Sólo la Realidad Absoluta es irrespectiva. El mundo como horizonte de posibilidades humanas no es el mundo mismo y, menos aún, la habencia. La actualidad de lo *habencial* en el mundo es el ser. Pero este ser no sólo recae sobre la "realidad", sino también sobre la "idealidad". El ser presupone la habencia y lo habencial, lo que hay. Ser es, pues, la actualidad mundana de lo habencial. El ser es siempre ser de lo que hay, de la habencia. Antes, ahora y después (pasado, presente y futuro) son modos habenciales del ser de los entes. Muchos escolásticos suelen concebir el ser como un supremo envolvente de todos los entes reales e ideales. Esta magna ficción que ha arrastrado durante siglos la metafísica ha llevado a hablar de un "orden del ser" cuando debió decirse orden trascendental de la habencia. No hay por qué sustantivar el espacio, el tiempo y el ser. La expresión heideggeriana "el ser se da en la comprensión del ser" es pura fantasmagoría. Lo evidente es que *el ser es algo fundado en la habencia, un momento de actualidad de lo habencial en funcionalidad del mundo*. El ser no está dado como cosa o como nota, sino como "actualidad respectiva" (Zubiri). Desgraciadamente cierto realismo concretivo y cósmico malogra algunos de los mejores

pensamientos de Xavier Zubiri. He aquí un ejemplo: "el ser es siempre ser de la cosa real, no porque el ser esté siendo sólo en su darse, sino porque como acto de la cosa real, es un acto "ulterior" a su primaria realidad "de suyo", es un acto ulterior a la realidad *qua* realidad".³⁵ ¿Por qué el ser ha de ser siempre ser de la cosa real y no ser de un ente ideal o de una relación?, preguntamos nosotros. Y ¿por qué hablar de realidad —que viene de la palabra "res"— y no de habencia? En nuestro tratado de la habencia el primer inteligible no es el ser ni la realidad, sino la habencia y la habencia sentida en impresión de haberes. *Hay haberes, luego hay habencia*. Este entinema que me permito formular, lo juzgo de capital importancia para la metafísica. Mi apertura a la habencia no es por vía de comprensión al estilo de Heidegger, sino de impresión al estilo de Zubiri. La función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentiente y concipientemente con los haberes de la habencia. El ser no es respectivo al hombre, sino a la totalidad de lo que hay (habencia). La habencia es lo trascendental simple. La estructura habencial comprende la realidad como algo "de suyo" y la respectividad o mundo, como momentos trascendentales posteriores.

La metafísica no es exclusivamente inductiva, aunque parta de la intuición sensible de las cosas, de los haberes de la habencia. Una vez en posesión de su objeto primordial, que es la habencia, la inteligencia no tiene ya que recurrir a los sentidos, porque en la habencia misma, en la que está establecida en cierto modo, deduce y verifica las regiones de la habencia, las propiedades trascendentales del ser de los entes, primeros principios, causación, etc. El método del "consentimiento al ser", así denominado por A. Forest, lo ampliamos al "consentimiento a la habencia". Se trata de una actitud intelectual de respeto a las estructuras de los entes y de la habencia misma, y de una actitud del querer que se aplica a conformarse con la voluntad divina. Tal como se manifiesta en la totalidad de cuanto hay.

La intuición del yo no es exigida a título privilegiado por la metafísica, pero juega un papel considerable en la intuición de la "res sensibilis visibilis", gracias a la imagen en la que lo universal ha sido abstraído y que está en continuidad con el ego singular existencial. La aprehensión inmediata y no discursiva del ser de los entes, dentro de la habencia, es la base de toda metafísica posible. La intuición de la totalidad de cuanto hay y del ser de los entes es la operación más natural de nuestra inteligencia, aunque se trate de la vaga intuición del sentido común o de la visión intensiva del metafísico. El todo universal de la habencia no debe confundirse con la abstracción total del ser. El ser no es captado en sí mismo, en su comprensión íntima. Sólo puede verificarse la abstracción formal o intensiva abstrayendo la forma de la materia. "Si en efecto la percepción del ser estuviera condicionada por razonamientos *metafísicos*, estaríamos abocados a un proceso al infinito (es decir, que la metafísica sería imposible), ya que el mismo razonamiento metafísico supone juicios de la misma naturaleza y que éstos no pueden ser especificados sino por una intuición metafísica" observa Regis Jolivet.³⁶ Pero el metafísico no puede limitarse a la pura intuición de la habencia y del ser. La riqueza sintética y potencial de la habencia tiene que ser analizada, a fin de captar el contenido de la totalidad de cuanto hay, hasta donde puede hacerlo la humana inteligencia. Intuición y aná-

lisis combinados para desentrañar el orden interno, sus causas y principios que la habencia supone. Vamos metódicamente hacia la inteligibilidad de la habencia, por múltiples razonamientos, para penetrar intensivamente sus incalculables riquezas. No se puede considerar el ser de los entes finitos aparte de la habencia, porque aparte de la habencia, no hay sino la nada. El acto propiamente metafísico no puede consistir en una simple aprehensión confusa; solamente puede ser un juicio sobre la habencia. Un juicio negativo (llamado por Santo Tomás *separativo*) que consiste en pronunciar que tal principio de la habencia no puede ser tenido por metafísicamente solidario, en su razón formal, de los diferentes modos de la habencia bajo los cuales nos es dada en la experiencia.

¿Ha quedado invalidada la metafísica después de la crítica de Kant? Detengámonos en la visión kantiana de la metafísica para analizar críticamente. Después habrá que emprender el análisis crítico del positivismo lógico. Sólo así podremos avanzar, con mayor rigor y soltura, en la investigación metafísica.

Notas bibliográficas

- ³⁵ Xavier Zubiri: *Sobre la Esencia*, pág. 450, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962.
- ³⁶ Regis Jolivet: *Metafísica*, pág. 171, Ediciones Carlos Lohlé.

5

CRITICA A LA VISION KANTIANA DE LA METAFISICA

SUMARIO: 5.1. Concepción kantiana de la metafísica. 5.2. Fenómenos y nómenos. 5.3. Objeciones a la filosofía de Kant. 5.4. Análisis crítico de los pretendidos paralogismos de la metafísica especial.

5.1. Concepción kantiana de la metafísica

Aunque la metafísica especial supone una metafísica general, Kant, en su "Crítica de la Razón Pura", no entiende la metafísica en el sentido de la metafísica clásica, como una ciencia del ser en cuanto ser. Piensa en la metafísica —racionalísticamente— como una ciencia de los primeros principios de nuestro conocimiento, en cuanto son universales y necesarios. Mucho antes de Kant, la metafísica ya había perdido su cimentación en el ser para convertirse en una ciencia formal de los primeros principios de la razón humana. ¿Cómo es posible la metafísica como ciencia? ¿Son posibles los juicios sintéticos a priori en la metafísica? He aquí los problemas fundamentales de la "Crítica de la Razón Pura".

En un sentido objetivo, la metafísica es imposible como ciencia. Como construcción natural, sigue existiendo. Tal es, por lo menos, la opinión de Kant. La metafísica queda reducida a metafísica de la mera subjetividad. A partir de la necesidad de obrar práctico, pretende conquistar un acceso a la metafísica, entendiéndola una vez más en el sentido de "Metaphysica specialis". Los objetos de la metafísica especial —alma, mundo, Dios— quedan referidos a la subjetividad del sujeto finito sin alcanzar el absoluto horizonte de validez del conocimiento humano, cerrándose la posibilidad de la metafísica. Expongamos el pensamiento de

Manuel Kant, antes de formular una crítica a su modo de concebir la metafísica. Kant no es un ecléctico. Rechaza toda posición heredada y replantea, íntegramente, la temática filosófica. Ante la encrucijada del dogmatismo metafísico, por una parte, y del pensamiento antimetafísico del empirismo, por la otra, ofrece, *in radice*, una filosofía nueva: el criticismo. Su gran hazaña va a consistir en llevar la razón ante el tribunal de la razón. ¿Cuál es el origen, cuál es el alcance, cuál es el límite, cuál es el valor de conocimiento humano? Ni la razón, ni la sensación por sí solas, nos proporcionan el conocimiento. Sobre los datos de las intuiciones opera la actividad sintética de la razón. El idealismo trascendental de Kant no pretende darnos una explicación del mundo —problema de la física— sino del conocimiento. Contra el escepticismo de Hume, sostiene la validez del saber científico. Pero advierte que dentro de los límites de la experiencia no es posible la metafísica como ciencia. Reconoce, no obstante, la legitimidad de la metafísica como exigencia y disposición natural del alma humana. Intenta fundar una moral autónoma —sin fundamentos metafísicos— con elementos suficientes para internarse en el mundo suprasensible. De este modo satisface, a su manera, las exigencias metafísicas —que habían quedado insatisfechas en el ámbito de la razón teórica— en el campo de la moralidad o de la razón práctica. Sin renunciar a la concepción mecanicista de la naturaleza, investiga la posibilidad de una representación finalista del mundo físico. He aquí esbozados los principales problemas de la temática kantiana. Adentrémonos, ahora, en las líneas directrices de la magna construcción doctrinaria.

El reconocer es una síntesis “a priori”. De no existir elementos universales y necesarios “a priori” no serían posibles la matemática y la física como ciencias. Pero si el conocimiento, como pretende el empirismo, estriba en un incremento del saber, entonces es necesaria la experiencia para añadir, a posteriori, un contenido nuevo a otro contenido anterior. El *juicio sintético a priori* abarca el elemento universal y necesario al lado del elemento empírico y concreto. Nuestro intelecto organiza los datos sensibles —material caótico— según leyes o formas propias de su naturaleza —universales, necesarias— que la experiencia presupone. En este sentido, el orden de las cosas lo forma la actividad de nuestra sensibilidad espacio-temporal y la forma categorial de nuestro entendimiento. No son las cosas, la naturaleza, las que imponen las leyes al entendimiento, sino el entendimiento el que prescribe las leyes a la naturaleza. He aquí lo que Kant llama la *revolución copernicana* de la filosofía. No es el sujeto el que se adecúa al objeto, sino que es el sujeto —centro y ordenador de la realidad— el que construye el objeto con el caos de sensación que le brinda la experiencia. “La forma sin el contenido es vacía; el contenido sin la forma es ciego”.

¿Cómo son posibles las matemáticas puras? ¿Cómo es posible la física pura? ¿De qué modo es posible la metafísica como ciencia? He aquí las tres preguntas fundamentales sobre las cuales gira la “Crítica de la Razón Pura”. Obsérvese que la tercera pregunta está formulada de modo diverso. Kant no tiene duda sobre el “factum” de la ciencia matemática y el “factum” de la ciencia física. En cambio, cuestiona la posibilidad de la metafísica como ciencia. La *estética trascendental*

estudia las formas "a priori" de la intuición sensible: el espacio (que nos sirve para diseñar las figuras de geometría) y el tiempo (gracias al cual construimos los números con la adición de una unidad sucesiva). Las formas espacio-temporales de nuestra sensibilidad no las obtenemos del exterior, sino que son módulos subjetivos de nuestra intuición, ordenadores de las sensaciones externas (espacio) y de los datos de la experiencia interna (tiempo). El término trascendental equivale a lo "a priori", lo independiente de la experiencia que constituye, no obstante, la propia experiencia como ley con que conocemos los objetos empíricos. Lo trascendente está más allá de la experiencia y no se encuentra en ella. El idealismo de Kant es trascendental, no trascendente. Además de intuir sensiblemente mediante las formas espacio-temporales —primera ordenación— el entendimiento opera su síntesis por el juicio —segunda ordenación—. Los modos o funciones de esta operación sintética son las categorías. Los juicios se dividen según la cualidad, la cantidad, la relación y la modalidad. De las formas de juicio, el filósofo de Königsberg obtiene doce conceptos puros o categorías: unidad, pluralidad, totalidad; realidad, negación, limitación; substancia, causalidad, reciprocidad de acción; posibilidad, existencia, necesidad. Los objetos de la experiencia sólo pueden ser pensados de las categorías —"a priori" necesarias—, que constituyen las impresiones sensibles en objetos. Imposible aplicar las categorías fuera de la experiencia. Y no tenemos intuición, experiencia del alma, del mundo y de Dios, los tres grandes temas de la metafísica. El entendimiento unifica, pero la autoconciencia trascendental unifica, a su vez, las unificaciones del entendimiento, con el *yo pienso*, presente en mí y en los demás como unidad sintética de la percepción.

5.2. Fenómenos y númenos

Nuestro saber, para Kant, es mero conocimiento de *fenómenos*. Conozco las cosas en el conocimiento —no como son en sí—, revestidas de las formas espacio-temporales de la sensibilidad y encapsuladas —"sit venia verbo"— por las categorías. En este sentido cabe decir que conocer es transformar o deformar. Pero la realidad no se agota en los fenómenos. Sólo que el número, o la cosa en sí, resulta incognoscible. La metafísica, entendida como totalidad del conocimiento, es imposible como ciencia, puesto que el conocimiento es síntesis de una forma "a priori" (lo puesto) y de un contenido de impresiones sensibles "a posteriori" (lo dado). Al faltar uno de los elementos ya no se da el conocimiento. Ahora bien, puesto que no hay experiencia de la totalidad de las cosas reales y de lo incondicionado, las formas "a priori" del entendimiento funcionarían en el vacío. Aunque la razón pretenda conocer lo incondicionado, su pretensión es ilegítima. Las formas "a priori" funcionan válidamente sólo dentro de los límites de la experiencia. Esas pretendidas "ideas" del alma, del mundo y de Dios son puras formas privadas de contenido. De ahí los paralogismos de la metafísica especial (Kant partía de la sistematización wolffiana). La psicología racional, basándose en la simple conciencia del yo —"yo pienso"— cree poder conocer el alma en sí, como substancia

simple e inmortal. Pero el "yo pienso", no es substancia. Por eso se incurre en paralogismo. La categoría de substancia no puede implicarse a una realidad ultraempírica. La cosmología racional pretende alcanzar un principio incondicionado totalitario. De esta pretensión originánse las antinomias o conflictos de la razón pura: 1. El mundo no tiene principio en el tiempo ni límite en el espacio; el mundo tiene comienzo en el tiempo y se haya limitado en el espacio. 2. Toda substancia está compuesta de partes simples, no existen substancias simples. 3. Hay una causalidad determinada por la libertad; no hay libertad alguna. 4. En el mundo hay algo necesario; en el mundo no hay nada necesario. La tesis y la antítesis son igualmente justificables, pero ambas parten del falso presupuesto de que es posible conocer la idea, de la totalidad fenoménica. Jamás lo incondicionado nos es dado en la intuición. La teología racional, por su parte, intenta demostrar la existencia del Ser supremo, originario, fundamento de la realidad, mediante la *prueba ontológica* (la idea de Ser perfectísimo implica —deducción analítica— su existencia); la *prueba cosmológica* (de la contingencia del mundo se infiere la existencia de un ser necesario); la *prueba fisicoteleológica* (del orden y de la armonía existente en el universo se infiere la existencia de un supremo ordenador: Dios). Las pruebas cosmológica y fisicoteleológica presuponen, al decir de Kant, la prueba ontológica: tránsito del *concepto* de Ser necesario a la *realidad* de este ser. La existencia no está contenida en el concepto, sino que se añade sintéticamente como predicado. El Ser perfectísimo está más allá de la experiencia. Por tanto, la razón pura no puede demostrar la existencia de Dios. Sólo puede haber ciencia sobre lo que es objeto de la experiencia. En este sentido, la metafísica resulta imposible. Pero en otro sentido hay una metafísica como "filosofía de los primeros fundamentos del conocimiento" que se identifica con la misma indagación crítica. Cabe afirmar que "Kant critica una metafísica, pero con el fin de defender la metafísica. Que lo haya logrado o no es cosa distinta" (Sciacca). En todo caso, las exigencias de la metafísica son insuperables porque responden a una insoslayable necesidad del espíritu humano. Pensar la existencia de un mundo suprasensible no implica contradicción. Nuestra razón puede pensar que el *fenómeno* no agota toda la realidad. El *nómeno* o cosa en sí puede ser pensado pero no conocido por la razón pura.

Inmanuel Kant ingresa en el mundo inteligible de la cosa en sí mediante la *razón práctica*. Pero antes nos dirá en la "Crítica de la Razón Pura": "El concepto de *noumenon*, esto es, de una cosa que no se pretende pensar como objeto de los sentidos, sino como cosa en sí (solamente mediante un entendimiento puro), no es contradictorio, pues no es posible afirmar que la sensibilidad sea la única especie posible de intuición. Además ese concepto es necesario para no hacer extensiva la intuición sensible a las cosas en sí y, por consiguiente, para limitar la solidez objetiva del conocimiento, pues lo demás, a que aquella no alcanza, llámese *nómena* para indicar que aquellos conocimientos no pueden extender su esfera a todo lo que el entendimiento piensa. Pero en definitiva no se alcanza a comprender la posibilidad de esos *nómena*, y lo que se entiende más allá de la esfera de los fenómenos en vacío (para nosotros), es decir, tenemos un entendimiento que problemáticamente se extiende más allá de aquella esfera, pero no tenemos intui-

ción alguna, ni siquiera el concepto de una intuición posible que permitiera que se dieran objetos fuera del campo de la sensibilidad, y hacer un uso *asertórico* del entendimiento más allá de ella. Por lo tanto, el *noumenon* es meramente un concepto-límite para poner coto a la pretensión de la sensibilidad, y en consecuencia, es de uso sólo negativo. No obstante, no es invención arbitraria sino que está enlazado con la limitación de la sensibilidad, aunque sin poder sentar nada positivo fuera de la extensión de la misma”.³⁷

También la moral kantiana, con pretensiones de validez universal, está regida por una ley pura, por una forma *a priori*. No cabe fundar la ética en principios empíricos, porque carecería de validez objetiva y universal. Consiguientemente la voluntad debe ser independiente de todo objeto particular y determinarse por la ley del deber o imperativo categórico. Por ser un mandato inexorable —que suscita reverencia y acatamiento— se le llama imperativo; por su carácter incondicionado —no subordinado a hipótesis alguna— se le denomina categórico. Obra moralmente quien obra por deber. El “tú debes” es *a priori*, universal objetivo. Las inclinaciones naturales nos impulsan a obrar por placer, por utilidad o por interés. Pero esas inclinaciones están fuera de la órbita moral. El rigorismo prusiano de Kant postula *el deber por el deber*. El imperativo categórico no tiene como mira ningún fin determinado, sólo la conformidad de la acción con la ley. Este imperativo, puramente formal, lo enuncia Kant en tres formas distintas, pero en el fondo coincidentes; 1. “Obra de manera que la máxima de tu voluntad pueda servir siempre como principio de una legislación universal”; 2. “Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza”; 3. “Procede de una manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de las demás personas, siempre como fin, nunca como simple medio”.

El tema dominante de la “Crítica de la Razón Práctica” es la polémica contra el *fanatismo* moral como veleidad para traspasar la finitud y la imperfección de la conducta humana. La moralidad humana, que es el respeto a la ley moral, se opone a la santidad divina, que es la conformidad perfecta de la voluntad con la ley. Hay imperativo porque hay distancia entre lo que se es y lo que se debe ser. Podemos tomar la razón por guía de nuestra conducta. Ni pura sensibilidad ni pura razón. Como ser racional, pero finito, el hombre desea la felicidad. Pero un deseo —en el cual no se manda— no debe confundirse con un imperativo moral. Tampoco los imperativos hipotéticos —propios de la técnica— y los imperativos de la prudencia —medios para ser felices— son parte de la moralidad. Kant nos pide abandonar la sensibilidad como motivo de acción y decidírnos de acuerdo con el imperativo categórico, de conformidad con la pura forma de la ley. La voluntad buena es la que está conforme con el deber y obra únicamente por consideración al deber. La legalidad —a diferencia de la moralidad— es mera conformidad externa con la ley, aunque carezca de sentimiento de respeto. Nadie, excepto Dios, es Santo. El hombre se esfuerza en ser virtuoso y busca la felicidad. Trátase de dos cosas diferentes. La felicidad debiera ser una consecuencia de la vida, en cuanto el hombre —sin buscarla expresamente— se hiciese digno de ella. Para ello es preciso que el hombre promueva hasta el infinito su perfeccionamiento moral. Pero este progreso

infinito hacia lo santo sólo es factible si se admite la inmortalidad del alma. He aquí el primer postulado de la razón práctica, esto es, una proposición teórica indemostrable que vale, no obstante, incondicionalmente *a priori*. Por otra parte, la unión de virtud y felicidad únicamente puede ser producida por una voluntad santa y omnipotente. La felicidad proporcionada a la moralidad supone —segundo postulado de la razón práctica— la existencia de Dios. La libertad (“independencia de la capacidad sensible y de la capacidad de obrar según la ley de un mundo inteligible”) es el tercer postulado kantiano de la razón práctica. Ahora podemos observar que esa razón práctica reconoce con certeza lo que aprecia sólo como problemático a la razón pura. El límite de la experiencia queda superado y se llega a la certeza positiva —fuera de la experiencia— y al primado de la razón práctica. La gran enseñanza de la “Crítica de la Razón Pura” —“limitación del conocimiento humano de las posibilidades empíricas”— queda, al parecer, contradicha por el primado de la razón práctica. El postulado no autoriza a decir: yo sé, pero nos permite afirmar: yo quiero. El anhelo de un más allá sofocado por la férrea construcción de la “Crítica de la Razón Pura” emerge en el hombre Kant, de modo incontenible cuando en la “Crítica de la Razón Práctica” exclama: “El hombre justo puede decir: yo quiero que haya un Dios; que mi existencia en este mundo, aún fuera de la conexión natural, sea también una existencia en un mundo puro del entendimiento, y, por último, que mi duración no tenga fin; yo persisto en esto y no me dejo quitar esta fe, siendo éste el único caso en que sin interés ya no puedo descuidar nada, determina inevitablemente mi juicio, sin atender sofisterías, aunque no sea capaz de responder a ellas o contraponer a las mismas otras más capciosas”. En la “Conclusión” de la “Crítica de la Razón Práctica”, Kant estampa aquellas célebres palabras: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nueva y creciente, cuanto más frecuentemente y por más tiempo la reflexión ocúpase de ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí. Estas dos cosas no tengo necesidad de buscarlas y simplemente suponerlas como si fuesen envueltas en la obscuridad o se hallasen en lo trascendental, fuera de mi horizonte; yo las veo ante mí y las conexiono inmediatamente con la conciencia de mi existencia”.³⁶ La admiración es propia del filósofo; la veneración pone de relieve el “homo religiosus” que había en Kant.

5.3. Objeciones a la filosofía de Kant

Entre la “Crítica de la Razón Pura” y la “Crítica de la Razón Práctica” media una buena distancia, acaso un abismo, aunque el propio Kant trate de conciliarlas. Empecemos por la “Crítica de la Razón Pura”. Kant pretende —inútilmente— eliminar el nómeno. Pero no puede haber conocimiento sin algo conocido. Lo inmediatamente dado en el conocimiento no es el conocimiento mismo sino el objeto —real o ideal— que trasciende el sujeto. Antes de la verdad sobre el hombre existe el verdadero hombre. Y lo dado en el conocimiento es realidad, ser. Los

nómenos —en el pensamiento kantiano— son y no son. Empieza el filósofo de Koenigsberg por declararlos incognoscibles y termina por eliminarlos.

Si los conceptos *a priori* o categorías son leyes del conocimiento, los conceptos rigen el juicio. Ahora bien, los juicios enlazan conceptos y al enlazarlos los producen en una determinada forma. Luego los conceptos resultan leyes y legislados. Si son leyes son, por lo mismo, formas; si son resultado del juicio son, *eo ipso*, materia. ¿Cómo eludir esta disyuntiva?

Prosigamos: la idea o concepto es el medio por el cual y en el cual algo es conocido, y no —como asegura Kant— lo primeramente conocido. No es la idea o concepto el término último del conocimiento, sino la cosa o el objeto. “El idealista —observa el Dr. Oswaldo Robles— viola la intuición y rechaza la evidencia: recibe el dato de la intuición inmediata y lo vacía de su contenido ontológico para sustituirlo con una noción de metafísica abstracta”.³⁹ El Kant de la madurez admitió la realidad externa al pensamiento, aunque resultase nómeno incognoscible. Por una parte, el nómeno es *causa* de nuestras sensaciones; por la otra, el concepto de causa es mera forma subjetiva *a priori* que tiene valor únicamente en el mundo *fenoménico*, no en el mundo *nómenico*. La incongruencia es patente. ¿Existe el nómeno realmente o toda la realidad está en nuestro pensamiento? La disyuntiva no puede eludirse. Sin embargo, Kant afirma a la vez, contradictoriamente, que el nómeno causa nuestras sensaciones y que el nómeno sólo es forma subjetiva *a priori*, categoría mental de causalidad.

Del *idealismo gnoseológico* —que negaba el conocimiento cierto— se páso al *idealismo metafísico* —que llegó a negar la realidad de los cuerpos—. El pensamiento no sale de sí mismo —principio de inmanencia— y, en consecuencia, nada puede conocer fuera de sí mismo. El carácter de necesidad y de fijeza que presentan las sensaciones, permanece inexplicable dentro de la escuela idealista. ¿Quién puede forjar o modificar a su antojo las sensaciones? Lo subjetivo lo forjamos y lo modificamos a nuestro antojo (fantasías). Pero lo que procede del objeto está más allá de caprichosos fantaseos.

El yo es real. El conocimiento conoce mi yo, pero no lo crea. El yo nos lleva al terreno del ser del ente, quiéralo o no lo quiera el idealismo. El idealismo relativista lleva al escepticismo, y el escepticismo —como apuntaba Ortega— es el suicidio de la filosofía. Atenta, además, contra el sentido común y la experiencia. El sentido común más elemental nos dice que no forjamos los objetos del conocimiento. La experiencia de cada instante nos revela que las ideas de los seres son posteriores a los entes conocidos.

El fenomenismo de Hume —que tanto influyó sobre Kant— es absurdo en su tesis fundamental: puros fenómenos sin sujeto que los sustente. ¿Cómo pueden subsistir la extensión, la figura, el tamaño, el peso y otras propiedades materiales sin un sujeto o substrato que les sirva de soporte?

Nicolai Hartmann advierte la imposibilidad de conciliar la doctrina del origen subjetivo de la legislación ética con la pretendida universalidad de su valor. Yo no soy autónomo si estoy constreñido a elevar mi voluntad a la categoría de ley

de universal observancia. El imperativo categórico se presenta como una máxima heterónoma. Inútil acudir al expediente de la distinción entre voluntad pura y voluntad empírica. Si la voluntad pura es la que obra siempre por deber, no es libre y, por ende, no es buena ni moral. Libre sólo podría ser la voluntad empírica, pero ésta, según Kant, carece de libertad por no estar subordinada exclusivamente a la regla del querer autónomo. La distancia de la voluntad frente a los principios éticos sólo puede darse cuando la ley moral no proviene de la voluntad que ha de obedecerla. El imperativo categórico, al parecer exclusivamente formal, exige universalidad, interioridad y autonomía, caracteres que son —aunque Kant no lo suponga así— materiales. “Ni todo lo formal es a priori, ni todo lo material a posteriori”, observa Hartmann. 40 El formalismo ético kantiano, sin soporte metafísico y sin contenido moral, ha mostrado su vacuidad.

La crítica kantiana a los argumentos para demostrar la existencia de Dios no resulta ni convincente ni valedera. Es verdad que la existencia de las cosas finitas no es un predicado esencial, pero esto no puede aplicarse al ente simplísimo y absoluto —Dios— en el que la existencia es ser. Al no reconocer un primer fundamento de toda experiencia, Kant va contra el principio “dado lo condicionado, se da en ello lo incondicionado”. El ser del ente no sólo no es un predicado sino que está en la habencia como actualización respectiva. Las vías tomistas no operan con la causalidad fenoménica (única admitida por Kant), sino con la causalidad metafísica trascendente. El entendimiento no se limita al mundo de los fenómenos, ni el argumento físico-teleológico puede ser reducido al argumento ontológico. Los objetos de la experiencia serían imposibles como entes si no presupusiesen el Absoluto incondicionado como el primer ente, como el Ente fundamental y fundamentante.

Las aproximaciones y los errores de la ciencia son un hecho constantemente renovado, que mal se adapta a la hipótesis de las formas a priori. Kant no explica por qué marchan tan de acuerdo las formas a priori de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. Postular un acuerdo no es dar razón de él. . . La justificación trascendental de la ciencia, reducida a puro postulado de acuerdo entre formas espacio-temporales de la sensibilidad y categorías, es un engaño. El vuelco de la “crítica razón práctica” que postula la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad es irracional.

5.4. Análisis crítico de los pretendidos paralogismos de la metafísica especial

Los pretendidos paralogismos de la metafísica especial señalados por Kant caen por su base si los supuestos idealistas no son, como lo hemos demostrado, verdaderos. Las “ideas” del alma, del mundo y de Dios son realidades, aunque suprasensibles, y no puras formas privadas de contenido. La conciencia del yo no se palpa, ni se oye, ni se ve, ni se mide; pero sin ella sería inconcebible decir “yo pienso” y “yo quiero”. La unidad y la continuidad de la mismidad personal, más allá del cam-

bio celular periódico, testimonian la existencia del alma espiritual y nos producen una certidumbre vital directa.

Las antinomias o conflictos de la razón pura, que pretende haber encontrado Kant —igualmente justificables la tesis y la antítesis, a su modo de ver— no son conflictos insolubles. Una de las alternativas es falsa por incompatibilidad con la verdadera. El principio de no-contradicción se impone. Es falso que el mundo no tiene principio en el tiempo y en el espacio. Es verdadera la afirmación de que el mundo tiene comienzo en el tiempo y se halla limitado en el espacio. La infinitud espacial del universo no es más que una afirmación gratuita del materialismo dialéctico. Einstein presenta, en su teoría de la Relatividad, dificultades astronómicas contra el infinito espacial. La llamada infinitud intensiva no es, rigurosamente, una infinitud, sino una inagotabilidad de partículas electrónicas. La infinitud temporal, espacial y de intensidad, tal como se entiende en los “Fundamentos de filosofía marxista”, envuelve graves contradicciones. La ilimitación —sin principio ni fin de los procesos evolutivos— no es eternidad e implica la insoslayable contradicción de que a cada etapa de cada proceso tendría que haber antecedido una serie infinita de procesos. Pero si hubiese una serie infinita de procesos anteriores nunca hubiésemos llegado a la fase actual.

De las dos proposiciones presentadas por Kant, en la segunda antinomia, una de las proposiciones resulta inadmisibles: “no existen sustancias simples”. Luego entonces, la proposición antitética es la verdadera: “toda sustancia está compuesta de partes simples”. En efecto, la ciencia nos dice ahora que el átomo se resuelve en cargas energéticas.

De la tercer antinomia, la segunda proposición es falsa —“no hay libertad alguna”— y la primera está insuficientemente estructurada —“hay una causalidad determinada por la libertad”—. No es por la violación del principio de causalidad por lo que se constituye la libertad, sino por un *plus* de determinación que introduce la voluntad en los complejos causales. Al lado o por encima de la determinación mecánica se da la autodeterminación axiológica. La libertad no es un mero postulado indemostrable, como creía Kant, sino una realidad espiritual plenamente mostrable y demostrable. Si la voluntad no fuera libre, ningún sentido tendrían: 1) los consejos que se dan al prójimo; 2) los intentos de persuasión para obrar en determinado sentido; 3) los mandatos u órdenes; 4) la curiosidad por conocer cómo se comportará una persona ante tal o cual suceso; 5) las preguntas que a menudo hacemos a los otros, para saber lo que van a hacer. El mundo entero —dígallo o no— admite la existencia de una responsabilidad, de un mérito o de una falta. Siempre que obramos tenemos conciencia de que podemos hacer otra cosa distinta de la que hacemos y aún “lo contrario”, así como de que podemos “abstenernos” de actuar. Hasta aquí algunas mostraciones. Ofrezcamos ahora dos demostraciones: “la voluntad, en presencia de su bien propio, sería atraída irremisiblemente. Es así que ese bien no puede ser conocido por la inteligencia ni pueden constituirlo los bienes que ésta le ofrece en la vida presente; luego, ninguno de ellos puede atraerla de modo irresistible, quedando la libertad libre e indeterminada para

obrar". He aquí la segunda: "un bien limitado no puede satisfacer una tendencia sin límites. La voluntad, facultad de un alma espiritual e inmortal, es una tendencia ilimitada e infinita; los bienes de este mundo son todos limitados y finitos. Para que la voluntad no sea libre, es preciso admitir que uno de estos bienes la determina necesariamente por satisfacer su tendencia, lo cual, como se ha dicho al principio, es absurdo". Taparelli define la libertad humana como "una indeterminación natural en virtud de la cual ningún objeto externo particular puede determinarnos a obrar". Pero esta definición —insuficiente a nuestro juicio— sólo abarca la libertad de especificación —actuar de una manera o de otra— y la libertad de ejercicio —actuar o no actuar—, sin apuntar la libertad más importante: la libertad existencial. Trátase no de elegir entre una cosa y otra, sino de elegirse a sí mismo. No es cuestión de hacer, sino de ser posibles. Ser libre es autodeterminarse en vistas de pautas axiológicas. Ser libre no es desahogarse sino tener la facultad de vencer las dificultades que se opongan al logro de nuestro espíritu encarnado. La responsabilidad, la imputabilidad y la culpa son hechos morales indubitables que no pueden confundirse con meras ilusiones —intereses vitales para proteger el sujeto—, puesto que en ocasiones van en contra de los intereses personales, y aún así —como Hartmann ha observado finamente— se imponen a la conciencia.

Como nuestra vida no viene hecha, tenemos que elegirnos a nosotros mismos. En este sentido, la libertad no puede ser reducida a una elección entre dos acciones; se trata de algo mucho más radical: la actitud de todo nuestro ser que se elige integralmente. Nuestro obrar tiene su fundamento en la libertad. "El peligro del hombre —observa Jaspers— es que esté seguro de sí mismo, como si él fuera ya lo que puede ser." ⁴¹ Kant no advierte que ya el simple hecho de preguntarse por la existencia de la libertad prueba —como lo ha observado un existencialista contemporáneo— esta existencia. Me pregunto por la libertad porque quiero ser libre; pero no podría querer ser libre si no lo fuera realmente, porque mi voluntad no puede, lógicamente, estar determinada y querer, a la vez, ser libre. Y esto es algo más que un postulado. Estamos ante un hecho ontológico y no tan sólo ante un dato psicológico. Tengo que hacerme, haciéndolo todo, excepción hecha de mi naturaleza. Aquí y ahora, en el ejercicio concreto, puedo ser lo que debo ser.

Como los grandes genios, la figura y la obra de Kant sigue siendo objeto, con el avance de los tiempos, de nuevas investigaciones y de nuevas interpretaciones. Heidegger inicia su obra "Kant y el problema de la Metafísica" con estas significativas palabras: "La siguiente investigación se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica. El problema de la metafísica se enfoca pues como problema de nuestra ontología fundamental". ⁴² Podemos no ser kantianos, pero no podemos dejar de respirar el espíritu de Kant. Y sentimos presente la bonhomía de aquel hombre que aconsejaba con ejemplar sencillez: "que cada uno ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor; y sólo cuando no ha enterrado la moneda que le ha sido dada al nacer" ⁴³, cuando ha empleado la disposición original al bien para hacerse un hombre mejor, puede esperar que lo que no está en su capa-

cidad sea suplido por una cooperación más alta".⁴⁴ La filosofía de Kant es algo más que un acontecimiento pretérito, fijo, fechado. Es un llamado que se ofrece a todos los espíritus; un bien común del que podemos disfrutar siempre, en perpetua revisión; un manantial permanente de sugerencias; un factor grandioso de cultura y una incitación a llegar a ser en plenitud lo que somos germinalmente.

Kant —entiéndase bien— no fue un enemigo de toda la metafísica. Nunca consideró indebida la constitución de una ciencia primera que se denominase metafísica. Más aún, siguió ampliando el término de metafísica y lo empleó para llamar a su filosofía crítica la vieja ciencia del ser. Más que atacar toda posible metafísica, atacó la metafísica anterior. Pedía "una completa reforma de la metafísica, o más bien un renacimiento, de acuerdo con un plan hasta ahora desconocido".⁴⁵ Ciertamente no llegó a delinear el renacimiento metafísico, pero nos dejó el camino abierto. Más aún, nos incitó a elaborar una nueva metafísica.

Hasta aquí una visión —un tanto distorsionada— de lo que ha sido la metafísica para Kant. Ahora es preciso analizar, críticamente, la pretendida eliminación de la metafísica por parte del positivismo lógico.

Notas bibliográficas

³⁷ Immanuel Kant: *Crítica de la Razón Pura*, Libro II, capítulo III, Fundamento de la distinción de todos los objetos en phaenomena y nóumena", páginas 22 y 23, Editorial Losada, S.A. Volumen II, Buenos Aires, 1960.

³⁸ Immanuel Kant: *Crítica de la Razón Práctica*, pág. 213, Biblioteca Clásica Universal, Librería Perlado, Madrid-Buenos Aires.

³⁹ Oswaldo Robles: *Propedéutica Filosófica*, pág. 94, Librería de Porrúa Hnos. y Cía., México, 1943.

⁴⁰ Nicolai Hartman: *Ethik*, pág. 99, Segunda edición alemana.

⁴² Martín Heidegger: *Kant y el Problema de la Metafísica*, pág. 9, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1954.

⁴³ Immanuel Kant: Luc. XIX, 12-16

⁴⁴ Immanuel Kant: *La religión dentro de los límites de la razón*, pág. 61, Alianza Editorial, Madrid, 1969.

⁴⁵ Immanuel Kant: *Prolegómeno*, Prefacio I.

6

ANALISIS CRITICO DEL POSITIVISMO LOGICO Y SU RECHAZO DE LA METAFISICA

SUMARIO: 4.1. La frustrada eliminación de la metafísica. 4.2. La ceguera de los neopositivistas hacia la metafísica. 4.3. Diecisiete objeciones al positivismo lógico. 4.4. Falacias de los analistas lógicos.

6.1. La frustrada eliminación de la metafísica

No es nuevo el intento de eliminar a la metafísica como disciplina filosófica. Lo nuevo es el estilo dogmático, virulento, obtuso del positivismo lógico. Se ha dicho —y lo vamos a constatar— que en esta nueva filosofía positivista “todo lo nuevo no es bueno, y todo lo bueno no es nuevo”. El positivismo lógico —nombre más generalizado— recibe también otras denominaciones: “Filosofía científica”, “Empirismo terapéutico”, “Atomismo lógico”, “Humanismo científico”, Filosofía analítica”. Se pretende llevar la mentalidad físico-matemática al ámbito de la filosofía. Antes de observar sin prejuicios, de ir a las cosas mismas. —“Zu den Sachen selbst”, como reza el lema de la escuela fenomenológica— se postula un método empirista cerrado, se reduce la filosofía a análisis lógico de lenguaje, se refuta —con falsas premisas— la metafísica.

Para los analistas hay juicios con sentido —proporciones auténticas— y juicios sin sentido —pseudoproposiciones— que habría que relegar al campo de las emociones: las pseudoproposiciones metafísicas. El significado de la proposición depende de que pueda ser verificada. Si no se puede verificar, carece de sentido lógico aunque gramaticalmente se trate de una proposición correcta. Las proposiciones que manejan los metafísicos —al decir de los positivistas lógicos— no son ni verdaderas ni falsas, porque carecen en absoluto de sentido.

Examinemos el método del empirismo radical, considerado por sus autores como terapéutica filosófica. El filósofo analítico utiliza la experiencia personal de él mismo. Formula entonces una *proposición protocolaria* o de base que confirma algún pensamiento. Las significaciones han de ser verificadas por medio de las proposiciones protocolarias (de experiencia inmediata). El filosofar de los analistas no sale del lenguaje. Empieza con las palabras y termina con las palabras. ¡Cuidado con rozar el *ser* de los entes reales! La semiótica —semántica, sintaxis y pragmática— es el método ideal. Se estudian los signos en relación con los objetos designados y se prueba la realidad de las proposiciones protocolarias (semántica); se combinan los signos entre sí a base de reglas convencionales, haciendo caso omiso de lo que designan y significan los signos en la realidad (sintaxis); se determina la relación de los signos con los intérpretes que los usan (pragmática).

Dentro del positivismo lógico —sin mengua de las peculiaridades de cada cual— agrupamos a Bertrand Russell con su atomismo lógico, a Ludwig Wittgenstein con su análisis filosófico del lenguaje, al “Círculo de Viena” —Philip Frank, Hans Hahn, Otto Neurath, Moritz Schlick, Rudolf Carnap—, a la Escuela Lógica de Berlín con Hans Reichenbach a la cabeza, la Escuela Lógica de Varsovia representada por Tadeo Kotarbinski; Alfred J. Ayer, John Wisdom, Gilbert Ryle y J. L. Austin en Inglaterra. Todos ellos se oponen a la reflexión metafísica y a la filosofía especulativa; postulan la unidad metódica de las ciencias; entronizan un lenguaje científico —para evitar todo pseudo-problema— y una nueva lógica; acentúan fuertemente el viejo empirismo de Hume. Russell identifica la matemática con la lógica y postula una concepción determinista del mundo y de la vida. “Las percepciones individuales —dice B. Russell— son la base de todo nuestro conocimiento, y no existe ningún método por el que podamos comenzar con datos que sean propiedad pública de muchos observadores”⁴⁶. Ludwig Wittgenstein ve toda la filosofía a la luz de la correcta o de la falsa interpretación del lenguaje. El mundo acaece. Los acaecimientos son hechos atómicos. Los hechos atómicos se piensan en figuras lógicas. Las figuras lógicas son proposiciones con significado. Las proposiciones con significado son funciones de verdad de las proposiciones elementales, proposiciones de verdad de sí mismas. La forma de expresión de verdad se expresa simbólicamente: $(P, \xi, N(\xi))$. “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse (Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen)”⁴⁷.

Antes de plantearse la cuestión de la verdad de los enunciados, la filosofía analítica trata de averiguar su significado. Para ello realiza: 1) una descripción funcional (compara la palabra con otras palabras y aclara el sentido del término); 2) un retrotraimiento formal-operativo (cada palabra del lenguaje es retrotraída a otras palabras y finalmente las palabras que aparecen en las proposiciones protocolarias); 3) una verificabilidad directa —fundada en una percepción inmediata— o indirecta —se echa mano de otros enunciados ya verificados—. Hay dos clases de proposiciones con sentido: las proposiciones tautológicas (proposiciones analíticas en las cuales el predicado está implícitamente contenido en

el sujeto) y proposiciones verificables empíricamente (observables y experimentables). Mientras las tautologías tienen carácter de necesidad lógica, las leyes de la naturaleza se basan en probabilidades estadísticas o inductivas. Lo probable, para Reichenbach, es lo verosímil. La lógica polivalente opera con proposiciones probables —más o menos verdaderas— para aprovechar un cálculo proporcional útil a la ciencia unificada. El lenguaje unificado de la ciencia proviene de la física. Por lo menos así lo cree Otto Neurath con su fisicalismo radical.

Para Rudolf Carnap los conceptos metafísicos no pueden verificarse empíricamente; en consecuencia, carecen de una recta significación. Los pseudoconceptos metafísicos quedan al descubierto mediante la analogía lógica del lenguaje. Las pseudoproposiciones metafísicas las rechaza la sintaxis lógica. La ambivalente palabra *ser* se usa como *cópula* o como *predicado de existencia*. Sólo que la existencia no es una propiedad. La metafísica no es una ciencia sino una expresión emotiva de la vida. Oigamos a Carnap: "La metafísica surge de la necesidad de dar expresión a una actividad emotiva ante la vida, a la postura emocional y volitiva del hombre ante el medio circundante, ante el prójimo, ante las tareas a las que se dedica, ante los infortunios que le aquejan".⁴⁸ Y líneas adelante, el autor austríaco llega a lo pintoresco cuando dice: "los metafísicos son músicos sin capacidad musical, en sustitución de la cual tienen una marcada inclinación a trabajar en el campo de lo teórico, a conectar conceptos y pensamientos".⁴⁹ Es como si a nosotros se nos ocurriese decir: *los positivistas lógicos son mecánicos ciegos, con inclinación a construir un sistema verbal incontaminado, en sustitución de lo cual tienen una marcada inclinación a trabajar en la eliminación de la metafísica haciendo una mala metafísica*. Las ilimitadas proposiciones universales no son verificables. Ningún positivista lógico ha verificado universalmente la proposición: "Todo cobre conduce a la electricidad". La verificación de los positivistas lógicos es una ridícula panacea que pretende servir lo mismo para negar la existencia de Dios que para probar que la puerta de la casa del "filósofo" Carnap es de madera. Las inferencias de Carnap son las mismas que harían los técnicos a los científicos especializados con mayor derecho que él. Porque primero hablan los hombres de ciencia y luego vienen los analistas con su sintaxis lógica. "La lógica —como advierte Francisco Larroyo— tiene que ver con las ciencias particulares, es cierto, pero no para repetir el trabajo del investigador, ni menos para suministrar a éste reglas prácticas".⁵⁰ La Lógica no está para confirmar ni para crear las ciencias particulares. Está muy bien que se depure el lenguaje, pero está muy mal que se reduzca la filosofía a análisis del lenguaje. Resulta loable desenmascarar algunas ilusiones especulativas, pero resulta vituperable confundir la metafísica con las ilusiones especulativas. El simplismo grosero, en materia de método, desconoce la riqueza de los objetos de conocimiento que exige una pluralidad de métodos. El filósofo analista se inmiscuye en todo sin construir nada. Si la filosofía es amor a la sabiduría, el analista resulta un entusiasta aficionado a la ciencia y un malogrado filósofo. Nada nos dice de los últimos y más significativos problemas de la vida humana. Ninguna teoría del universo, de lo universal en cuanto a universalizable. Ninguna explica-

ción fundamental de todo cuanto hay, del horizonte de la habencia. Sólo un atomismo lógico y un empirismo radical. Si el concepto de verificabilidad empírica no es apto para explicar la ciencia natural, como atinadamente ha observado Karl Popper, menos lo puede ser para eliminar la metafísica del panorama filosófico. La filosofía es una totalidad y la metafísica es el gran núcleo que no se puede ignorar so-pretexito de "rigor" matemático. La filosofía no es matemática. La matemática nada nos dice sobre la naturaleza del número, del espacio y del tiempo. Los conceptos originarios de la matemática (cantidad indistinta, división, unidad, número) son irreductibles a la lógica. Los axiomas no son proposiciones lógicas ni los conceptos básicos de la matemática son conceptos lógicos.

6.2. La ceguera de los neopositivistas para la metafísica

El círculo de Viena se orientó decididamente hacia las cuestiones gnoseológicas —especialmente en sus aspectos lógico-simbólicos— evitando (o tratando de evitar) todo el problema metafísico, todo matiz ontológico. Dirige su atención a las estructuras relacionales, simbólicas y expresivas del lenguaje, y cierra los ojos —en actitud de voluntaria ceguera— a la real estructura de los entes, del mundo, de la totalidad de cuanto hay y del pensar. El positivismo lógico se cierra en sus estructuras lingüísticas y se bloquea el horizonte para ulteriores avances. Permanece ciego a las totalidades estructurales y jerárquicas del universo y del hombre.

Por elementales principios de honestidad intelectual, es preciso reconocer, en el positivismo lógico, un alto nivel de pureza y rigor lógicos. Nos ayuda a deshacer anfibologías y a liberarnos de los peligros de la ambigüedad. Desgraciadamente los positivistas lógicos decretan como irreal e irrelevante todos los aspectos irracionales, superracionales, misteriosos de la realidad porque les resultan *informalizables*. Lo que no pueden reducir a signos matemáticos lo suprimen. Pero lo suprimido sigue estando en el conjunto de todo cuanto hay, en la habencia, aunque lo pretenden destruir por afirmaciones puramente lingüísticas sin sostén entitativo, óntico. Si la habencia fuese tan transparente y tranquilamente racional, bastaría la lógica formal y saldría sobrando la filosofía. Esta disciplina quedaría disuelta en múltiples ciencias particulares o reducida a un alto epílogo de ciencia. Lo que no entra en los moldes de la lógica del neopositivismo está descalificado (en la mente de los positivistas lógicos). Lo que no pueden ordenar ni Russell, ni Wittgenstein, ni Carnap, ni Ayer, ni ninguna escuela es que el hombre *calle* ante el problema del ser de los entes, de las relaciones de los entes entre sí y de éstos con el pensamiento. Ninguna escuela puede suprimir lo que no alcanza a comprender. La razón calculadora, lógica-matemática, tiene sus límites. Y el último acto de la razón es reconocer que la razón tiene límites.

Carnap subordina la filosofía a las ciencias, a la legalidad científica, desna-

turalizando a la filosofía —cuya función ha sido ocuparse de lo que las ciencias no pueden abarcar, por no ser accesible a sus métodos privativos— e incapacitándose para llegar a conceptos límite: “absoluto”, “incondicionado”, “realidad irrespectiva”, “Dios”, “ser”, “nada”, por quererlos *verificar* empíricamente. Uno de los mayores errores de Rudolf Carnap —y de los positivistas lógicos— es el de confundir lo *inverificable* empíricamente con lo *falso*. Si toda la realidad ha de reducirse a los datos sensibles de la experiencia actual —de acuerdo con la postura de Mach, Schlick y Carnap—, habría que negarle la objetividad a la propia Física que sirve de modelo a los miembros del Wiener Kreis”. Por algo Karl Popper y Max Planck han acusado de psicologismo al positivismo lógico. Si el mundo físico no se halla constituido por nuestras experiencias sensibles, el momento metafísico es inevitable. Un científico de la talla de Max Planck afirma que ningún progreso es factible para la ciencia sin un criterio de valor. ¿Cómo discriminar, sin un criterio axiológico, hipótesis y teorías? Ahora bien, el concepto del valor rebasa el ámbito de todas y cada una de las ciencias experimentales. He aquí unas aleccionadoras palabras de Max Planck: “En todo caso deberíamos nosotros, creo yo, aferrarnos a la hipótesis fundamental de toda investigación científica de que todo lo que ocurre en el universo transcurre con independencia del hombre y de sus aparatos de medición”.⁵¹ Los grandes científicos son mucho más prudentes que los neopositivistas. Vaya ahora este texto de Erwin Schrödinger: “No se puede decir nunca lo que es real o lo que ocurre realmente, sino sólo lo que se observará en el caso real concreto: . . . La ciencia exacta, en fin de cuentas, no debe tender más que a la descripción de lo efectivamente observable”.⁵² Ir más allá, identificando lo inverificable o lo inobservable con lo falso, es una falsedad y es una extrapolación científica. Contra el fisicalismo cerrado del “Círculo de Viena”, contra el simplismo metódico de los neopositivistas, escuchemos una valiosa advertencia que nos formula Werner Heisenberg: . . . “una imagen del mundo, por lo menos en principio, debe abarcar todos los dominios del Universo. En ella debe corresponderle a cada distrito de la realidad un lugar determinado. Precisamente por esta condición se hicieron patentes de manera tan clara los fallos de la imagen del mundo orientada hacia la física clásica: porque los dominios espirituales aparecían en aquella imagen del mundo, en cierto modo, sólo como el polo opuesto de la realidad material no contenido en ella.

El andamiaje conceptual de la física clásica era demasiado rígido para poder recibir en sí, sin violencias, nuevas y distintas experiencias”.⁵³

La crítica a la metafísica, emprendida por los neopositivistas de nuestro siglo, tiene valor en cuanto se apoya en la odiada metafísica. Sin base metafísica no cabe articular una metodología científica. Cuando el físico, el químico o el biólogo buscan una ley suponen que existe *algo* por buscar y que aún no ha sido hallado. Suponen que existe, cuando menos, un mundo físico, un mundo químico, un mundo biológico independientemente del experimentador y de sus proposiciones protocolarias. *Algo* ha sido hallado por las diversas ciencias y medido independientemente de una experiencia subjetiva. Crear objeto de bús-

queda para la ciencia, sin presupuestos reales, ontológicos, es una pura quimera. Si algo se impone, se impone la metafísica. El método científico —que no es una construcción filosófica— se remite con inmediatez a las bases metafísicas comunes y naturales. De otra suerte, la física, la biología, la química y las restantes ciencias se volatilizan en su significado. En el mismo principio de verificabilidad subyacen conceptos metafísicos: entes concretos, realidad. Lo malo del caso es que la experiencia estrictamente personal y subjetiva incapacita para llegar al ser objetivo de los entes, a las relaciones reales entre los entes, al horizonte de la habencia y a la comunicación con los otros hombres. El color violeta es, para mí, la impresión que experimento al ver aquella parte del arco iris a la que precisamente denominamos violeta. Pero la impresión del color violeta es mía, incommunicable y podría diferir del violeta de otras impresiones. Si sólo se trata de impresiones y creaciones mías, caemos en un solipsismo. Una vez encerrado en mis impresiones, no puedo salir de ellas, aunque se intenten acrobacias carnapianas. El fisicalismo de Neurath, si no quiere reducirse a vacuo logicismo, tiene que recurrir a la instancia metafísica. Al identificar lo *significante* con lo *verificable*, los positivistas lógicos eliminan al sujeto, lo diluyen en experiencias impersonales. De ahí la afirmación de Wittgenstein: “Das denkende, vorstellende Subjekt gibt es nicht”,⁵⁴ “El sujeto pensante, representante, no existe”. Objeto y sujeto se diluyen en la experiencia o en las experiencias. Cabe preguntar a los neopositivistas: ¿Existe una experiencia sin un sujeto experimentante? ¿Puede concebirse un sujeto experimentante sin circunstancia, sin mundo, sin universo? Si a la verificación fenoménica se le da concreción y subsistencia autónomas, ya se volvió, en alguna manera, al objeto realístico de la antañona metafísica. Otro de los graves errores en que incurren los positivistas lógicos, estriba en sostener que las palabras no indican por sí mismas objetos o conceptos, sino que “el concepto no es sino el conjunto de las reglas que fijan el uso de la palabra correspondiente al mismo”. El pensamiento se reduce a palabra. El lenguaje es el complejo de reglas admitidas arbitraria o convencionalmente. El concepto universal de hombre, según el positivismo lógico, pasa a ser un complejo de reglas lingüísticas arbitrarias, indicadas a muchas experiencias distintas, sin estructura permanente alguna, sin ninguna base metafísica que fundamente la aplicación de la palabra hombre a muchos hombres concretos. Estamos ante un nuevo nominalismo empirista, relativista, y a la postre, escéptico. La metafísica no resucita, porque no ha muerto. Se le expulsó por la puerta del edificio neopositivista y se coló por la ventana. De ahí la afirmación de un filósofo contemporáneo de habla española: “la filosofía o es metafísica o no existe”. Vale la pena realizar un análisis crítico del positivismo lógico para corroborar la verdad de ese aserto.

6.3. Diecisiete objeciones al positivismo lógico

Los cultivadores de la metafísica no podemos ignorar la pretendida eliminación de nuestra disciplina, por parte de los positivistas lógicos, en el campo de la

filosofía. Una vez expuesta la teoría neopositivista, es preciso tomar posición frente a ella. Nuestras observaciones críticas al positivismo lógico las podemos condensar en 17 objeciones:

10. La crítica del positivismo lógico a la metafísica, en apariencia de logicidad férrea, abunda en puntos débiles. El valor que pudiese tener esta crítica depende de la abominada metafísica, a la cual se expulsa por la puerta de la construcción neopositivista y regresa por la ventana. Cuando el físico, el químico y el biólogo buscan una ley, suponen que existe algo que buscar y que aún no ha sido hallado; suponen que existe, por lo menos, un mundo físico, un mundo químico, un mundo biológico —según el caso— independientemente del experimentador y de su experimentar. La exigencia metafísica de algo se impone. Sin entes, sin realidad, sin la totalidad de cuanto hay, la física, la sintaxis lógica y las restantes disciplinas pierden el significado propio.
20. La lógica no está para crear o confirmar los asertos de las ciencias particulares. Depurar el lenguaje de anfibologías y pseudoproposiciones no es la única ni la más importante tarea de la filosofía. Del hecho de haber desenmascarado algunas ilusiones especulativas no puede concluirse que toda la metafísica y cualquier metafísica es una ilusión especulativa.
30. El grosero simplismo metódico de los neopositivistas desconoce la riqueza de los objetos de conocimiento que exige una pluralidad de métodos. Si la filosofía es una explicación fundamental de la realidad entera y una sabiduría vital de los últimos problemas humanos, el analista del lenguaje lógico resulta un entusiasta aficionado a la ciencia y un malogrado filósofo.
40. Si el concepto de verificabilidad no es apto para explicar la ciencia natural, como certeramente ha observado Karl R. Popper, menos lo puede ser para eliminar la metafísica del panorama filosófico.
50. El principio de verificabilidad no es verificable ni ha sido demostrado. Debería demostrarse que la única fuente de conocimiento es la experiencia sensible. El principio priva de sentido a las proposiciones generales de la ciencia, a las leyes naturales. Dentro del principio de verificabilidad quedan ocultos conceptos metafísicos.
60. *Reductio ad absurdum*: Se dice que sólo lo experimentable es significativo: la realidad queda contenida en la experiencia y nada existe fuera de ella. Pero la experiencia es personal, subjetiva e incommunicable. Por lo tanto, mi impresión del color amarillo podría diferir del amarillo de otros. De este modo se elimina la objetividad y la posibilidad de comunicación intersubjetiva, que son esenciales a la ciencia. El neopositivismo, al querer crear un fundamento lógico para la ciencia, elimina la objetividad y cae en solipsismo. Una vez encerrado en mis sensaciones no puedo salir de ellas. Inútil el intento del fiscalismo de Neurath al hablar de un lenguaje intersensual e intersubjetivo, prescindiendo del sujeto y del objeto correspondientes. Cuando no hay contenido caemos en vacuo logicismo, en huera sintaxis.

- 7o. Si *significante* equivale a *verificable*, queda eliminado el sujeto. El hecho no es ni subjetivo ni objetivo. No hay ni objeto ni sujeto, sólo hay experiencia. El silopismo de Wittgenstein cae en el absurdo. Porque es absurdo pensar una experiencia sin pensar algún sujeto que experimente algún objeto. Y si la experiencia es identificada con la realidad en sentido fenoménico, la metafísica realista del sentido común resurge de nuevo.
- 8o. El nominalismo extremo del positivismo lógico convierte nuestro pensamiento en palabra y lenguaje. No hay conceptos universales (hombre, mujer, tigre, árbol), sino reglas lingüísticas convencionales, arbitrarias indicadas por su nombre y aplicadas a muchas experiencias distintas aunque semejantes. Este nominalismo presupone el relativismo —en el ser y en el conocer— y éste, a su vez, el escepticismo. Al no aceptar la metafísica, se suprime la base para toda verdad, en cualquier sistema, y por ende, también en el propio sistema.
- 9o. Reducir toda posible experiencia a la experiencia de la ciencia natural, es empobrecer, innecesariamente, el campo del conocimiento.
- 10o. Eliminar los problemas metafísicos, para adherirse en forma dogmática a alguna de las soluciones tradicionales del pensamiento, es volver a la metafísica, aunque de modo torpe e inconsciente.
- 11o. Escamotear el verdadero problema del conocimiento —relación de las ideas con los objetos— no es resolverlo.
- 12o. Del hecho de que las condiciones para el sentido de las proposiciones de la ciencia empírica no puedan ampliarse a enunciados de otra naturaleza, no se deriva que estos últimos carezcan, en absoluto de todo sentido.
- 13o. La propia teoría de la verificación no es verificable. De aplicar el criterio de los empiristas lógicos habría que concluir diciendo que la citada teoría de la verificación, por ser inverificable, carece de sentido.
- 14o. Decir que un juicio de valor es una forma disfrazada de imperativo o norma, sin probar el aserto, es caer en afirmación gratuita y es ignorar que las normas mismas, para tener validez, se apoyan en juicios de valor.
- 15o. “Que el conocimiento científico, en el sentido estricto definido por el uso riguroso de la lógica matemática, comprenda y resuelva en sí mismo toda otra investigación y, por tanto, toda actitud y todo comportamiento del hombre es una tesis admitida tácitamente, pero no demostrada por Russell”.
- 16o. Pensar —como lo piensa Russell— que la lógica matemática posee una verdad absoluta y una certeza infalible, contradice el carácter que atribuye el mismo autor a los fundamentos de esa lógica.
- 17o. La filosofía no es matemática. La matemática nada nos dice sobre la naturaleza del número, del espacio y del tiempo. Los conceptos originarios de la matemática (cantidad indistinta, división, unidad, número) son irreductibles a la lógica. Los axiomas no son proposiciones lógicas ni los conceptos básicos de la matemática son conceptos lógicos.

6.4. Falacias de los analistas lógicos

Para mostrar palabras metafísicas carentes de significado, Rudolf Carnap escoge dos ejemplos —desafortunados, por cierto— característicos del método analista: “el término metafísico ‘principio’ (en sentido de principio de existencia, no de principio epistemológico o axioma). Diversos metafísicos han ofrecido una solución a la cuestión de cuál sea el (supremo) ‘principio del mundo’ (o de ‘las cosas’, o de la ‘existencia’, o de ‘el ser’) y han presentado como tal al agua, al número, a la forma, al movimiento, a la vida, al espíritu, a la idea, al inconsciente, a la acción, al bien y similares. A efecto de descubrir el significado que la palabra ‘principio’ tiene en este problema metafísico, debemos preguntar a los metafísicos bajo qué condiciones una proposición de la forma ‘X es el principio de Y’ es verdadera y bajo qué condiciones es falsa. . . El metafísico nos responderá aproximadamente como sigue: ‘X es el principio de Y’ quiere decir que ‘Y surge por virtud de X’, ‘el ser de Y reside en el ser de X’, ‘Y existe por virtud de X’, y así sucesivamente. Pero estas interpretaciones son ambiguas y tienen muchas interpretaciones posibles”. Carnap concluye diciendo que faltan criterios para esta especificación metafísica, que “la palabra ha sido desprovista de su significado original, sin que se haya otorgado alguno nuevo; lo que resta de todo ello es una especie de cáscara vacía”.⁵⁵

Veamos ahora cómo pretende eliminar Rudolf Carnap la palabra Dios y la existencia misma de Dios de la “filosofía científica”. “La palabra ‘Dios’ —nos dice— es otro ejemplo. Haciendo caso omiso de la variedad de usos que ha tenido en tantos órdenes, podemos distinguir sus usos lingüísticos a través de tres contextos distintos, de tres situaciones históricas que incluso llegan parcialmente a coexistir en un orden temporal. En su uso *mitológico*, la palabra tiene un significado claro. Ella misma —o términos equivalentes de otros lenguajes— es usada en ocasiones para designar a seres corpóreos que están entronizados en el Olimpo, en el Cielo o en los Infernos, los cuales se hallan dotados en mayor o menor grado de poder, sabiduría, bondad y felicidad. En ocasiones también se utiliza para designar a seres espirituales que, a pesar de no tener cuerpos semejantes a los humanos, en alguna forma se manifiestan en cosas o procesos del mundo visible y resultan, por consiguiente, empíricamente comprobables. Por el contrario, en su uso lingüístico *metafísico*, la palabra ‘Dios’ designa algo que está más allá de la experiencia. El vocablo es deliberadamente despojado de cualquier significado relativo a un ser corpóreo o a un ser espiritual que se halle inmediatamente en lo corpóreo, y como no se le otorga un nuevo significado deviene asignificativo. . . En el caso de este vocablo ni siquiera se ha satisfecho la primera exigencia de la lógica, o sea la exigencia de la especificación de su sintaxis, es decir, de la forma como aparece en su proposición elemental. En este caso la proposición debería tener la forma “X es un Dios”; sin embargo, el metafísico rechaza completamente esta forma sin sustituirla por otra, o en caso de aceptarla, no indica la categoría sintáctica de la variable X. Son categorías, por ejemplo:

cuerpos, propiedades de cuerpos, relaciones entre cuerpos, números, etc. El uso *teológico* de la palabra 'Dios' se sitúa entre el uso mitológico y el uso metafísico. No hay aquí un empleo propio, sino una oscilación del uno al otro de los usos mencionados".⁵⁶

Al utilizar el término *falacia* quiero precisar que entiendo por esa palabra la *base falsa en que se funda el sofisma*. En el caso de los positivistas lógicos estamos ante el caso típico de sofismas relativos a las premisas. En el caso de la palabra *principio* se ofrecen algunas de las diversas connotaciones que el vocablo ha tenido en la historia, sin precisar autores y escuelas, concluyendo por asegurar que "la palabra ha sido desprovista de su significado original, sin que se haya otorgado alguno nuevo; lo que resta de todo ello es una especie de cáscara vacía". Ahora bien, es falso que la palabra haya sido desprovista de su significación original sin que se haya otorgado uno nuevo. La solución que dieron los presocráticos —solución cosmológica— se ha perdido ciertamente en la metafísica contemporánea, pero eso no quiere decir que por ese simple hecho la palabra haya quedado desprovista de significado. Precisemos nuevamente: la palabra *principio* significa: A) En un sentido cronológico o topográfico es lo primero de una serie espacial o temporal determinada, o de todo el tiempo (principio del mundo); B) En un sentido causal, aquello de que depende algo con algún género de dependencia dentro de un orden; C) En un sentido lógico: a) los elementos de que se constituyen los preceptos o conceptos complejos; b) los juicios primarios: a') materiales de que se derivan como de premisas por razonamiento los subsiguientes; b') formales que van implicados en toda afirmación y todo razonamiento ("primeros principios"). D) En el orden ético: las normas básicas de conducta moral y jurídica. E) En el orden metafísico, el Ser fundamental y fundamentante de todo lo anterior, al cual se puede llegar —entre otras vías— por la implicación insoslayable que se da de lo contingente a lo necesario.

La variedad de usos de la palabra Dios —uso mitológico con designación de ser corpóreo, uso metafísico más allá de la experiencia, uso teológico situado en los dos anteriores —lleva a Rudolf Carnap a desechar la palabra —y el concepto— por asignificativa. Como el metafísico no le otorga un nuevo significado al vocablo Dios —según Carnap— deviene asignificativo. El error de Carnap no puede ser más grosero. Parece ignorar que Dios, en el orden lógico, se nos presenta como *aseidad* o "ser-por-sí. Entidad incausada imposible de limitarse. Razón de sí mismo. Ser subsistente y necesario. Por ser actualidad pura, omniperección —"falto de toda falta"— le llamamos infinito. Y el infinito no puede cambiar, excluye toda composición, no se opone a nada (es único), no es un cuerpo (porque implicaría finitud) y está totalmente libre de las condiciones temporales. Como realidad infinita es ser sin restricciones. Inmutable, simple. Como causalidad infinita u omnipotencia es causa, de manera total, de lo finito. Todo en El es infinito: Conciencia, gozo, vida perfecta, personalidad, ciencia, benevolencia, libertad creadora, sabiduría. . . Estos atributos del Ser fundamental y fundamentante, que la razón humana descubre, son incapaces de encerrar

la plenitud del Ser Supremo, del *Deus Absconditus*. El estudio y la contemplación del universo creado, con todas sus maravillas, pone de manifiesto, a su modo, la omnipotencia, la omnisciencia y la infinita bondad de Dios, ensanchando nuestros horizontes, pero induciéndonos a cultivar la humildad intelectual.

En el orden existencial, Dios es amor. Ni yo, ni los otros, hacíamos falta: Estamos enviados —“arrojados”, dicen los existencialistas— a la existencia, por la amorosa voluntad de Alguien. En este sentido nuestra existencia es una dádiva de amor de ese Ser que nos hace ser amorosos y que es el supremo Amor. Y con su amor nos comprometió a “estar en el mundo” amorosamente. Por eso en la más profunda subjetividad encontramos una intersubjetividad, una comunidad amorosa. Si existe nuestro amoroso afán de plenitud subsistencial —y esto es un hecho evidente— existió siempre una *plenitud subsistente*, porque si no hubiera existido, el afán de plenitud subsistencial —y la misma idea de plenitud— sería un efecto sin causa. Pero un efecto sin causa resulta absurdo. La causa final es la causa de las causas. Lo que exige mi argumento no es sólo una plenitud, sino una Plenitud subsistente.

Carnap pide una categoría sintáctica de la variable *X*, para llegar a una proposición elemental que debería tener esta forma “*X* es un Dios”. Añade que son categorías, por ejemplo: cuerpos, propiedades de cuerpos, relaciones entre cuerpos, números. Lo que Rudolf Carnap está haciendo es “pedir peras al olmo”. ¿Quién ha dicho que las categorías tengan que ser materiales o numéricas? ¿Por qué tendríamos que mutilar bárbaramente la reflexión metafísica —la más alta prerrogativa intelectual del hombre— sólo porque no entra dentro del empirismo carnapiano? Carnap combate la palabra “principio” y echa mano del principio de verificación. Carnap exige que todo sea verificable empíricamente y el principio de verificación no es verificable. Carnap se vale de un desafortunado texto de Heidegger sobre la nada —tomado de su obra “*Was ist Metaphysic?*—, sin tocar jamás un texto de Santo Tomás de Aquino, de Francisco Suárez, de Xavier Zubiri o Nicolai Hartmann —para no citar sino unos cuantos ejemplos—, y decreta que todas las proposiciones metafísicas son pseudoproposiciones, sonidos verbales desprovistos de sentido. Lo que verdaderamente carece de sentido es el insostenible reduccionismo —a proposiciones empíricas, protocolarias— del positivismo “lógico” que atenta a la plural riqueza de la realidad y de la habencia.

Alfred J. Ayer cae en la ingenuidad de querer eliminar a la metafísica porque trasciende los límites de la experiencia sensorial. Tengamos la paciencia de escucharle: “Una manera de atacar al metafísico que pretendiese tener conocimiento de una realidad trascendente con respecto al mundo fenoménico, sería investigar de qué premisas fueron deducidas sus proposiciones. ¿Acaso no debe empezar, como los demás hombres, por la evidencia de sus sentidos?”⁵⁷ Una cosa es empezar por los sentidos —también Aristóteles, Santo Tomás y Hartmann empiezan por los sentidos— y otra cosa muy diferente es que todo termine con los sentidos. El mismo A. J. Ayer en el libro citado está haciendo uso de la intuición intelectual, de la razón racionante que no se palpa, ni se

huele, ni se ve, ni se saborea. Habla de “verificabilidad práctica” y de “verificabilidad en principio”, de sentido “fuerte” y de sentido “débil” del término “verificable”, claro índice de su inseguridad criteriológica. Desecha por espuria la cuestión metafísica concerniente a la “sustancia”, sin detenerse a pensar en las conexiones esenciales, en la ley estructural de una cosa que existe en sí y no en otra. Oigámoale una vez más: “Podemos por lo tanto definir un enunciado metafísico diciendo que es una sentencia que quiere expresar una proposición genuina, pero que de hecho no expresa ni una tautología ni una hipótesis empírica. Pero como las tautologías y las hipótesis empíricas componen la totalidad de la clase de las proposiciones significativas, estamos justificados al concluir que todas las afirmaciones metafísicas carecen de sentido.”⁵⁸ La reflexión sobre la mismidad personal o sobre la totalidad de cuanto hay no es ni tautología ni hipótesis empírica. Aquí estriba, precisamente, el gran error de Ayer, en reducir la totalidad de la clase de las proposiciones significativas a puras tautologías o a meras hipótesis empíricas. Parafraseando a Shakespeare, podríamos decir: hay en la habencia —en la totalidad de todo cuanto hay— muchísimo más de lo que contiene la pobre “filosofía” del positivismo lógico.

Una vez analizadas críticamente las principales posturas anti-metafísicas, estamos en condiciones de entrar de lleno en el estudio de los cinco primeros principios metafísicos de la habencia —cognoscibles “per se notae”—: principio de presencia, principio de contexto, principio de sentido, principio de sintaxis y principio de participación.

Notas bibliográficas

⁴⁶ Bertrand Russell: *El conocimiento humano*, pág. 25, Editorial Revista de Occidente, Madrid.

⁴⁷ Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Edición Bilingüe, pág. 190, Editorial Revista de Occidente, Madrid.

⁴⁸ Rudolf Carnap: *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, págs. 31-32, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México.

⁴⁹ Rudolf Carnap: *Opus cit.*, pág. 33.

⁵⁰ Francisco Larroyo: *El positivismo lógico —pro y contra—*, pág. 138, Editorial Porrúa, S.A. México, 1968.

⁵¹ Max Planck: *¿Determinismo o Indeterminismo?*, en el libro en colaboración: Max Planck (premio Nobel); *¿Determinismo o Indeterminismo? II* Erwin Schrödinger (premio Nobel); *La Idea Fundamental de la Mecánica Ondulatoria*. III Werner Heisenberg (premio Nobel): *La Unidad de la Imagen Científico Natural del Mundo*, pág. 33, I, Editorial Cuatro Pliegos, Madrid MCMXLVII.

⁵² Erwin Schrödinger: “La Idea Fundamental de la Mecánica Ondulatoria”, en la obra citada, pág. 69, II.

⁵³ Erwin Schrödinger: *La Unidad de la Imagen Científiconatural del Mundo*, *Opus cit.*, pág. 103, III.

⁵⁴ Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5, 631.

⁵⁵ Rudolf Carnap: "*La Superación de la Metafísica por medio del Análisis Lógico*", págs. 13-14, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México.

⁵⁶ Rudolf Carnap: Opus cit., págs. 14 y 15.

⁵⁷ Alfred J. Ayer: *Lenguaje, Verdad y Lógica*, pág 40, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

⁵⁸ Alfred J. Ayer: Opus cit., pág. 50.

7

LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA HABENCIA

SUMARIO: 7.1. La presencia como primer principio de la habencia. 7.2. El contexto como primer principio de la habencia. 7.3. El sentido como primer principio de la habencia. 7.4. La sintaxis como primer principio de la habencia. 7.5. La participación como primer principio de la habencia A). La doctrina metafísica de la participación; B) Principales tesis de Santo Tomás sobre la participación; C) Posibilidades de desarrollo de la filosofía tomista de la participación; D) Nuevos desarrollos de la doctrina metafísica de la participación).

7.1. La presencia como primer principio de la habencia

Uno de los primeros principios metafísicos de la habencia, intuibles con la misma habencia e inderivables de cualquier otro principio —de otra suerte no sería primer principio— es el principio metafísico de la presencia: *Todo cuanto hay está de algún modo presente.*

Lo real y lo ideal, lo ficticio y lo posible están de algún modo presentes en el horizonte de la habencia. Estar en el mundo, estar en la vida humana es estar presente en el horizonte de todo cuanto hay. Las cosas, al alcanzar a existir, no brotan de la nada, sino que emergen de la habencia, aunque la habencia requiera a su vez de su supremo Fundamento. Los entes —reales o ideales— llegan a existir

presentándose. Toda existencia exige presentación porque es de suyo presentable. Las cosas se descubren e iluminan por la presencia. Pero sólo el hombre presencia y se sabe presenciado. Las cosas simplemente se presentan pasivamente. El ser humano se desprende de todo "sistere", por eso "ex-siste", para llegar a ser quien en el fondo es: "llega a ser lo que eres", reza el penetrante imperativo de Píndaro. El ser-cosa es un consistir (*con-sistere*), un ser-qué, una taleidad que se repite en su especie. Las cosas existen para los hombres y no para ellas mismas. Son entes acabados, respectivos, que irradian su presencia ante el hombre, donde cobran cabal sentido.

Al hombre le viene dada su existencia en cuanto está implantado en el mundo, con misión personal, insustituible. Su existir brota axlotrópicamente —se orienta hacia los valores— y como dádiva de amor. La existencia humana se presenta en el mundo como incompleta, libre y contingente, con un compromiso amoroso fundamental. "Toda la conducta del hombre auténtico se siente *deber*, porque se siente deudor de no sabe qué últimas deudas o culpas. El hombre es el único ser que *debe*, el único capaz de deberes, y el único que, *debiendo*, se siente pleno como existir de hombre, pues si es tenso en el existir, es porque viene a pagar. Y viene a pagar, siendo, conquistando el ser que no tiene aún; por eso *existe*. El hombre está radicalmente llamado a una vida moral, a una eticidad que enderece su existir en deberes. Y su primer deber es ser quien está llamado a ser. Del no tener un ser acabado, le viene el deber ser, el tener que ser. La vocación es un modo de la revelación de Dios a cada hombre. Dios se me revela como Presencia, que no es sólo resplandor, sino también llamada y voz. Por la vocación radical de mi existencia sé a quién estoy llamando, *ob-ligado a ser*", observa con ejemplar perspicacia Pedro Caba.⁵⁹ Dios no es sólo Presencia en el mundo y en la habencia, sino que es anterior a la habencia porque es Quien hace que haya habencia. Esa Presencia Divina deja —por la vía de la causa eficiente y de la causa ejemplar— su huella en las cosas y su imagen en el espíritu encarnado del hombre. No es que la presencia Divina se quiebre en presencia humana, ni que "alguna astillita o brizna de ese Espíritu" de Dios —como afirma impropriamente Pedro Caba con lenguaje que me recuerda al del maestro Eckhart— encarne en el hombre; se trata simplemente de que nuestra entidad finita y contingente participa del *Ipsum Esse subsistens*. No es que le robemos a Dios una parte, es que por la creación participamos —precaria, parcial, limitada, provisoriamente— de sus dones. Hablar de participación es hablar de comunicación. Tenemos existencia participada, pero no somos la Existencia. Y esa existencia que tenemos por participación se ve limitada por una esencia. La Existencia de Dios como Presencia ubicua es también Pre-Esencia de todo lo esencial.

Las cosas adquieren la plenitud de sentido cuando se presentan ante el hombre. Hablo, claro está, de una plenitud de sentido intramundano. Porque el ente-ser de las cosas está presente a Dios antes que al hombre.

Sólo los entes se presentan realmente al hombre. Nunca he tropezado en el mundo con un ser universal abstraído. Hasta la revelación personal de Dios es Resplandor Presencial concreto. La consistencia de los entes intramundanos se

nos presenta con un carácter de *respectividad* —no de relatividad—, de *talidad* o naturaleza genérica, de *calidad* o índole específica, de *modalidad* o forma de presentarse y de *cualidad* o de atributos con que se presenta. La consistencia de las cosas queda siempre referida a la presencia. Lo que no me parece cierto es que “la presencia funda y fundamenta” (Caba). Puede hacer brotar un impulso poético en el hombre, pero por sí misma la presencia no funda. Quien funda es el Ser fundamental y fundamentante. La presencia es tan sólo un primer principio metafísico de la habencia. Hombres y cosas bañados de la presencia de la habencia. No todo arranca del hombre. La habencia antecede al hombre. Pero sin el hombre, nada en el mundo se comprendería ni tendría sentido. El hombre ilumina y alcanza la habencia.

La presencia no es sustancia, ni sujeto, ni objeto, ni accidente, ni relación, sino algo previo a todo ello que acompaña a la intuición de la habencia como uno de sus primeros principios. Podríamos decir que estamos ante un trascendental de la habencia.

La presencia, en el hombre, se convierte en autopresencia, acción, radiación, comunicación amorosa. Para que haya presentación concreta de los entes en el mundo se requiere la presencia como condición primaria. Y también para que el conocer sea factible. La presencia se constata, se evoca y se invoca en el espacio y en el tiempo. No hay que confundir la *presentidad* fáctica de los entes con la acción de *presenciar* y con la *presencialidad* como aptitud de las cosas para ser presenciadas. La *presentidad* “se pone por delante”; la *presencialidad* “está por detrás”, si se nos permite utilizar estas expresiones gráficas. La acción y el efecto de presentarse un ente se da porque previamente es presentable y presenciabile.

La habencia se muestra o se exhibe en el horizonte limitado que podemos captar. La presencia de la habencia se ofrece en múltiples modos. La habencia —como totalidad de lo que hay— nunca está totalmente presente, aunque podamos inferir, por lo que vemos o advertimos, esa totalidad. La habencia se da realmente en “aspectos”, “caras”, “presentaciones”. Pero estas presentaciones suponen la presentabilidad de la habencia. La presencia se halla como infusa en la habencia. Esa presencia “habencial” se manifiesta en presentaciones múltiples y concretas. Sin embargo, la habencia como tal no es re-presentable. Mucho de la habencia se nos oculta. Pero las ausencias y las ocultaciones de la habencia sólo tienen sentido a la luz del primer principio metafísico de la presencia: *todo cuanto hay está de algún modo presente*.

7.2. El contexto como primer principio de la habencia

De la palabra contexto, el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua ⁶⁰ nos ofrece tres acepciones: “Contexto: (Del lat. *contextus*) m. Orden de composición o tejido de ciertas obras. 2 Por ext., enredo, maraña o unión de cosas que se enlazan y entretajan. 3 fig. Serie del discurso, tejido de

presentándose. Toda existencia exige presentación porque es de suyo presentable. Las cosas se descubren e iluminan por la presencia. Pero sólo el hombre presencia y se sabe presenciado. Las cosas simplemente se presentan pasivamente. El ser humano se desprende de todo "sistere", por eso "ex-siste", para llegar a ser quien en el fondo es: "llega a ser lo que eres", reza el penetrante imperativo de Píndaro. El ser-cosa es un consistir (*con-sistere*), un ser-qué, una taleidad que se repite en su especie. Las cosas existen para los hombres y no para ellas mismas. Son entes acabados, respectivos, que irradian su presencia ante el hombre, donde cobran cabal sentido.

Al hombre le viene dada su existencia en cuanto está implantado en el mundo, con misión personal, insustituible. Su existir brota axiotrópicamente —se orienta hacia los valores— y como dádiva de amor. La existencia humana se presenta en el mundo como incompleta, libre y contingente, con un compromiso amoroso fundamental. "Toda la conducta del hombre auténtico se siente *deber*, porque se siente deudor de no sabe qué últimas deudas o culpas. El hombre es el único ser que *debe*, el único capaz de deberes, y el único que, *debiendo*, se siente pleno como existir de hombre, pues si es tenso en el existir, es porque viene a pagar. Y viene a pagar, siendo, conquistando el ser que no tiene aún; por eso *existe*. El hombre está radicalmente llamado a una vida moral, a una eticidad que enderece su existir en deberes. Y su primer deber es ser quien está llamado a ser. Del no tener un ser acabado, le viene el deber ser, el tener que ser. La vocación es un modo de la revelación de Dios a cada hombre. Dios se me revela como Presencia, que no es sólo resplandor, sino también llamada y voz. Por la vocación radical de mi existencia sé a quién estoy llamando, *ob-ligado a ser*", observa con ejemplar perspicacia Pedro Caba.⁵⁹ Dios no es sólo Presencia en el mundo y en la habencia, sino que es anterior a la habencia porque es Quien hace que haya habencia. Esa Presencia Divina deja —por la vía de la causa eficiente y de la causa ejemplar— su huella en las cosas y su imagen en el espíritu encarnado del hombre. No es que la presencia Divina se quiebre en presencia humana, ni que "alguna astillita o brizna de ese Espíritu" de Dios —como afirma impropriamente Pedro Caba con lenguaje que me recuerda al del maestro Eckhart— encarne en el hombre; se trata simplemente de que nuestra entidad finita y contingente participa del *Ipsum Esse subsistens*. No es que le robemos a Dios una parte, es que por la creación participamos —precaria, parcial, limitada, provisoriamente— de sus dones. Hablar de participación es hablar de comunicación. Tenemos existencia participada, pero no somos la Existencia. Y esa existencia que tenemos por participación se ve limitada por una esencia. La Existencia de Dios como Presencia ubicua es también Pre-Esencia de todo lo esencial.

Las cosas adquieren la plenitud de sentido cuando se presentan ante el hombre. Hablo, claro está, de una plenitud de sentido intramundano. Porque el ente-ser de las cosas está presente a Dios antes que al hombre.

Sólo los entes se presentan realmente al hombre. Nunca he tropezado en el mundo con un ser universal abstraído. Hasta la revelación personal de Dios es Resplandor Presencial concreto. La consistencia de los entes intramundanos se

nos presenta con un carácter de *respectividad* —no de relatividad—, de *talidad* o naturaleza genérica, de *calidad* o índole específica, de *modalidad* o forma de presentarse y de *cualidad* o de atributos con que se presenta. La consistencia de las cosas queda siempre referida a la presencia. Lo que no me parece cierto es que “la presencia funda y fundamenta” (Caba). Puede hacer brotar un impulso poético en el hombre, pero por sí misma la presencia no funda. Quien funda es el Ser fundamental y fundamentante. La presencia es tan sólo un primer principio metafísico de la habencia. Hombres y cosas bañados de la presencia de la habencia. No todo arranca del hombre. La habencia antecede al hombre. Pero sin el hombre, nada en el mundo se comprendería ni tendría sentido. El hombre ilumina y alcanza la habencia.

La presencia no es sustancia, ni sujeto, ni objeto, ni accidente, ni relación, sino algo previo a todo ello que acompaña a la intuición de la habencia como uno de sus primeros principios. Podríamos decir que estamos ante un trascendental de la habencia.

La presencia, en el hombre, se convierte en autopresencia, acción, radiación, comunicación amorosa. Para que haya presentación concreta de los entes en el mundo se requiere la presencia como condición primaria. Y también para que el conocer sea factible. La presencia se constata, se evoca y se invoca en el espacio y en el tiempo. No hay que confundir la *presentidad* fáctica de los entes con la acción de *presenciar* y con la *presencialidad* como aptitud de las cosas para ser presenciadas. La *presentidad* “se pone por delante”; la *presencialidad* “está por detrás”, si se nos permite utilizar estas expresiones gráficas. La acción y el efecto de presentarse un ente se da porque previamente es presentable y presenciabile.

La habencia se muestra o se exhibe en el horizonte limitado que podemos captar. La presencia de la habencia se ofrece en múltiples modos. La habencia —como totalidad de lo que hay— nunca está totalmente presente, aunque podamos inferir, por lo que vemos o advertimos, esa totalidad. La habencia se da realmente en “aspectos”, “caras”, “presentaciones”. Pero estas presentaciones suponen la presentabilidad de la habencia. La presencia se halla como infusa en la habencia. Esa presencia “habencial” se manifiesta en presentaciones múltiples y concretas. Sin embargo, la habencia como tal no es re-presentable. Mucho de la habencia se nos oculta. Pero las ausencias y las ocultaciones de la habencia sólo tienen sentido a la luz del primer principio metafísico de la presencia: *todo cuanto hay está de algún modo presente*.

7.2. El contexto como primer principio de la habencia

De la palabra contexto, el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua ⁶⁰ nos ofrece tres acepciones: “Contexto: (Del lat. *contextus*) m. Orden de composición o tejido de ciertas obras. 2 Por ext., enredo, maraña o unión de cosas que se enlazan y entretajan. 3 fig. Serie del discurso, tejido de

la narración, hilo de la historia". Lo que de común podemos extraer de las tres acepciones es la idea de ilación, enlace, trama.

Todo cuanto hay se ofrece en marco lógico y en marco existencial.

Empecemos por mirar lo que está a nuestro alrededor. Frente a la ventana de mi Biblioteca se alza un edificio de cinco pisos que ostenta una denominación: "Centro Médico Osler". La línea que lo dibuja envuelve un dintorno cerrado con cuartos de enfermo, consultorios, salas de espera, auditorio, oficinas, farmacia, salas de operaciones, laboratorios clínicos, óptica, cafetería. Si de la silueta que se yergue frente a mi vista miro hacia fuera, contemplo un ámbito limitado por el espacio ilimitado en derredor. Es el contorno. Examinémoslo. En su lado norte el Edificio da frente a la carretera Monterrey-Saltillo; en su lado sur colinda con un terreno baldío; en su lado poniente colinda con una finca campestre llamada "El Jagüey"; en su lado oriente, con la calle Río San Juan de por medio, da frente a mi casa. Hasta aquí la descripción del contorno inmediato. Pero más allá de estas colindancias se extienden, en los cuatro puntos cardinales, casas, calles, carreteras, campos . . . Es el marco existencial de un objeto. En ese marco coexisten objetos inanimados y seres vivientes.

"Sin contorno —advierte José Ortega y Gasset— no habría dintorno, y por esta razón no puede definirse claramente un fenómeno histórico si después de decir lo que él es no añadimos lo que es su ambiente".⁶¹ El contorno al que se refiere Ortega es una trama. Pero toda trama no puede ser sino una trama espacio-temporal.

La realidad y la habencia —máxima en amplitud— están íntimamente relacionadas con la semántica y la lógica, pero no se subordinan a ellas. Las expresiones de nuestro lenguaje —enunciativo, imperativo y prescriptivo poseen un cierto grado de significación y un cierto modo de referencia. Los enunciados que venimos presentando en nuestro tratado de la habencia poseen contenido cognoscitivo. Un marco lingüístico sin contenido cognoscitivo, es inadmisibles. Porque una de dos: los enunciados metafísicos no dicen nada con relación al marco lingüístico o bien están en contradicción con el marco. Ninguna pregunta es simplemente una pregunta lingüística. Hemos tenido la oportunidad de emprender la crítica del positivismo lógico. Por ahora me interesa destacar que siempre que preguntamos, preguntamos por lo que "es". Pero si preguntamos por lo que es, podemos preguntar por todo y seguir preguntando más allá de todos los contextos posibles; puesto que todos los contextos están en la habencia. El preguntar por tanto presupone su preguntado como inteligible dentro de un contexto y el inteligir lo preguntado como algo inteligible. Pero si puedo preguntar por la habencia es porque la habencia es algo inteligible y que yo —como interrogador— la conozco como algo inteligible, antes de que conozca cualquier otra cosa de ella. La habencia es contextual porque todo en ella está enlazado, llado, tramado. Puedo desconocer, en detalle, el orden de la composición pero no desconozco que hay una composición en la habencia. Puede presentárseme, la habencia, como un enredo o una maraña, pero no puedo desconocer que ese enredo o esa maraña presuponen una unión de cosas que se

enlazan o entretajan. Puedo no saber cómo concluirá un discurso que escucho, pero no dejo de advertir que hay un tejido de la narración finito. De ahí la evidencia del contexto como primer principio metafísico de la habencia: *todo cuanto hay se ofrece en marco ideo-existencial*.

7.3. El sentido como primer principio de la habencia

El sentido es un contenido de significación unívoco o análogo, pero nunca contradictorio en sí. Nadie se dedicaría abnegadamente a conocer la naturaleza, la persona, la cultura, la normatividad si no se tratase de configuraciones de sentido en mayor o menor grado de valor. De ahí la afirmación de Fritz-Joachim von Rintelen: "La palabra sentido puede incluir aún un momento superior en cuanto que lo que tiene pleno sentido posee un carácter de valor, lo que lo convierte en objetivo de una aspiración humana consciente o inconsciente, ya que nadie puede vivir sin sentido".⁶² Busco sentido al mundo que me rodea, a mí mismo y a todo cuanto hay. El animal no tiene que otorgar sentido a su cotidianidad porque vive a flor de instintos en el puro mundo biológico. Pero el hombre pregunta qué sentido puede otorgar a su ser y a la habencia. La filosofía interroga por el sentido de la vida humana y por el sentido de la habencia. Reflexiona sobre el cosmos y sobre sí mismo. Esta reflexión supone que *todo cuanto hay es pensable con disposición tendencial y conexas* (el sentido como primer principio metafísico de la habencia).

Comenzamos con el asombro. Un impulso de explicarlo todo nos acompaña siempre. Y queremos explicar lo que hay en el horizonte de la habencia no solamente por afán de dominio —como quieren hacérselo creer Heidegger y Klages— sino por amor y veneración al maravilloso misterio de la habencia y de su fundamento. Hegel dijo una vez algo grandioso: sólo el hombre está en condiciones de volver a pensar los pensamientos de Dios. Consideramos que la habencia es algo asombroso, y con ella el hombre, la cultura, la historia, la naturaleza, la normatividad. Queremos aproximarnos a estas vertientes de la habencia para estar más cerca del taller del cosmos.

Las obras de la naturaleza y las obras del hombre son incomprensiblemente bellas, pero nos enfrentan también a cuadros de desolación, miseria, destrucción. Heidegger se preguntó por el sentido del ser. Nosotros debemos preguntarnos ahora por el sentido de la habencia. Como seres racionales no podemos conducirnos en forma absurda, carente de sentido. Por eso nuestra vida está llena de preguntas en torno al sentido de los entes: ¿qué sentido tiene ésto?, ¿qué sentido tiene aquéllo?, ¿qué sentido persigues con tu comportamiento? Y otras veces exclamamos irritados: ¡pero si ésto no tiene sentido!

Un gran amor, una gran obra, un sufrimiento heroico llenan de sentido una vida, la plenifican.

La pregunta por el sentido de todo lo que hay en cuanto lo hay es una actitud integral de la vida humana. El sentido como primer principio metafísico de

la habencia otorga a todo su acento metafísico último. Tan importante resulta el sentido que nuestro colega y amigo alemán, Fritz J. von Rintelen, no ha vacilado en afirmar: "*Filosofía es comprensión de sentido de la vida humana, y del cosmos en general. En este afán, la filosofía indaga por el acento metafísico último de todo aquello por lo que valga la pena de interrogar. Recién cuando hemos llegado al sentido, se siente satisfecho el corazón humano, y considera que su intento no es vano, pues ve en este sentido su plenitud*".⁶³ Y líneas antes, el sabio pensador de Maguncia vinculó en afortunada intuición, el sentido y la alegría: "Permítaseme la audacia de afirmar que el sentido, cuestión decisiva de la filosofía, encuentra propiamente su plenitud, su relación íntima, en aquello que logra proporcionar en forma últimamente *valadera, dicha, alegría, digamos elevación, plenitud, contenido vital*".⁶⁴ No se trata, en manera alguna, de placer superficial sino de alegría plenificadora de sentido.

Si Metafísica significa etimológicamente más allá de la física, lo que está allende de lo físicamente dado, el principio primero del sentido: *todo cuanto hay es pensable con disposición tendencial y conexa* nos lleva más allá del mundo de primer plano, más allá de lo mudable e inestable. La pregunta por el sentido de la habencia lleva implícita la necesidad de vencer la temporalidad. La meditación sobre el sentido de la habencia lleva hacia la esfera de lo *perdurable*. Lo que verdaderamente tiene sentido es lo permanente, lo que está más allá de las catástrofes internas y externas. Las grandes realizaciones y los grandes recuerdos perduran en alguna forma, despiertan en nosotros un sentimiento de elevación.

El sentido es una disposición metafísica de la habencia. Los entes son y significan. Al mostrar un ente, dentro del horizonte de la habencia, advierto que tiene consistencia, por una parte, y sentido, por la otra. El sentido es el aspecto pensable, aprehensible, intencionable de los entes. Realidades o idealidades en cuanto entendidas. Cuando las intenciones se actualizan se ha manifestado la tendencia hacia el sentido. Pero las intenciones están conectadas, relacionadas. Los nexos de las realidades pueden ser yuxtaposiciones, encadenamientos causales, dependencias funcionales, co-presencia, etc. Hay nexos entitativos y nexos significativos como haberes de la habencia. La inagotabilidad del sentido se revela en la docta ignorancia. El sentido acompaña a la habencia. Diríase que la habencia está permeada de sentido aunque a veces no podamos descifrarlo íntegramente. *Estar-en-el-mundo* no es el fundamento, o siquiera el horizonte, de lo que hay, entre otras razones porque el estar en el mundo es un modo de la habencia, y porque la habencia implica a quien hace que haya habencia. Hay un *intelecto inferior* que sólo sabe de magnitudes aprehendibles por los sentidos, matemáticamente calculables. Opera sólo con fórmulas abstractas y afirma que eso es todo lo que se puede saber "científicamente". El universo queda reducido a números y fórmulas. Se disuelve la riqueza de la habencia en la máscara positivista. Pero por encima de ese intelecto inferior se da un *intelecto superior* — "espíritu humano elevado", le llama von Rintelen— que sabe de normas éticas, de valores superiores, de orientaciones religiosas, de verdades cualitativas, de veneración. Es precisamente este intelecto superior el que procura un acceso

hacia la esfera de lo perdurable y le hace exclamar a Juan Fianza Buenaventura, en su "Itinerarium mentis in Deum", "¿Cómo había de ser auténtico el amor, si no promete hacerse eterno; hacerse el amor eterno?". He aquí una pregunta plena de sentido. El auténtico amor es el eterno, de lo eterno, por lo eterno y para lo eterno.

7.4. La sintaxis como primer principio de la habencia

La palabra *syntaxis* proviene de la palabra griega $\sigma\upsilon\nu\nu\tau\alpha\chi\iota\varsigma$, *syntaxis*, y ésta a su vez $\sigma\upsilon\nu\nu\tau\acute{\alpha}\sigma\omega$ *suntáso* que significa coordinar. En gramática, la palabra *syntaxis* designa aquella parte de la disciplina que enseña a coordinar y unir las palabras para formar las oraciones y expresar conceptos. Divídese en regular y figurada. La primera pide que este enlace se haga del modo más lógico y sencillo. La segunda autoriza el uso de las figuras de construcción para dar a la expresión del pensamiento sin caer en caprichoso artificio— mayor vigor o elegancia.

Rudolf Carnap ha elaborado una *syntaxis* lógica del lenguaje —sin soporte entitativo— como teoría formal y como método de la filosofía. Se trata de investigar exclusivamente el género de las palabras y el orden mediante el cual se suceden unas a las otras, sin referencia ninguna al sentido o a la significación. Los objetos de la *syntaxis* lógica son los sistemas de reglas del hablar: reglas de formación y reglas de transformación. Los sistemas de lenguaje oracionales, en lógica, usan símbolos similares a los símbolos matemáticos. Las reglas de transformación determinan cómo, dadas unas oraciones, pueden ser transformadas en otras. Estamos ante reglas de inferencias o consecuencias. He aquí un ejemplo: "todas las águilas son pájaros" y "todos los pájaros son animales" inferimos: "todas las águilas son animales".

En el lenguaje simbólico de Whitehead y Russell, tenemos la siguiente regla:

De dos oraciones de la forma

"A"

"A \supset B", donde ' \supset ' es el signo de implicación.

Podemos inferir: "B"

La *syntaxis* lógica de un sistema oracional de lenguaje, consta de dos partes: la investigación o el análisis de las reglas de formación de la oración y el de las reglas de transformación de la misma. La primera parte es en ocasiones similar a la gramática: un artículo, un nombre, un verbo de cierta clase y un adjetivo forman una oración gramatical en castellano. La segunda parte —transformación— está determinada por la lógica de inferencia o deducción. Con su característica fobia hacia la metafísica, Carnap rehuye el tema de la verdad o falsedad de las oraciones: "nosotros estamos imposibilitados para definir mediante la *syntaxis* los términos "verdadero" y "falso" porque el que una sentencia dada sea verda-

dera o falsa dependerá generalmente no sólo de la forma sintáctica de la oración sino de la experiencia, es decir, de algo extralingüístico; es posible, sin embargo, que en determinados casos, una oración resulte verdadera o falsa simplemente en razón de las reglas del lenguaje. Llamaremos *válidas y contraválidas* respectivamente a tales oraciones".⁶⁵ El *contenido* de una oración es la clase de consecuencias no válidas de la oración dada. Mientras las oraciones sintácticas se refieren a la forma de las expresiones lingüísticas, las oraciones de objetos auténticos se refieren a objetos extra-lingüísticos y son objetos de las ciencias empíricas. Lo injustificable, para Rudolf Carnap, es que existan "oraciones anfibias" que atendiendo a su forma son como las oraciones de objeto y atendiendo a su contenido son como las oraciones sintácticas. A esta tercera clase de oraciones las llama el autor austriaco: "*oraciones-pseudo-objetivas*". Decir, por ejemplo: "La primera conferencia trató de metafísica", es decir, una oración-pseudo-objetiva. Si queremos convertir esta oración en una oración sintáctica —modo formal de hablar— debemos decir: "La primera conferencia contuvo la palabra metafísica". Todas las oraciones de la ciencia empírica, según el expresado pensador del "Círculo de Viena", son oraciones-de-objetos-auténticos que aseveran hechos generales o singulares. Carnap ejemplifica: "1a. La luna es esférica" (oración-de-objeto-auténtico que pertenece a la ciencia empírica); 2" "1b. La luna es una cosa" (oración-de-pseudo-objeto que pertenece al modo material de hablar de cierta pseudo-filosofía); "1c "La palabra 'luna' es una palabra de cosa" (oración sintáctica que corresponde a un modo formal de hablar en filosofía). La sintaxis es, para Carnap, el método de la filosofía. "Mediante este método de traducción al modo formal, liberamos el análisis lógico de toda referencia a los objetos extra-lingüísticos mismos, para circunscribirnos exclusivamente a las formas de expresión lingüísticas".⁶⁶ Las proposiciones sobre la naturaleza facturadas por los metafísicos son mera poesía. El lenguaje físico es el lenguaje básico, universal que incluye los contenidos de todos los otros lenguajes científicos. El fisicalismo del "Círculo de Viena" afirma que cualquier rama del lenguaje científico es equipolente a alguna oración del lenguaje físico. El lenguaje global, universal de la ciencia está basado en la tesis de la *unidad de la ciencia*. Todas las tesis y problemas de la filosofía pertenecen a la sintaxis lógica. Hasta aquí el pensamiento de Carnap en torno a "Filosofía y Sintaxis Lógica". Ha habido oportunidad de realizar un análisis crítico del empirismo lógico de los cultivadores de la llamada "Filosofía analítica" o del neo-positivismo lógico. Esta concepción miserablemente anémica de la filosofía, que reduce la tarea filosófica al análisis del lenguaje, nos sirve, no obstante, para poner de relieve el hecho universal de la sintaxis en el campo lógico. Lo que Rudolf Carnap no advierte es que la *unidad de la ciencia* implica necesariamente la *unidad de la habencia*.

La sintaxis como primer principio de la habencia la formulamos de la siguiente manera: *todo cuanto hay se presenta articulado en función de algo*. Todo modo de ser y de ver la habencia es sintáctico. Las interpretaciones de la habencia serán verdaderas o serán falsas, pero no dejarán de ser sintácticas. Si existe la posibilidad de una interpretación de la habencia —del tipo que se quiera— es

porque todo cuanto hay se presenta coordinado, articulado en función de algo. Los grupos ontológicos a los cuales se refiere José Ferrater Mora: ficciones en general, universales y entidades por antonomasia llamadas "abstractas" (relaciones, funciones, números, clases), están en el *continuo de la habencia*. El atomismo lógico en sus diferentes tipos —proposiciones elementales de Wittgenstein, proposiciones atómicas de Rusell, enunciados protocolares de Carnap— está ciego para la totalidad de la habencia. La constante amenaza de "solipsismo"— de "solipsismo lingüístico" — diluye la experiencia real del mundo a puro lenguaje convencional. ¿Quién podría sostener sensatamente que el mundo real y la habencia —todo cuanto hay— sean meramente lingüísticos? El reduccionismo lingüístico de los analistas del lenguaje nada sabe de integración. La habencia está integrada sintácticamente y está integrándose coordinadamente por obra de los pensamientos puestos en acción. Grupos ontológicos y perspectivas humanas conviven en articulada tensión. La sintaxis como primer principio metafísico de la habencia no va al lenguaje —aunque no lo desconoce—, va a lo que hay coordinado y coordinándose. Sitúa y comprende realidades e idealidades sintácticamente dentro de la habencia. Se ha dicho —y con razón— que "sin la idea de 'contenido cognoscitivo' no se puede admitir la doctrina de Carnap, pero con esta noción no se puede permanecer en ella". El marco lingüístico de la sintaxis carnapiana requiere forzosamente de un contenido. La semántica y la lógica suscitan problemas metafísicos insoslayables. Las grandes preguntas de la filosofía no son puramente lingüísticas. No basta la lógica para fundamentar una determinada posición filosófica. El compromiso metafísico existencial es ineludible y nos incluye a nosotros mismos. A la pregunta "¿Qué hay?" no puedo responder diciendo: "sistemas lingüísticos y solamente sistemas lingüísticos".

Para dar una explicación coherente de la habencia, la racionalidad exige que, en la explicación total, los términos no se contradigan. Que ningún objeto sea, al mismo tiempo y bajo las mismas condiciones, otro objeto. Que todos los *haberes* pueden reducirse, por la abstracción, a la unidad de la *habencia*. Pero en esa explicación total de la habencia, los términos se ordenan, los objetos asumen elementos de realidad, se integran en un contorno, en un nimbo de realidad más amplia. Es la exigencia sintáctica en función del hombre, de la realidad, de la habencia y del fundamento de la habencia. Basta dirigir la mirada a la realidad para percatarnos de lo que Eugenio D'Ors ha denominado *Principio de función exigida*: "Cualquier fenómeno está en función de otro fenómeno anterior, concomitante o subsiguiente".⁶⁷ El "principio de figuración" y el "principio de función exigida", a los cuales se refiere el filósofo catalán, se integran en un principio más amplio y primordial: "Todo cuanto hay se presenta articulado en función de algo". Es la sintaxis como primer principio de la habencia. No hay "cabos sueltos" en la naturaleza o en el espíritu.

7.5. La participación como primer principio de la habencia

A) La doctrina metafísica de la participación en la historia.

No vamos a escribir una historia de la doctrina metafísica de la participación. Nos interesa, tan sólo, trazar los grandes hitos de la tesis ontológica de la participación en la historia. Nos parece obligado empezar por Platón. Porque fue él quien, por primera vez, definió la relación entre las cosas sensibles y las ideas. La cosa sensible tiene realidad en cuanto participa de la idea. Por otra parte, el filósofo ateniense habla del concepto de presencia o *parusía*. “Nada hace bella una cosa —nos dice— sino la Presencia de lo bello en sí, sean cuales fueren los caminos o el modo en que la presencia tenga lugar”.⁶⁸ Posteriormente, Platón quiso identificar el concepto de presencia con la idea de imitación: “a mí me parece que las ideas se hallan como ejemplares en la naturaleza y que los demás objetos se asemejan a ellas y son cosas, y que esta participación de las cosas en las ideas no consiste en otra cosa que la de ser imágenes de ella”.⁶⁹ Hubiese sido menester determinar más precisamente este concepto —clave de la filosofía platónica. Desgraciadamente hasta aquí pudo llegar el inmortal autor de los Diálogos.

Plotino observa que la inteligencia encierra la idea de “alteridad”, de cierto no ser que, al igual que las ideas de ser y de identidad, conviene a todos los sujetos. La alteridad —en sentido plotiniano— se predica, en consecuencia, del ser y del no ser, puesto que la idea del ser está intrínsecamente afectada de relatividad. El absoluto está más allá de toda multiplicidad y de toda composición. Es el Uno que está más allá del ser y que escapa a la inteligencia, es lo que trasciende a todas las cosas y aquello de lo que todas las cosas participan y toman su perfección.⁷⁰ Lo que cuenta es la simplicidad del Uno: bien supremo, perfección absoluta. Todo lo demás participa de él en diversos grados de perfección.

Proclo apunta que lo que existe por participación presenta un doble carácter, puesto que debe parecerse a aquello de lo que participe y, al mismo tiempo, diferir de ello “Oportet autem illud quod participat (aliquid) (*το μετεχον*) partim (quidem) simile (*ὅμοιον*) esse illi quod participatur, partim vero *diversum et dissimile* (*ετερονομομοιον*). Quoniam igitur id quod (aliquid) participat est aliquid ex Entium numero, ipsa vero Unitas (est) *superessentialis*, et propterea (haec inter se) sunt *dissimilia*; unum igitur oportet esse id quod participat (aliquid), ut etiam propter hoc (ipsum) simile sit ipsi Uni quod participatur, quamvis alterum quidem, quod est ita Unum, sit ut Unitas, alterum vero situ ut illud quod pasum est ipsum Unum et Unitum, propter illius (Unitatis) communicationem (*μ ἐ τ ξ ι ν*)”.⁷¹ Las realidades particulares, no pueden ser, en consecuencia, simples. Todo ente que participa de lo Uno, se compone, al menos, de finito y de infinito. Adviértase que el neoplatonismo pone de relieve la jerarquía de los términos que integran el orden universal. Ser, vida, inteligencia, son grados de perfección que forman una escala lo mismo en Proclo que en Pseudo-Dionisio Areopagita. El ser no pasa de ser “un grado de perfección”. Inferior, por cierto, a los otros grados: vida e inteligencia. Los encontramos, en toda realidad, con

el doble carácter de "similitud" y "alteridad" respecto a la perfección del ser. En toda realidad hay "ser" y "no ser" relativo (o alteridad), según un módulo inconfundible. Posteriormente se hablará de "esse" y "esentia". Pero a los neoplatónicos no les pidamos mayores precisiones. La filosofía cristiana se orienta, paulatinamente, a considerar al ser como la perfección fundamental o fuente de toda perfección. Se olvida, un tanto, de considerar al ser como primera participación.

Tenemos que llegar a Santo Tomás para reencontrar la idea de participación con los más elevados y precisos desarrollos. La historia de la metafísica llega, con el Aquinatense, a distinguir el "ser" por "esencia" que pertenece exclusivamente a Dios y el "ser por participación" que pertenece a las criaturas. Con esta distinción se explicaba el problema de lo Uno y de lo múltiple y se garantizaba la participación del ser, de los entes finitos al ser de Dios. Oigamos lo que nos dice el Doctor Angélico: "así como lo que tiene fuego no es el fuego, está encendido (ignitum) por participación, así también lo que tiene existencia y no es la existencia es el ser o cosa por participación".⁷² Magnífico texto que no fue desarrollado, como pudo haber sido, por la filosofía medieval que siguió al gran Doctor Común de la Iglesia. Tendremos que volver a éste y a otros textos de Santo Tomás de Aquino. Pero antes, proseguiremos trazando los grandes hitos de las tesis participacionistas.

Louis Lavelle profesa una filosofía de la participación. En el ser total se inscriben los seres particulares que trazan, en la totalidad, sus propios límites. El lenguaje —permítaseme apuntar esta observación crítica— es equívoco. Yo hubiese preferido hablar de infinitud y no de totalidad. Porque estos seres particulares, que trazan sus límites ante la infinitud, no son parte del ser total, sino "participación". En cada uno está presente el ser integral. "El ser no es una suma de partes. Es el principio común que permite a cada una de ellas desprenderse de él para contribuir a formarlo, al mismo tiempo que recibe de él la iniciativa por la cual podrá subsistir. Así pues, jamás encontraremos al ser separado de los seres particulares. En cada uno de ellos está presente el ser entero".⁷³

"Si nos limitamos a decir que el ser que me es propio es un ser que yo recibo, que no es coextensivo al ser total, pero que, sin embargo, tampoco es heterogéneo en relación a él, la unidad del todo queda salvaguardada, pero nos amenaza el panteísmo."

"... Si el ser total envuelve en sí a todos los seres particulares, el Acto infinito, que es una libertad pura, sólo puede convertirse en un acto participado, dando a todas las conciencias la facultad de separarse de él para constituirse en sí mismo en virtud de un acto que les es propio. La participación es aquí base de la independencia, en vez de abolirla."⁷⁴

El ser es acto, no masa pasiva. Si hay varios actos hay varios seres. Acto significa intimidad, interioridad de ser, libre iniciativa intelectual. Por el acto se afirma individualmente cada ser. Dios es Acto puro, Ser puro. La esencia es un modo de ser, una razón de la individualidad, una limitación de infinitas relaciones que se anudan en el ser individual. Dios no es más que existencia. De

él tomo la potencia que ejercito, a fin de convertirme de alguna manera en el origen de mí mismo.

Levy Bruhl ha ampliado para sus fines, el concepto de participación. En el ámbito de la mentalidad primitiva, la participación es anterior a la distinción entre las cosas que se participan". "La participación no se establece entre un muerto y un cadáver más o menos claramente representados (en cuyo caso tendría la naturaleza de una relación y debería ser posible aclararla mediante el entendimiento); no resulta, pues, de las representaciones, no las presupone, sino que es anterior a ellas o, por lo menos, simultánea. Lo dado al principio es la participación".⁷⁵

Falta, en Levy Bruhl, un desarrollo metafísico del concepto de participación que maneja en un nivel sociológico. Pero el concepto de participación apenas está dando, contemporáneamente, sus mejores frutos.

B) Principales tesis de Santo Tomás sobre la participación

El autoconocimiento de Dios es perfecto. Este autoconocimiento de su divina esencia incluye los modos en que es participable por las creaturas. Cada uno de los hombres poseemos nuestro ser propio, es decir, nuestra manera de participar de la semejanza de la esencia divina. Este modo particular de participación es la idea propia de cada creatura. Basta con que Dios conozca su esencia como imitable por tal ser humano determinado para que posea la idea de ese ser humano. Cabe decir lo mismo respecto de todas las cosas. Preexistimos en Dios bajo un modo de ser inteligente. Toda esencia deriva de la divina Esencia. Es Santo Tomás quien lo dice: "Omnis essentia derivatur ab essentia divina".⁷⁶ Adviértase que las creaturas derivan de Dios sin confundirse ni agregarse con él. La clave de la tesis tomista está en el problema de la analogía. Bondad, perfección, ser, están en nosotros aunque no en el mismo modo que están en Dios. El "esse" divino lo tenemos de manera participada y deficiente, a infinita distancia del Creador.

El yo y los otros entes participan del ser, tienen parte en el ser sin ser fragmento del Ser. Los entes son participantes subsistentes y completos. Cada ser es realidad parcial que tiene parte del Ser de modo limitado, imperfecto. No posee la perfección de otros seres. Los entes manifiestan relatividad, multiplicidad. Pero esta relatividad y esta multiplicidad supone un punto de apoyo, una solidez absoluta del ser. El todo de los entes agrupa "participaciones autónomas". El orden ontológico se presenta, en la filosofía tomista, con un "orden de participación". El valor de ser es participable de muchos modos; por muchos seres subsistentes. Hay grados del ser porque los entes participan del ser en la medida de su esencia. Santo Tomás, en plena madurez, se apoya en la participación del valor de ser para deducir la distinción, en todo ser finito, de esencia y existencia.

Partiendo de la multiplicidad de los existentes finitos, se llega a considerar que es imposible que una propiedad única pertenezca a dos realidades según aquella por lo cual es propiedad. Siendo común a todo, el existir no es propio

de ningún ente, exceptuando el Ser fundamental y fundamentante, que no es uno de los existentes sino la existencia misma por la cual todo lo restante posee la existencia. He aquí dos significativos textos de Santo Tomás: “Esse dicitur de omni eo quod est; impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam vel alterum alteri esse causam essendi”. De aquí se concluyó la creación: “Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est”.⁷⁷

La “talidad” por sí es la principal de todas las talidades. Fuera de esa talidad primordial, las demás talidades, serán particulares, parciales, secundarias, posteriores. Estamos ante la relación del participante al participado. Las innumerables creaturas proceden, por principios formales distintos, del único ejemplo infinito que es la existencia en sí. Santo Tomás lo dice claramente: “Unaquaque creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem”.⁷⁸ “Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae; est simile est de esse equi, vel cuiuslibet creaturae. Esse autem Dei, cum nom sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet, et sic, sicut ‘esse-in-universali-acceptum’ (La noción de ser en cuanto ser) ad infinita se potest extendere, ita divinum activa est infinita”.⁷⁹

No es que le robemos a Dios una parte, es que por la creación participamos de sus dones. Ciertamente esa participación se da de manera precaria, parcial, limitada, provisoria. . . Aún así, los dones colman nuestro ser. Santo Tomás nos enseña que los participantes de diversas formas se dan porque hay una participación de la existencia y en la existencia que suscita determinadas y limitadas potencias de existir. Como participante soy potencia. El participado es acto puro e infinito de existencia; donación libre y gratuita que nos pone el ser y la potencia de ser que nos corresponde. En este sentido, hablar de participación es ya hablar de comunicación.

Aunque tengamos existencia propia —y como tal incomunicable— estamos en comunicación con todos los existentes del universo y, sobre todo, con los existentes capaces de pensar, de desear y amar. Tenemos existencia, pero no somos la existencia. Trátase de una participación real en la esencia e inteligencia divinas —participación contingente— y la voluntad libre divina —participación contingente— que distinguimos “quod nos” aunque se trate de un Ser simplísimo, de una existencia imparticipada. El bien que conocemos intramundaneamente es un bien limitado y finito, en su esencia y existencia, pero es bien por participación en el Bien imparticipado. Este Bien imparticipado es causa eficiente, ejemplar y final de todos los bienes creados y conservados.

Las perfecciones relativas o imperfectas participan lógicamente de un modo de concebir o pensar las cosas. Las esencias finitas concretas aprehendidas abstractamente como imparticipadas —mera abstracción— participan del Ser por el cual son esencias individuales existentes o posibles.

En la "Suma contra Gentiles", Santo Tomás de Aquino demuestra, en párrafos luminosos, que compete a Dios ser el principio del ser de todo lo demás. He aquí el texto traducido: "Suponiendo lo que en el libro anterior quedó demostrado, demostremos ahora que compete a Dios ser principio del ser y causa de lo demás.

Se probó más arriba ⁸⁰ con razones de Aristóteles que existe una primera causa eficiente, que llamamos Dios. Ahora bien, la causa eficiente lleva sus efectos a la existencia. Luego Dios, causa del ser de todo lo demás, existe.

Se demostró en el libro primero con pruebas del mismo ⁸¹ que hay un primer motor inmóvil, que llamamos Dios. El primer motor, en cualquier orden de movimiento, es causa de todos los movimientos que están en aquel orden. Luego, como muchas cosas son producidas en el ser por los movimientos de los cielos, en cuyo orden es Dios el primer motor, según se demostró, es necesario que Dios sea la primera causa del ser de muchas cosas.

Lo que conviene de suyo a algo es necesario que esté en ello universalmente como en el hombre lo racional y en el fuego el ir hacia arriba. Ahora bien, producir algún efecto conviene de suyo al ente en el acto, porque en tanto un agente cualquiera obra en cuanto está en acto. Luego todo ente en acto tiende por naturaleza a producir algo existente en acto. Y como Dios, según sabemos por lo dicho en el libro primero ⁸² es ser en acto, por eso le compete producir algún ser en acto, siendo causa de su existencia.

Es señal de perfección en las cosas inferiores que puedan hacer cosas semejantes a ellas, según atestigua el filósofo en el libro "De los meteoros". Dios es el más perfecto, como dejamos demostrado en el libro primero. ⁸³ Por consiguiente, le compete producir algún ser en acto semejante a sí, siendo así causa del ser.

Se declaró en el libro primero ⁸⁴ que Dios quiere comunicarse su ser a otros por modo de semejanza. Más es perfección de la voluntad que sea principio de la acción y movimiento, como se ve en el libro III "Del Alma". Por lo tanto, siendo la voluntad divina perfecta, no le faltará poder para comunicar su ser a alguno por modo de semejanza, siendo causa de su ser.

Cuanto es más perfecto el principio de una acción, tanto puede extenderse dicha acción a más lejanos efectos; pues vemos que el fuego, si es débil, sólo calienta lo que está cerca; pero si es intenso, también lo lejano. El acto puro que es Dios, es más perfecto que el mezclado con potencia, como es el nuestro, porque el acto es el principio de la acción; y así, si por nuestro acto estamos facultados no sólo para acciones inmanentes, como el entender y el querer, sino también para acciones que terminan en cosas exteriores, por las cuales producimos ciertas obras, mucho más Dios puede, por razón del acto que es, no sólo entender y querer, sino también producir un efecto. Y este modo es causa del ser de las cosas. De aquí lo que se dice en Job: "El que hace cosas grandes, maravillosas e insondables sin fin". ⁸⁵

El texto antes transcrito vincula íntimamente la idea de participación y la idea de comunicación. También en la "Suma Teológica" encontramos la afirmación —necesaria para Santo Tomás— de que "todo lo que de algún modo

existe, existe por Dios. Porque, si algo se encuentra por participación en un ser, por necesidad, ha de ser causado en él por aquel a quien conviene esencialmente, como se encandece el hierro por el fuego".⁸⁶ Fuera de Dios, que es su ser, los entes no son un ser, sino que participan del ser en diversa participación. La causa es un primer ser soberanamente perfecto.

C) *Posibilidades de desarrollo de la filosofía tomista de la participación.*

No han faltado, en nuestros días, ilustres autores que desarrollan, dentro de sus propias filosofías, la teoría tomista de la participación. Pero este estudio, dedicado a Santo Tomás —y no a sus epígonos o a quienes en determinados aspectos han recibido su influencia— solo me permitirá apuntar algunas posibilidades de desarrollo de la filosofía tomista de la participación, tal como personalmente las avizoro.

Santo Tomás —según estudios recientes—, aisló primeramente el ser de la esencia apuntando la imposibilidad de que radicara en ella. La esencia depende del ser. Pero el ser finito, por no existir en sí mismo, depende de una causa. Dicho de otro modo: todo lo que no es un "ens a se", depende de un "ens a se". La carencia interna de necesidad, de aseidad, exige a Dios. Al percatarnos de esa carencia —que se identifica con nuestra contingencia— nos damos cuenta de nuestro ser teotrópico participado. Mi ser participado implica el Ser participante. No habría teotropismo en el hombre si no se diese una participación de nuestro ser finito en el Ser infinito. Al hablar de la estructura del "esse" aparece Dios como implicado formalmente, porque al "esse" se dice desde Dios o sencillamente no se dice nada del "esse". No se trata de que necesitamos a Dios para poder inteligir el ente, sino para que el ente sea. La esencia es un límite en el desarrollo activo de los seres particulares. Nuestra identidad existencial de creaturas está en el Creador. Como no somos nuestro ser no somos Dios. Pero la fuente de riqueza de toda creatura estriba en su participación. Podemos decir, en consecuencia, que mi "esse" participacional puede relacionarse solamente, en cuanto participado, con un "esse" participante.

Además de la comunicación objetiva mediatizada por los conceptos la persona se trasciende en la comunicación o participación que supone un encuentro de los espíritus. La persona es el ser abierto a la otra persona en virtud de su actividad; recibe impulsos de sus semejantes y a su vez influye sobre ellos; reconoce a las otras personas pero exige para sí ese mismo reconocimiento. La propia estima, la dignidad, la gallardía y el pudor no pueden ser explicados de otra manera. En su relación con cosas, ideas y prójimos, la persona sólo se detiene transitoriamente. Porque esta trascendencia inmediata no tendría ningún sentido si no estuviese ontológicamente asentada en la suprema trascendencia del Dios personal. Todo el ser de la persona está polarizado activamente con intensidad religiosa. En su más íntimo núcleo espiritual, la persona permanece cerrada a todo ser que no sea la divinidad personal.

De la espiritualidad de la persona brota la intencionalidad intelectual que la sitúa en posición trascendente del mundo y de Dios. Esta substancia completa

espiritual, que es la persona, existe al lado de otros existentes y tiene una peculiar composición equitativa: potencia y acto. Esta composición de potencia y acto patentiza la finitud de la potencia humana. Y por la finitud —existencia que no es absolutamente existente— desembocamos en la participación.

¿Quién soy yo, según mi más íntima textura? Una existencia personal participada. Si tuviera esta naturaleza no podría tener una historia. Las decisiones me pueden integrar o me pueden desintegrar. Tengo que decidirme entre mi angustia y mi esperanza, entre mi desamparo ontológico y mi afán de plenitud subsistencial. El desamparo ontológico —o insuficiencia radical— con su correspondiente angustia psicológica, es el polo negativo de mi ser. El afán de plenitud subsistencial —dinamismo ascensional— con su correspondiente esperanza, es el polo negativo de mi ser humano. Por este último polo, mi ser se encuentra con el bien y con la felicidad. Del hecho de polarizarse en uno o en otro sentido dependerá mi desintegración o mi integración como hombre y como persona. Así surgen mis concepciones de la dramática interna del hombre que es fundamental en la antropología filosófica. Me parece que el tomismo apenas está alcanzando plena conciencia de una metafísica del “*esse*” —no del “*ens*”— como el “*Est*”, como el acto de todos los actos, la perfección de todas las perfecciones, el núcleo y corazón de lo real que no se agota en el límite del “*ens*”, de la esencia.

D) *Nuevos desarrollos de la doctrina metafísica de la participación.*

No cabe llegar a una visión integral de la realidad sino en función de lo Absoluto encontrado —no presupuesto— a partir del hombre. Desde nuestra arrinconada y contingente realidad finita en el mundo hemos conquistado una pobre afirmación de lo Absoluto, que ya no podemos preterir. No hemos partido, como Hegel, de lo Absoluto. Hemos partido de nuestra existencia contingente en el mundo, en la realidad, en la habencia. Nuestra entidad finita y contingente participa del *Ipsum Esse subsistens*. No conocemos perfectamente lo Absoluto pero conocemos la realidad como revelación de lo Absoluto. Y dentro de esta realidad, cada uno de nosotros es un “*ens per participationem*”.

El Absoluto —Dios— es el único ser por esencia. Toda otra realidad es realidad por participación. De ahí el carácter central de la doctrina metafísica de la participación, pese a todas sus dificultades conceptuales. En nuestra metafísica de la habencia no vamos a caer en el riesgo del platonismo: dos mundos escindidos y una desvalorización de la vida y de la realidad terrena. Cuando decimos que hay entes finitos indicamos que poseen parcialmente el ser que está y es plenariamente en Dios. Hay una tensión entre la realidad respectiva y finita y la Realidad irrespectiva e infinita que expresa nuestra contingencia. Al lado de la “imitación parcial y jerarquizada de la realidad de Dios” se da la dependencia causal ejemplar eficiente y final. La realidad mundanal es “reflejo” producido por lo Absoluto que se orienta a lo Absoluto. Todo es realidad —entes finitos—, como participación de la Realidad —Ser subsistente—, desde la misma Realidad irrespectiva. El ser es una interpretación humana de la habencia. Nos sirve lingüísticamente para

unificar los entes en su común afirmabilidad. En este sentido el ser es aquello por lo que todo ente resulta afirmable. Todos los entes, en última instancia, están referidos al Ser Absoluto. Pero, ¿por qué queda reducido el ser al ente? Nada real puede ser ajeno al Ser Absoluto. La diversidad de los entes, en cuanto a naturalezas y capacidades, proviene de que el Ser Absoluto conoce la diversidad y produce los diversos grados de la realidad en la habencia. La existencia del ente finito imita a lo Absoluto; la esencia diversifica y despliega las riquezas mismas del Ser Absoluto. Toda realidad finita procede de la Realidad infinita aunque no se identifique con ella. Queremos decir con ello que todo ente intramundano es "ens per dependentiam". Dios, la Realidad Absoluta, está íntimamente en todas las realidades respectivas. Para subrayar la diferencia irreductible entre el Ser Infinito y los entes finitos, algunos filósofos llaman a Dios un Super-Ser. Basta, a mi juicio, designarle —como lo hacía Santo Tomás— "Ipsum Esse Subsistens" para dar a entender que se trata de una *Realidad Transordinal, Trascendente*. Dios no es una Realidad más connumerable con las realidades intramundanas. Tampoco es la *habencia* en su característica infinitud simplemente ideal de *horizonte*. Porque no puede haber una habencia envolvente que relativice lo Absoluto. Dicho de otra manera: no "hay" más realidad porque además del "Ipsum Esse Subsistens" "haya" la habencia del universo indefinido en los entes multiplicables. Todo lo que los entes van desarrollando de las riquezas idealmente contenidas en la habencia —todo cuanto hay— no es nada añadido a la Realidad Absoluta, sino el desenvolvimiento, en otro plano completamente distinto, de las riquezas de la Realidad que ya se han afirmado en esa Realidad Absoluta. La Realidad fundamental y fundamentante está en el máximo nivel de profundidad. Desde esta Realidad brotan los reflejos no connumerables, no agotantes de la Fuente de donde proceden y situados intramundaneamente. La Realidad Absoluta no está ahí fuera —si cabe hablar así— del mundo, sino en el centro, en el fondo de la realidad intramundana, aunque trascendiéndola. La realidad del mundo *no es* la Realidad Absoluta, pero *está* en la Realidad Absoluta. En el fondo de nuestro ser encontramos algo que ya no somos nosotros. Este es el sentido de la genial expresión de San Agustín: *interior intimo meo*. José Gómez Caffarena resume su tesis sobre la participación en los siguientes términos: "Afirmando dialécticamente lo Absoluto como *Ipsum Esse Subsistens*, su relación con el mundo puede definirse como de *participación*, desbordando el significado lingüístico-interpretativo más obvio; lo cual equivale a sintetizar elementos de causalidad ejemplar, eficiente y final más allá de su significado categorial. Se mantiene así una trascendencia absoluta tal que excluye toda connumerabilidad y exhaustibilidad por cualquier multiplicación del "ente", y que, en cambio, induce sin contradicción una real Inmanencia".⁸⁷ La habencia universal es vínculo ontológico con la Realidad irrespectiva. Nuestra realidad respectiva participa, depende de la Realidad irrespectiva. Nuestra realidad respectiva se autoafirma como algo fundamentado. Nuestra realidad respectiva, cualquiera que sea su estado de insuficiencia metafísica, no cesa de aspirar a la Plenitud subsistencial que la inspira.

Notas bibliográficas

- ⁵⁹ Pedro Caba: *La Presencia como Fundamento de la Ontología*, pág. 201, Madrid MCMLVI.
- ⁶⁰ Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, Decimoctava edición, Madrid, 1956.
- ⁶¹ José Ortega y Gasset: *Obras Completas*, Tomo II, pág. 499, Editorial Revista de Occidente.
- ⁶² Fritz Joachim Von Rintelen: *El Sentido de la Historia*, Atlántida-Revista del Pensamiento Actual— Vol. VI, Núm. 33, mayo-junio, 1968.
- ⁶³ Fritz J. Von Rintelen: *El Sentido de la Filosofía*, pág. 8, Imprenta la Universidad de Córdoba, Rep. Argentina, 1952.
- ⁶⁴ (Locus cit.)
- ⁶⁵ Rudolf Carnap: "Filosofía y Sintaxis Lógica", pág. 30, Centro de Estudios Filosóficos, U.N.A.M.
- ⁶⁶ Rudolf Carnap: *Opus Cit*, pág. 45
- ⁶⁷ Eugenio D'Ors: "El Secreto de la Filosofía", pág. 309, Editorial Iberia, S.A.
- ⁶⁸ Platón: "Fedro" 100 d.
- ⁶⁹ Platón: "Parménides" 132 d.
- ⁷⁰ Plotino: "Enéada" VI c. 9, 5
- ⁷¹ Proclo: "Institutio theologica, c. 135, ed. Didot, París, 1896 p. XCV.
- ⁷² Santo Tomás: S.th., q. 3, a 4.
- ⁷³ Louis Lavelle: "De l'insertion du moi dans l'être par la distinction de l'operation et de la donée", en "Tijdschrift voor Philosophie", IIX, 1941, p. 726.
- ⁷⁴ Louis Lavelle: "Etre et acte", en *Revue de Métaphysique et morale*, 430. année, 1936, pp. 204-205.
- ⁷⁵ Levy Bruhl: "Les Carnets", I.
- ⁷⁶ Santo Tomás: De Verit, III s, dd. Sed Contra 2.
- ⁷⁷ Santo Tomás: V.H., II, 15, Quia. . . cf., Amplius; cf. De Potencia, III, 5, S. Th., I, 45, I.
- ⁷⁸ Santo Tomás: S. Th, I, 15, 2c.
- ⁷⁹ Santo Tomás: De Potencia, I, 2c.
- ⁸⁰ Santo Tomás: I. 1, c. 13
- ⁸¹ Santo Tomás: I. 1, c. 13.
- ⁸² Santo Tomás: c. 16
- ⁸³ Santo Tomás: c. 28
- ⁸⁴ Santo Tomás: c. 75
- ⁸⁵ Santo Tomás: "Suma Contra los Gentiles", Libro 2, cap. VI, págs. 383-385, Edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLIII
- ⁸⁶ Santo Tomás: "Suma Teológica" I, q. 44 a 1, pág. 489, Tomo II, Edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos.
- ⁸⁷ José Gómez Caffarena: "Metafísica Trascendental", pág. 321, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1970.

8

LA ANALITICA ONTOLOGICA

SUMARIO: 8.1. La gran cuestión ontológica. 8.2. Ser en concreto, ser en abstracto, ser subsistente. 8.3. Ser y seudo ser. 8.4 La habencia como ser. 8.5. Entes y ser 8.6. Existencia y esencia. 8.7. Las propiedades trascendentales del ser de los entes. 8.8. Los predicamentos metafísicos. 8.9. Substancia primaria y substancias secundarias. 8.10. Substancia y subsistencia. 8.11. Realidad y nada. 8.12. Analogía de los entes.

8.1. La gran cuestión ontológica.

El ser en sí mismo (*esse ipsum*), el ser en cuanto ser (*on to on*) aparece emergiendo en el conviviente humano abierto al Absoluto. El mundo —nuestro mundo— no se reduce a puras cosas concretas ni a meras esencias universales. Antes que el ser se quiebre “*sit venia verbo*”— en ideas (esencias universales) y en entes concretos (contenidos particulares) está el Ser Absoluto, el Acto Puro de Ser. La sabiduría indostánica supo advertir siempre, en el comienzo, el ser, el ser solo y sin segundo. He aquí un expresivo texto: Tchandogya Oupanichad: “Todas las criaturas, amigo mío, tienen su raíz en el ser; tienen su sede en el ser; reposan sobre el ser”. Pero, ¿qué es el ser?, ¿qué significa que un ente es?, ¿cuáles son las características de todos los entes que participan del ser? Conteste o no conteste a estas preguntas, no puedo dejar de reconocer que en ellas reside la gran cuestión ontológica.

La ontología no puede confundirse con las ónticas regionales; no trata de describir el núcleo esencial de los entes, ni en sus cualidades universales —en el es-

pacio y en el tiempo— y genérica —abarcadoras de especies subsumidas en el género—, ni en sus manifestaciones individuales (únicas, incanjeables, intransferibles) e históricas (acaeceres singulares, irrepetibles, irreversibles, sucesivos). La ontología no se pregunta por las galaxias, los árboles, los mamíferos y los espíritus encarnados. Ni se interesa por la derrota de Napoleón y por la actuación de Wellington y de Blücher. Todo eso incumbe a las ciencias positivas y a la disciplina histórica. El ontólogo se limita a preguntar: ¿Qué significa *ser*? ¿Cuáles son las estructuras comunes a todos los entes que participan de *ser*?

Si decimos de todos los entes que *son*, es porque no podemos eludir estructuras comunes. No importa que las cualidades y elementos del ser constituyan una trama compleja de fuerzas, de energías a la vez aunadas y en ebullición conflictiva. Una es la urdimbre en cuanto *es* urdimbre o trama de fuerzas. Una es la urdimbre en cuanto confiere el poder de ser a cada uno de sus elementos y a cada una de sus cualidades. No se trata de una urdimbre inerte ni de una trama que se repite. Unidad en la multiplicidad de la urdimbre. Describir la textura de la realidad, revelar su naturaleza más profunda y oculta es propósito de la ontología. Los análisis científicos particulares se encargarán de describir y explicar la infinita variedad de los entes, vivos y muertos, personales y subpersonales, valiosos y disvaliosos. La descripción histórica relatará los sucesos en el tiempo con trascendencia en la vida social. La ontología caracteriza la urdimbre del ser en sí misma, aquello que posee efectividad en todos los entes. En este sentido, la ontología precede a la epistemología y a las ciencias. Trátase de una precedencia en valor lógico y en análisis fundamental, no de una precedencia histórica. En cualquier texto de ciencia, de historia o de empirismo lógico (neopositivismo) se manejan implícitamente conceptos ontológicos fundamentales. El enemigo de la ontología al pretender conocer *algo* introduce subrepticamente —aunque cometa muchos errores— la disciplina misma que trata inútilmente de destruir. Cuando se expulsa la ontología por la puerta se vuelve a introducir por la ventana. Al conocer conocemos algo. Conocer es reconocer que *algo es*. Y el ser es una urdimbre tremendamente compleja que la ontología —disciplina inexhaustible— trata de describir y comprender. De ahí la primacía de la cuestión ontológica.

Todo encuentro con la realidad presupone ciertas estructuras fundamentales. Todos los entes participan del ser. Es preciso analizar la realidad descubierta en sus estructuras participativas del ser. En la realidad encontramos elementos genéricos o particulares, pero encontramos también elementos constitutivos del ser, universales en todos los entes. La experiencia de la realidad nunca concluye. En consecuencia, la tarea de la ontología es inagotable. ¿Cuál es el fundamento ontológico de las nuevas cualidades del ser que vamos descubriendo? En la propia experiencia de la realidad con que tropezamos se da un reconocimiento inteligente de las estructuras ontológicas fundamentales y del encuentro del ser. Si todo es ente y se fundamenta en el ser, que en ello se revela, hay una pregunta —la pregunta por el ser— que se fundamenta a sí misma en su posibilidad y necesidad. La totalidad de cuanto hay (la "*habencia*") es el horizonte de la pregunta por el ser. Por eso cabe hablar de una certeza originaria del ser en el horizonte de la habencia, de un mis-

terio originario de lo incondicionado, de lo ilimitado. El horizonte del ser no puede rebasarse porque carece de fronteras. La infinitud del Ser absoluto no se confunde con la ilimitación del ser en su totalidad, pero la presupone para su prueba. El ser-con-la-nada, que es mi ser, implica el ser-sin-la-nada, que es Dios. El todo universal es ser-con-la-nada, por el hecho mismo de que yo soy una parte suya. Cualquier hombre tiene la intuición, un tanto confusa, de este acercamiento eterno. Las pruebas de la existencia de Dios son un desarrollo y una explicitación de este conocimiento natural, en el plano de la discusión y de la certidumbre científica. Hay un conocimiento natural, prefilosófico de Dios. Trátase de la vía de aproximación primordial. Hay una intuición previa a la ciencia, primigenia de mi existencia y de la existencia de las cosas. Intuición de la solidez e inexorabilidad de la existencia, pero también de la muerte y de la nada. En la misma intuición me doy cuenta de que esa existencia sólida e inexorable advertida en la montaña, en el mar o en la piedra, implica una existencia dura e irrefragable, completamente libre de la nada y la muerte. A la pregunta que plantea Heidegger al final de su conferencia "¿Por qué hay ente y no más bien nada?" cabe responder: porque el ente-con-la-nada implica el Ser-sin-la-nada. Pero al hablar del ser es preciso distinguir entre ser en concreto, ser en abstracto y ser subsistente.

8.2. Ser en concreto, ser en abstracto, ser subsistente

Mucho se habla de la apertura del hombre al ser. Pero, ¿de cuál ser se trata? ¿Qué es el ser? ¿Qué relación hay entre el ser y el ente? La palabra "ser" es una palabra muy confusa que nos dice muy poco. Se habla también de "ser en cuanto ser". Pero, ¿qué es el ser cuando no es ser del ente?

Ismael Quiles acuña tres fórmulas para expresar tres significados, tres sentidos del ser:

- 1) El ser en cuanto ser concreto.
- 2) El ser en cuanto ser abstracto.
- 3) El ser en cuanto ser subsistente.

En la historia de la filosofía se ha empleado el término ser con estas tres significaciones principales. El ser en cuanto ser concreto está ahí en las cosas, en los entes, dentro de los entès —"sit venia verbo"—, constituyéndolos intrínsecamente. Es el principio universalísimo que está en todos los entes. No cabe decir, a nuestro juicio, que en el ser están todos los entes, porque no hay ningún super ser de los entes. Son los entes los que tienen ser, no el ser el que tiene entes. El "ser en cuanto ser concreto", por oposición a "abstracto", es un principio que está en todos los entes reales sin confundirse con ninguno de ellos. La realidad de todos los entes y todas sus ulteriores determinaciones "son". El ser atraviesa todos los entes, los constituye intrínsecamente, pero no se agota en ninguno de ellos. Trasciende los entes sólo a modo de principio universal. Los presocráticos buscaban la realidad primitiva de las cosas, el elemento universal que las constituía y explicaba en sus cambios.

Aristóteles compendia esta búsqueda en un texto famoso de su "Filosofía primera". ¿Cuál es el principio primero, *to ón*, el ser en cuanto ser? He aquí la respuesta

aristotélica: “Aquello de donde todos los entes son y nacen y en lo cual se resuelven, permaneciendo susustancia, éste es el elemento y el principio de todos los entes”.⁸⁸ El principio constitutivo de los entes, la causa íntima constitutiva de las cosas es el ser en cuanto ser concreto. Aristóteles lo da a entender cuando dice: “Ya desde antiguo, y ahora y siempre, hay que preguntarse e investigar qué es el ser, esto es, cuál es la sustancia última de las cosas”. Y añade a continuación: “unos dicen que este principio es único, el mismo, otros dicen que este principio es múltiple, unos dicen que ese principio es finito, otros que es infinito”.⁸⁹ El ser en cuanto ser concreto —podemos responder nosotros— es análogo y finito. No cabe confundir el ser de los entes concretos con el “élan vital” de Bergson, o con el “Espíritu” al que se refiere Hegel. El ser en cuanto ser concreto está en cada uno de los entes, de manera análoga, sin poderse concebir fuera de ellos ni en sus intersticios. No se trata de un impulso íntimo creador que recorre todo el universo, ni de un espíritu que sale de sí y se posa en la naturaleza y en los pueblos históricos para retornar a su autoposición absoluta. Tampoco se trata de un concepto, de una idea que nosotros nos formamos de ese ser en cuanto ser universal concreto. Ninguna abstracción puede crear ni suplir algo concreto. El ser en cuanto ser concreto es el ser en concreción, no en abstracción.

El ser en cuanto ser abstracto es fruto de una prescindencia simplificadora que forjamos en nuestra mente. Lo que resulta inadmisibile es substantivar ese esquema y hablar del “ens commune” y de sus trascendentales y predicamentos olvidándose del ser en cuanto ser concreto de los entes. Me parece que este olvido es el principal causante del desprestigio en que ha caído la vieja ciencia del ser. La historia de la metafísica ha sido la historia de una substantivación creciente del ser, de una hipóstasis innecesaria e injustificable. No podemos desgajar el ser de los entes sino en idea. Y las ideas no deben entificarse. En esta entificación del ser en cuanto ser abstracto han caído los filósofos árabes y los escolásticos, en gran medida, sin recordar suficientemente la conexión del ser abstracto con la realidad de donde surgió. En Hegel y en Heidegger es patente la substantivación del ser abstracto. El ser en cuanto ser subsistente contiene y despliega todas las posibilidades del ser en el modo y grado más pleno y perfecto. Existe en sí y por sí, perfectísimo, separado, no mezclado, infinito, puro, actual. Es Dios mismo. En la línea del ser es el ente perfectísimo. Ninguna esencia le limita: Es el que es. Todos los otros entes tienen el ser, de manera finita, pero no son el ser subsistente.

El ser de los entes, patente en la experiencia habencial, es el ser que captamos como ser concreto. Está ahí en todos los entes que hay en la habencia. Lo que de inmediato se nos abre en la experiencia habencial no es el ser en cuanto ser abstracto sino el ser en cuanto ser concreto. Y se nos abre como una actualización de la habencia, como un recorte suyo. Por universalísimo que resulte este principio que está en todos los entes constituyéndolos, no agota la habencia. El horizonte de la habencia no es ser en abstracto ni ente en concreto. Las posibilidades de la habencia no son ser en abstracto ni ente concreto, sino poder ser y poder no ser. En la habencia hay algo más que el ser en cuanto ser concreto y el ser en cuanto ser abstracto.

El ser en cuanto ser concreto que está en la habencia es finito; el ser en cuanto ser concreto que hay en Dios es infinito. El principio íntimo por el cual el ser en cuanto ser subsistente es un ser real es una perfección infinita. Yo no creo que el ser en cuanto ser abstracto sea un principio trascendente que funda al ente, que lo constituye y lo supera a la vez. El único ser que puede fundar a los entes es el ser en cuanto ser subsistente. Los entes reales sólo pueden ser fundados por un principio real y trascendente. No hay diálogo con el ser en abstracto sino con el ser subsistente. El ser en abstracto no pasa de ser una representación imperfecta, un simple esquema sin matices. No confundamos el ser real de los entes con el concepto del ser. "Será un error —advierte Ismael Quiles— confundir ese ser en cuanto ser concreto, tan rico en matices, con el esquema abstracto de la metafísica: el filósofo que se detiene en la simple contemplación de los esquemas abstractos, y no está continuamente mirando más bien a la realidad, es el filósofo que se anquilosa, que vive una abstracción alejada del ser".⁹⁰ El ser en cuanto ser subsistente lo captamos después del ser en cuanto ser concreto. Lo captamos en la experiencia óptica de nuestro desamparo ontológico y de nuestro afán de plenitud subsistencial. La precariedad de nuestra insuficiencia radical y la exigencia del absoluto evidenciada en nuestro afán de plenitud subsistencial nos llevan al ser en cuanto ser subsistente. En la habencia hay una presencia del ser fundamental y fundamentante infinito y personal, que se nos hace patente y presente en el alma. En el "flujo óptico" advertimos también un apoyo, una raíz que sostiene y explica ese flujo óptico de los entes. El centro del ser en cuanto ser concreto se hace patente en nuestro centro personal íntimo como algo más íntimo que nuestra intimidad misma. Deslindemos ahora el ámbito legítimo del ser de los entes. Para ello será menester que nos refiramos al seudo —ser.

8.3. Ser y seudo ser

De manera natural y espontánea aprehendemos el ser en los entes. De ese ser entitativo, objeto formal y connatural de la inteligencia, pasamos al problema de la extensión y de la comprensión de la noción. Dicho de otro modo: de la noción concreta y espontánea pasamos a la noción abstracta y refleja del ser. Lo sensible —gnoseológicamente— precede a lo inteligible. Pero ya una vez instalados en lo inteligible, lo universal y lo confuso preceden a lo particular y a lo distinto. Solemos olvidarnos de que el conocimiento del ser se realiza primero en el mismo dato sensible (*ens concretum quidditati sensibili*) y pasamos al ser abstracto y reflejo hipostasiándolo en un todo universal. Ahora bien, el todo integral es la habencia y no el ser. La reflexión sobre la habencia incluye el ser, el no-ser y el poder ser en su ilimitada riqueza y en su asombrosa diversidad de lo concreto. El ser en cuanto ser es una noción abstracta en donde lo concreto se da como tal. Todos los sujetos y todos los actos son concretos.

Los hindúes, en la ontología del "Vedânta", intuyeron el ser (*sât*) concretizado y personificado en Brahma: "Brahma es el Uno sin segundo, porque no está

dividido en sí ni mezclado con un elemento cualquiera de naturaleza distinta”.⁹¹ La metafísica vedántica se reduce a explicar la apariencia real —en cierto modo— e irreal —en el fondo— que es este mundo. Actividad —la que produce el mundo— mágica, ilusionista y no obstante productora. Tal es la teoría de Maya. El budismo niega todo sujeto metafísico en las cosas y todo yo permanente. “El principio budista central de la “no permanencia” —explica el especialista más destacado y penetrante en filosofía oriental en habla castellana, Ismael Quiles S.J.—, es aplicado con todo su rigor, no sólo al hombre, sino también a todo el mundo material. En el mundo exterior, lo único real, son las propiedades cambiantes de los cuerpos que captamos por los sentidos. Detrás de esas propiedades no existe ningún objeto sustancial, ningún sustrato permanente e idéntico a sí mismo, a través de los cambios que captamos con los sentidos. Nuestra tendencia natural a suponer que existe un sujeto debajo de los cambios, al cual atribuimos los diversos estados que va teniendo algún objeto, es simplemente una ilusión, la gran “ilusión.”⁹² Para la filosofía budista no hay unidad, universo, habencia; tan sólo un agregado de propiedades, una sucesión de fenómenos. Tampoco cabe hablar de identidad permanente de los entes. “Todas las cosas condicionadas son transitorias, todo es sufrimiento, todas las cosas son insustanciales”, está escrito en el Dhammapada.⁹³ La doctrina de la no identidad o del no sujeto (*nairâtmya*) encierra una insustancialidad básica. “El término *nairâtmya*, por ser negativo, nos habla de sujetos que no existen, al paso que el término *samghata*, por ser positivo, establece lo que las cosas son. De esta manera, según el budismo, cuando nosotros, por ejemplo, decimos “yo pienso” o “esto es blanco”, nosotros significamos por el “yo” o el “esto” nada más que lo que queremos decir cuando decimos “llueve”.⁹⁴ Ciencia de los fenómenos —o fenomenismo puro— que no llega a sabiduría humana y que no introduce orden en la balumba abigarrada, multiforme y confusa de cosas, sucesos históricos, posibilidades, entes ideales. . . Mientras el brahmanismo confunde a Dios con las cosas al hacer de Brahma el principio íntimo, sin segundo, de toda realidad; el budismo reemplaza lo que es, lo existencial, por lo que pasa, por una inestable sucesión de realizaciones. Si andamos en pos de la sabiduría metafísica, no es posible desconocer la metafísica hindú que forma parte —como bien observa el padre Ismael Quiles— de “la experiencia humana integral”. Dentro de esa “experiencia integral” advertimos que el ser no conserva el mismo sentido mientras se le atribuya a toda clase de entes distintos. No se trata, en consecuencia, de un género. “El ser se dice en muchos sentidos, pero siempre respecto de una cosa única, y respecto de una naturaleza única, y no por homonimia, sino del mismo modo que todo lo que llamamos sano lo es por referencia a la salud: una cosa porque la conserva, otra porque la produce, otra porque es señal de buena salud, otra porque es susceptible de recibirla; del mismo modo llamamos médico o medicinal a todo lo que se refiere a la medicina: al que posee el arte de la medicina, o al que tiene buenas disposiciones para ella, o a lo que es resultado de la medicina. De la misma manera que éstas, se tomarán otras expresiones. Así pues, el ente se dice también en muchos sentidos, pero siempre respecto de un cierto principio único: ciertas cosas las llamamos entes porque son sustancias, otras porque son afecciones de la

substancia, a otras porque conducen a la substancia, o son corrupciones, o privaciones, o cualidades o principios que producen o engendran una substancia, o cosas que se dicen con referencia a la substancia, o son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia misma; por eso decimos también que el no-ser es no-ser ”.⁹⁵

El hallazgo de Aristóteles que afortunadamente renuncia a hipostasiar los géneros— estriba en el sentido *análogo* que encuentra en el ser de los diversos entes. Nunca se despega de lo óntico para asirse de una pura luz sin sostén entitativo. He aquí un texto muy importante de la metafísica aristotélica: “Pero entre todas estas acepciones del ser, está claro que el ser en sentido primero es el “lo que la cosa es” noción que no expresa otra cosa que la substancia”.⁹⁶ Santo Tomás va más allá de Aristóteles. Está de acuerdo en que la noción de ser no posee la unidad de una noción unívoca. Pero no admite que la substancia sea el ser absolutamente primero. Aplica las nociones de acto y potencia a la existencia y a la esencia y demuestra que el ser cuya existencia es infinita, total, perfecta, es único y que es primero con relación a todos los seres que sólo tienen una existencia finita, participada, imperfecta. Mientras en Aristóteles todo lo que es llamado “ser” lo es por su referencia a la substancia, en Santo Tomás todo lo que es llamado “ser” es llamado así por razón de su relación a Dios. No estamos ante una relación de inherencia—del accidente de la substancia— sino ante una relación de dependencia causal (de la criatura al Creador por el cual se posee el ser). Oigamos la sabia reflexión del Doctor Angélico: “Ostensum est supra. . . quod Deus est ipsum esse per se subsistens; et iterum ostensum est quod Ipsum Esse non potest esse nisi unum. . . Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est”.⁹⁷ “Ha sido demostrado anteriormente que Dios es el *Esse* por sí subsistente; y después ha sido demostrado que este *Esse* debe ser único. . . Se concluye, pues, que todos los seres, excepto Dios, no son su *esse*, sino que participan del *Esse*. Y se sigue necesariamente que todas las cosas diversas según una participación diversa del ser, y por este hecho más o menos perfectas, son causadas por un primer Ser que es toda perfección. . .”. Hasta aquí seguimos sin hipostasiar el ser de los entes, sin desdoblado y separarlo de ellos para caer en un seudo ser.

La noción de ser es “una, en razón de la referencia a uno”. Los matemáticos griegos habían utilizado la palabra *analogía* al elaborar una teoría de las proporciones. El concepto de analogía, transportado a la metafísica, concierne “a los seres y a los coprincipios de los seres: la materia es a la forma lo que la substancia es al accidente (Aristóteles); lo que el acto es a la potencia, la existencia es a la esencia (Santo Tomás)”. Dios o el Ser primero es la existencia misma sin ulterior determinación. La criatura, por más que pueda imitar a Dios, “no podrá conseguir que una perfección pueda convenirle a ella y a Dios según el mismo tipo inteligible”, observa el aquinatense. En consecuencia, es imposible que alguna perfección sea atribuida unívocamente a la criatura y a Dios. “Entre todos los nombres que damos a Dios—apunta Santo Tomás—, debemos considerar como superior. *El que*

es comprendiéndolo todo en sí mismo, este nombre presenta al *Esse* subsistente como una especie de abismo infinito y sin límites".⁹⁸ El ser no es un "tipo", ni un género, sino una perfección que se aplica a las existencias. Hay una conveniencia real entre la criatura y Dios. Esta conveniencia puede ser doble: conveniencia entre las cosas mismas, mediando entre ellas una distancia u otra relación mutua (como el número 2 está en relación con el número 1, del cual es el doble), y conveniencia entre dos cosas que carecen de relación directa entre ellas, pero que tienen una semejanza de relaciones (como el número 6 se parece al número 4 por el hecho de que el número 6 es al número 3 como el número 4 es al número 2). En el primer caso estamos ante la analogía de atribución; en el segundo, se trata de la analogía de proporcionalidad. Santo Tomás piensa que la *noción* de ser no es una noción una, como la *perfección* de ser no es una perfección una. La perfección "ser" (sea cual sea su modo) en su relación al sujeto determinado (sea cual sea su tipo) es pensada en primer lugar, porque Dios no es conocido en primer lugar, según el aquinatense. No parece advertir Santo Tomás que una analogía de atribución intrínseca contiene ya los elementos esenciales de una analogía de proporcionalidad intrínseca. Consiguientemente la noción y la perfección de Dios compone necesariamente a la criatura. La analogía de proporcionalidad intrínseca no condiciona la analogía de atribución intrínseca. Pienso que la analogía de atribución es la fundamental, no tan sólo por la dependencia de la causa eficiente, sino también por la dependencia de la causa ejemplar. La esencia del ente finito queda constituida en analogía de atribución con respecto al ser infinito. Las zonas o regiones de la habencia pueden ser representadas y comunicadas en nuestro pensamiento por el estatuto lógico de la idea del ser. La noción de ser se abstrae de sus inferiores. Se hace abstracción de las diferencias. La noción de ser se contrae cuando se le añade una diferencia. Por supuesto que la abstracción de sus inferiores es una abstracción imperfecta, porque el ser no hace jamás abstracción completa de las diferencias de los entes. También las diferencias son ser. La extensión del ser en cuanto ser es infinita, lo mismo que la comprensión, puesto que el ser en cuanto ser se identifica con cada uno de los seres concretos que encontramos en la experiencia. Sólo que nuestra experiencia nunca se completa, jamás llega a ser integral. No intuimos un contenido inmutable del ser. Descubrimos, a lo largo de nuestra vida intelectual, una infinita flexibilidad y movilidad del ser de los entes. La habencia no es un magma homogéneo e indiferenciado, sino una diversidad irreductible de entes que son análogos, que se relacionan en miles de modos.

Además de un ascenso hacia el ser abstracto, se da un descenso del ser hacia los seres concretos. El ser cambia de sentido cada vez que se aplica a un ente, aunque mantenga cierta semejanza. En este sentido, el ser es cambiante, concreto, experimental, dialéctico. . . El ser en cuanto ser es aprehendido con un conocimiento confuso, puesto que no lo separamos claramente de los sujetos diversos en los que está implicado. Y cuando se separa completamente ya no se trata del ser sino del seudo ser. Al término de las generalizaciones progresivas alcanzamos la noción de ser. Pero no hay que olvidar que el proceso utilizado es el de la abstracción total, o de un todo lógico de sus subalternos. La noción es la más universal y la menos determinada. Se trata de un "ens rationis" y no de un "ens reale".

El ser de los entes está en la habencia. Por eso digo "hay" ser de los entes. Pero no puedo decir hay ser sin entes. El ser es una actualización de la habencia. La habencia palpita en el ser de todos los entes. La habencia esencialmente variada y dinámica es el horizonte donde visualizo iedéticamente, donde aprehendo intelectualmente el ser de los entes. El ser de los entes se intuye en la habencia. Esa intuición puede darse en la duración, en la esperanza, en la angustia, en la fidelidad . . . Santo Tomás trata de demostrar en el primer artículo del tratado "De Veritate", que todas nuestras nociones, que todos nuestros conceptos se resuelven en el ser. Olvidó Santo Tomás la posibilidad —que no es pero que puede ser— y no llegó al concepto de habencia que es el primero de todos nuestros conceptos y todos los demás son determinaciones suyas. Los seres de los entes se determinan por las diferencias que *hay* en el seno de la *habencia* y no fuera de ella. Por consiguiente, a la habencia subimos inevitablemente. Es a *todo cuanto hay* a quien la inteligencia metafísica debe por consiguiente descubrir y conocer según su misterio propio y no a un ser abstracto y vacío. La visualización extensiva y la visualización intensiva se da en la habencia y no en el seudo ser separado de la habencia y de los entes. En la historia de la metafísica ha habido un proceso de degeneración que arriba al seudo ser. Se olvida la comprensión en aras de la extensión, se hace caso omiso de los entes concretos que son análogamente, se cortan todos los puentes entre el pensamiento y las cosas de la habencia, se manipulan esencias fantasmagóricas sin enraizarlas en existencias. Lo que resta, tras este desastroso proceso, es el seudo ser.

Es preciso centrarnos no sobre las esencias, sino sobre la habencia, sobre el misterioso surgir del *hay*, en el que se actualizan y toman forma, según la variedad analógica de los grados del ser, todas las cualidades y las naturalezas que refractan y multiplican en sus participaciones creadas la unidad trascendental del Ser subsistente, de la suprema Realidad irrespectiva que avizoramos desde la habencia pero que no se confunde con la habencia. Desde su raíz, el Ser subsistente se apodera del ser de todo cuanto hay —la habencia— sobreabundantemente. ¿Puede considerarse a la habencia como ser? He aquí una interrogante que no podemos decir en nuestra metafísica.

8.4. La habencia como ser

La habencia es *multifacética, tornadiza y estructural*. Hablo de dimensiones de la totalidad de cuanto hay. La variedad inmensa de *entes materiales* que se ofrecen a nuestros sentidos —minerales, plantas, animales, hombres— coexiste con un conjunto riquísimo de *entes espirituales* —actos psíquicos (sensaciones, percepciones, ideas, voliciones, recuerdos, afectos); *entes ideales o de razón* —ficciones, entes matemáticos, entes lógicos, entes metafísicos (fruto de la abstracción en su grado más elevado: substancias, accidentes, relaciones, causas). Este carácter poliédrico, abigarrado, riquísimo de la habencia, constituye su dimensión *multifacética*.

La dimensión *tornadiza* de la habencia estriba en su carácter mutable, procesual. Muchas cosas van a *llegar a ser* —todavía no son— y otras cosas *dejaron de ser* —ya no son lo que eran—.

La habencia, constitutivamente dinámica, no puede reducirse al ser, que es una actualización de la propia habencia.

La dimensión *estructural* de la habencia se manifiesta en su carácter contextual, articulado y en su sentido. Hay una interna concatenación e interdependencia de todas las notas, de todos los ingredientes de la totalidad de cuanto hay. El ámbito de los entes que existen y consisten, el ámbito de las relaciones entre dichos entes, el ámbito de la realidad procesual —lo que llega a ser y lo que deja de ser— es la habencia. Esto es ir mucho más allá del concepto que de la realidad tiene Xavier Zubiri: “el ámbito de lo esenciable es el ámbito de la realidad. Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee”.⁹⁹ Decir habencia es decir muchísimo más que realidad. Realidad es una noción demasiado “cósica”—por algo la palabra realidad viene del vocablo latino “res” (cosa)— y estrecha para la metafísica. Por eso nos explicamos el aserto zubiriano: “El ámbito de lo esenciable es, pues, el ámbito de la realidad como conjunto de cosas, que dotadas de ciertas propiedades, actúan formalmente por éstas”.¹⁰⁰ Pero, ¿quién ha dicho que la habencia se reduzca al ámbito de lo esenciable? El propio Zubiri reconoce que “de las cosas—sentido hay concepto, pero no esencia” (locus cit.). Y ese rodeo “esencial de la irrealdidad que el hombre da para ser plenamente real no sería factible ni concebible si no hubiese habencia.

La habencia es un haz o complejo de predicamentos metafísicos y de predicados lógicos relacionales y no relacionales. La habencia no es sujeto sino horizonte, totalidad intramundana.

La composición óptica y ontológica de la habencia no es anterior a la habencia misma. Primero decimos: “Hay un . . .”, “Hay el . . .”, “Hay esto”, “Hay algo”, “Hay aquello”. Después determinamos: “es ahí”, “es así”, “es un. . .”, “es el. . .”, “es el que. . .”. *Con ello quiero indicar que hay una prioridad metafísica de la habencia sobre el ser del ente. Ser tal o cual realidad presupone que hay realidad. Y si hay realidad hay habencia, que abarca la realidad y la irrealdidad. Lo que hay dentro de la habencia es siempre una realidad determinada, una posibilidad concreta, una relación singular. Cuando algo se actualiza en tal o cual ente hablo de habencia como ser. Pero todo ente que es significa algo en conexión de sentido. Ser y significar no son disposiciones de la habencia sino actualizaciones de sus haberes. El ser y el sentido no son agregados de la habencia sino manifestaciones formales actualizadas. La habencia no es una realidad determinada, ni la realidad “simpliciter”, sino todo lo que hay en cuanto lo hay. Estamos ante el concepto-límite metafísico.*

La habencia en un haz de categorías metafísicas, de predicados lógicos, de entes reales e ideales, siempre *presente*, en *contexto*, *sin-táctico*, con *sentido* y con *participación* del Ser fundamental y fundamentante. La habencia en cuestión no se determina por sus categorías metafísicas ni por sus predicados lógicos porque éstos no son de por sí realidades, sino, a lo más, expresiones por medio de las cuales destacamos lo que una realidad es. La habencia no es sólo *entificación*, sino *acontecimiento*, *proceso*, *función*.

Mi teoría de la habencia está más allá de la distinción entre una *metafísica del ser* y una *metafísica procesual* o funcional. Cuanto hay in tramundantemente —ser o proceso— depende, o participa de la habencia. Aunque la habencia, a su vez, dependa, o participe de la Suprema Realidad irrespectiva. Las realidades individuales, los acontecimientos, los procesos llevan antepuesta la cláusula existencial de la habencia: *Hay o puede haber algo*. No es un predicado de la habencia sino un modo de precisarse metafísicamente.

El ser de los entes concretos puede expresarse lógicamente en cálculo cuantificacional de segundo orden, mediante una variable atributo, como lo ha puesto de relieve José Ferrater Mora: “Puede entonces afirmarse que para algunos A (siendo ‘A’ el nombre de un atributo) y para algunos X (siendo ‘X’ en este caso el nombre de una entidad), hay X que son A, es decir, hay entidades reales, o mejor dicho, hay entidades a las que cabe atribuir realidad”.¹⁰¹ Para decir que un ente es real no necesito decir que es tal o cual. La taleidad no es idéntica a la realidad y la realidad no es idéntica a la habencia. Ante todo, está algo que hay, después viene su realidad y, por último, viene su taleidad.

El ser es en cada ente. Esta locución es indispensable con el fin de no caer en la tentación, por mí denunciada, de suponer que el ser es algo sustantivo, sustantivo que se sobrepone o subyace a todos los entes. Claro está que hay una constitución ontológica de los entes y hasta de la realidad misma, pero todo ello dentro del horizonte de la habencia, dentro de la estructura metafísica de cuanto hay. La habencia es, en cada predicación, previa a todo lo que se pueda enunciar de ella.

Examinemos a continuación, más minuciosamente, las relaciones entre entes y ser.

8.5. Entes y ser

La verdad indiscutida es que estamos-en-la-realidad, en el *todo cuanto hay*. Pero también nosotros somos la realidad, pues la realidad es nuestra —aunque nos desborde— y nosotros somos de la realidad tanto como ella es de nosotros. Pero llega un momento en que descubrimos la realidad, cuando logramos escindirnos de ella (por meditación), pues mientras somos en-la-realidad, individualmente nada somos. Esta distancia relativa y parcial de la realidad nos permite entenderla, darnos cuenta de que está allí frente a nosotros y en nosotros.

El todo cuanto hay es el conjunto de constitutividades intraindividuales, de unidades estructurales (entes). En todas estas unidades estructurales o constitutividades intraindividuales hay un *ser*, es decir, una *actualización de lo real en el mundo*. Las actualizaciones de lo real que reposan en el mundo tienen un carácter respectivo y análogo porque, pese a su diversidad, mantienen una unidad o conexión fundamental. Antes de la pregunta por el ser está la totalidad indeterminada, la presencia primigenia, originaria, enigmática, abismal. El ser aparece en el algo del ente. El ente que existe y consiste. Pero el ser no es nada sustantivo, sustantivo. El ser está dentro de los entes y no fuera. Es un magno error de la metafísica occidental tratar de sustantivar el ser, de hablar de un “ens commune”. Tampoco

hay un *ser en bruto*, ni un *ser total*, sino un hacerse presente de la misma omnitud de la *habencia*. La presencia originaria de la habencia es una presencia interior y exterior. Las actualizaciones concretas de lo real son el ser en todos sus modos de presencia. La habencia —totalidad indistinta de todo cuanto hay— está siempre supuesta en cualquier posterior presencia, actualización del ser en los entes. La presencia inteligible del ser en los entes es ineludible. Los entes son *taleidades* singulares. La realidad está pletórica de entes o de consistencias singulares. El ser es inseparable del ente. Todos los entes tienen ser y sin el ser nada serían los entes. Cada ente es distinto del otro pero mantiene entre sí una unidad o conexión fundamental (*analogía*). No se puede investigar el ser separadamente de los entes. La investigación del ser del ente se da en el único ente —el hombre— que tiene conciencia del ser. Por eso se dice —y con razón— que el ser se hace patente en el hombre. Somos nosotros, los hombres, quienes descubrimos que hay ser en los entes. La habencia originaria se escinde en *sujeto* que intuye el ser y *objeto* intuído en los entes. Trátase de una dualidad —no de un dualismo— dentro de la habencia. No hay brechas dentro de la habencia, sino relaciones originarias entre sujetos y objetos. Simultáneamente descubro mi yo como ser y el objeto como ser porque hay una presencia inteligible del ser —que se dice de muchos modos— en los entes. La habencia como presencia originaria, escindida en sujeto-objeto, no es un bloque monolítico sino una pluralidad de entes no idénticos pero sí semejantes. La presencia del ser en los entes se da de diversos modos. Hay entre ellos *cierta identidad* —todos existen y consisten— y *cierta diversidad* —todos existen y consisten de manera diferente. Analogía significa proporción o conveniencia de algunos entes entre sí. Todos los entes convienen en ese algo del ser y divergen en la *talidad* (tal o cual ente). El ser está presente —según grados de proporción— en todos los entes, aunque tengan diversas esencias, taleidades. Pero cabe hacer un distingo fundamental: *tener el ser* y *ser el ser*. *Yo tengo el ser* —le he recibido— pero *no soy mi ser*. El absoluto es *por-sí*, acto puro; por eso decimos que *es* su ser. No es el ser sustantivado, ni el *ens commune*, sino el ente infinito en quien el ser tiene su plenitud infinita. No cabe confundir a Dios con el ser; sólo cabe decir que es el ser plenario, la realidad suprema y perfecta constitutivamente irrespectiva. Heidegger no parece advertir que Dios no es ente en el sentido predicamental y finito en que lo son los entes intramundanos. Si le concede trascendencia al ser, ¿por qué no se la ha concedido a Dios, dejando por lo menos de enumerarlo junto con los otros entes intramundanos? Ha planteado el problema del esclarecimiento de la esencia de la verdad, pero no se ha preguntado si existe esa esencia. ¿Será posible ascender, por la vía del idealismo de la significación, al Ser Supremo? La gran pasión de Heidegger fue el ser. Su gran error fue el haberlo substantivado, el haber hecho del ser un sucedáneo de la Divinidad. El ser heideggeriano no tiene un fundamento, es el fundador. El ser heideggeriano es abismo (*Abgrund*), ser sin por qué, que juega como lo sin fundamento y que “nos la juega” como destino. Habla del *olvido del ser* —sin adscribirlo al campo de la habencia— ahí donde debió hablar del *olvido de Dios* (que se confunde con un ente más, predicamental e intramundano). Quiere pensar el ser mismo, como “esta nada” de ente, como lo que

funda al ente aunque sólo se dé en el ente fundado. Piensa que el ser es algo que *entifica*, pero a la vez algo que trasciende el ente. La relación tensa entre trascendencia y advenimiento sólo se comprende desde la diferencia ontológica. El ente —lo advenido en la desocultación— aparece como lo efectuado, lo fundamentado. El ser —por el que el ente adviene a la presencia— aparece como lo fundamentante, como un “hacer estar”. El ser es mensaje que requiere mensajero, acontecimiento.

No puedo compartir con Heidegger ese “idealismo de la significación”. Toda experiencia del ser en cuanto ser es siempre originariamente revelación del ser ente que está en el campo de la habencia, de todo cuanto hay. Otra cosa sería pura luz sin sostén entitativo, a priori formal, trascendencia vacía. La ontología ha menester para fundarse de un fundamento óntico, pero esta onticidad no podrá ejercer su función fundante si no reposamos, a la postre, en el Ser fundamental y fundamentante. Sólo el ser fundamental y fundamentante explica y solidifica los entes. En los entes fundamentados que *son* “ab alio” resumen un *sursum*, a fin de que suban más arriba hacia el Ser fundamental y fundamentante —*Ens a se*—. Todos los entes intramundanos, limitados, finitos, caducos, imperfectos son como una invocación a la Plenitud subsistente del ser de Dios. Por eso recuerdo con tanta simpatía aquella expresión de Maurice Blondel: “tout le réel est comme une prière à l'Être”.¹⁰² ¿Por qué todo ser en cuanto es tiende a perseverar en su ser? ¿Por qué el hombre en cuanto es tiende a ser en plenitud? Sólo la doctrina de la participación metafísica tiene la respuesta. Y mal podría entenderse esta doctrina si no se dilucidase el problema de la esencia y de la existencia.

8.6. Existencia y esencia

Todo ente concreto y finito es una esencia actualizada por una existencia especificada, en cada caso, por una esencia. Existencia y esencia son dos conceptos o dos momentos del ente finito, insoslayablemente relacionados. El ente *es*, pero no agota el *ser* en su totalidad. Basta establecer esta diferencia para establecer la finitud del ente intramundano limitado en el ser. El ser es lo que constituye al ente en ente, la razón del ente en cuanto ente. Cabe preguntar a cada ente *si es* (*an sit*) y *qué es* (*quid sit*). A la primera interrogante responde la existencia, a la segunda la esencia. Una esencia pensable, pero no actual, sería algo posible aunque no real. El ente actual está fuera de la posibilidad porque existe realmente. Los principios de esencia y existencia son separables conceptualmente. Por eso podemos hablar de un “ente *tal*” y de un “ente *ahí*”. Pero la existencia no existe sólo en nuestro pensamiento, sino que es algo en el ente real y actualmente puesto.

Todo ente tiene una determinación cualitativa, quidditativa. Advértase que en cuanto al contenido todo ente tiene una plenitud siempre determinada. La *perfectio essendi* de que nos habla la filosofía escolástica no es sino el contenido de ser, la plenitud de ser. El concepto de “existencia” pura (*Dasein*) tiene que ser superado en cuanto estado de existencia y absorbido en el concepto pleno y actual de ser. El concepto puro de ser —positividad sin negatividad, perfección pura— no corresponde al ente finito. Todo ente finito tiene una positividad restringida,

una plenitud relativa, un contenido limitado de ser. La *perfectio mixta* del ente finito implica perfección (contenido de ser) por medio de imperfección (determinada limitación de ser). La esencia es el principio del "ser limitado". No hay que olvidar, sin embargo, la previa unidad originaria de existencia y esencial. Porque si fuesen radicalmente extrañas no se podrían determinar mutuamente. El ser no se fundamenta en la esencia, sino a la inversa, la esencia se fundamenta en el ser. Tampoco cabe pensar que el ser se fundamenta en una existencia sin contenido, vacía. En consecuencia, todas las esencias finitas en cuanto posibilidades de ser proceden del Ser absoluto en cuanto realidad infinita de ser. La dualidad de existencia y de esencia está precedida por el Ser actual, infinito, absoluto, fundamentante. En la unidad del Ser absoluto queda puesta una oposición relativa en la realización del saber. Dicho de otra manera: El Ser absoluto en el saber absoluto, pone lo finito en cuanto sabido. No me atrevería a decir que lo pone radicalmente frente a su Ser. Simplemente lo distingue y lo contrapone determinada y relativamente.

El ser conviene a todos los entes como lo idéntico, lo igual a sí mismo. Trátase no de una mismidad real sino de una igualdad formal que hace posible la multiplicidad existente y concreta. La ilimitación del horizonte del ser surge de *todo cuanto hay*, de la *habencia*. Lo ilimitado propiamente dicho no es el ser—que se da sólo en los entes y que no es algo sustantivado— sino la realidad con todas sus implicaciones y complicaciones, con sus articulaciones y confluencias. La limitación de ser que preface en el ente finito exige la esencia.

Por la existencia, un ente de determinada quiddidad queda puesto en el estado fáctico de ser actual. Por la esencia, el ente es lo que es, presenta un contenido determinadamente limitado de ser. El acto de ser es ilimitado de por sí y en sí mismo (*actus de se est illimitatus*). Ese acto de ser no se limita sino por la potencia (*actus non limitatur nisi per potentiam*). El principio potencial es la esencia del ente finito frente al acto puro del Ser de Dios. La *distinción real* entre esencia y existencia, que postula Santo Tomás de Aquino, complementa la *distinción de razón* que apunta Francisco Suárez. En efecto, la *existencia fáctica* del "hallarse ahí" realmente puesta, frente a la pura posibilidad, es una *existencia tal* (quidditas), *ún ser así* y no simplemente un *ser ahí*. Suárez ve la distinción lógica entre el simple estado de existir y el contenido trasladable a ese estado existente. Santo Tomás ve la distinción real entre el acto de ser y el principio de potencialidad que lo limita. La dualidad suareciana del "ser ahí" y "ser así", planteada sólo en el nivel lógico, remite al fundamento metafísico. El concepto suareciano de "existencia" exige por su misma estructura el "actus essendi" que apunta el Aquinatense. Ni Santo Tomás de Aquino, ni Francisco Suárez parecen haber advertido que el sentido del "no ser" en los seres creados será distinto según se refiera a la esencia o a la existencia. En el plano de las esencias no hay otro "no-ser" que lo contradictorio; en tanto que en el plano de las existencias el "no ser" es todo lo no real: seres posibles, seres quiméricos y seres ficticios.

Emerich Coreth habla impropriamente, a mi juicio, que el ente "está puesto en el ser y por el ser" de que "al ente le adviene el ser".¹⁰³ Fácilmente damos en imaginar que la esencia antes ideal ha venido a unirse con una existencia, o que al

ente que no era le adviene el ser. Al reducir todas estas fantasmagorías a conceptos fundados racionalmente, resulta claro que al ente, antes de que sea ente, no le puede advenir el ser. Todo ser real se produce o destruye de una vez como una esencia existente o como una existente esencial. Otra cosa sería hablar de las esencias en un puro plano de idealidad.

El ente finito no se identifica con el ser ni lo agota. Toda finitud está limitada en el ser por la esencia, determinada en esta limitación: es ésta y no otra finitud. La nada relativa del ser, en cuanto negación de contenido del ser determinado, es el principio de la limitación de los entes. Porque el ser —identidad pura— no pone límite ni diferencia. La esencia no es cosa, sino uno de los principios intrínsecos del ente. Si se interroga al ente humano *quien es y que es*, el ente humano patentiza su existencia (*ser ahí*) y su esencia (*ser así*). Lógica y conceptualmente distinguimos estos aspectos. Pero si se interroga al ente humano por los componentes de su estructura metafísica, tendremos que distinguir realmente los principios intrínsecos que le constituyen como hombre: un “ser puesto” en la existencia mundanal, con una tipificación formal de “ser limitado” en esta o en aquella manera. Esencia y existencia no son entes, sino principios del ente finito. El ente finito no se deduce del Ser infinito ni se capta “a priori”. Cabe una *mostración reductiva* como la que ofrece Coreth: “La esencia es la posibilidad del ente finito. Pero la posibilidad del ente finito no es concebible *a priori* —a partir del ser mismo—. Por esa razón no partimos del ser, principio de la posibilidad de ser determinadamente limitada. Pero si se da la esencia como posibilidad de ser finita, entonces exige como su fundamento originario, el ser en cuanto realidad pura de ser, anterior a toda posibilidad de ser, es decir, el ser absoluto. Pero si hay que entender la esencia finita a partir del ser absoluto, entonces esto sólo es posible de la siguiente manera: cuando en la realización del saber absoluto, el ser absoluto proyecta y contrapone a sí mismo las posibilidades determinadamente limitadas de ser, del ente. La última aclaración metafísicamente posible de este contenido objetivo, sólo puede alcanzarse cuando se explique el ser absoluto como fundamento de toda posibilidad del ente finito”.¹⁰⁴ Saltá a la vista que el Ser Fundamental y Fundamentante, puesto que es *ens a se*, ser necesario y, en cuanto acto puro, ser absoluto por su propia esencia, no puede tener de otro la existencia; la esencia y la existencia no pueden en modo alguno ser realmente diversas en Dios.

La existencia no es solamente un verbo, un hecho, una cualidad, sino la realidad más íntima, más concreta y más profunda de cada uno de nosotros y de cada uno de los entes que nos circundan. Pero esta existencia está quebrada por una limitación, roída por un no-ser, vaciada por una nada relativa. La existencia no es de orden lógico, ni de orden esencial, sino realidad, acto íntimo y concreto; por eso es indefinible. Pero si bien es cierto que la existencia es inconceptuizable —el concepto sólo aprehende la esencia—; puede la existencia ser alcanzada en el juicio aunque se trate de algo supralógico. “Pero la experiencia de la existencia —como advierte Lavelle— es la experiencia misma de la participación”.¹⁰⁵ Nuestra existencia no puede rebasar nuestra esencia, donde traza su operación y sus límites en configuración esencial.

8.7 Las propiedades trascendentales del ser de los entes

Hay propiedades que acompañan inseparablemente al ser de los entes y son una misma cosa con él. De ahí la expresión axiomática: "La unidad, la verdad y la bondad son convertibles con el ser". Nosotros añadiríamos el trascendental olvidado: la belleza. Todo lo que existe o puede existir es uno, verdadero, bueno y bello. Porque se identifican realmente con el ser, que es trascendente, se les llama *trascendentales*.

Los trascendentales no advienen al ser de los entes "desde afuera" —como la diferencia específica le viene de afuera al género, que no la contiene en sí— sino que coinciden con el ser de los entes "desde dentro". Los trascendentales son una mera explicitación del ser. No añaden nada al ser de los entes; simplemente ponen de manifiesto los diferentes aspectos del ser. Pero guardémonos de considerar a las propiedades trascendentales del ser como puras tautologías.

Considerado en sí mismo, absolutamente, del ser sólo se puede decir que es el ser (la tautología en esta consideración es insoslayable).

Considerado en sí mismo, pero negativamente, cabe decir que el ser es *indiviso, uno*.

Al relacionar el ser con la inteligencia se advierte que es *verdadero*.

Relacionándolo con la voluntad, aparece como *bueno*. El mal es no-ser, privación de un bien debido a una naturaleza o a una acción.

La unidad de verdad y bondad, captada en la inmediatez de la intuición serena y colmada, es la belleza. Lo bello —al decir de Buenaventura García de Paredes, O.P. "es una reverberación de todos los constitutivos e integrantes del ser".¹⁰⁶ Vale la pena detenernos en este trascendental olvidado por la gran mayoría de los neo-escolásticos. Hay identidad entre lo bello y el ser de los entes. Como advierte Abelardo Lobato O.P., en un lúcido y agudo libro intitulado "Ser y Belleza": "Manifiesto u oculto, lo bello mora en la cabaña del ente. El átomo y la estrella, el roble y el junco, la frágil caña y el hombre, en un momento dado, pueden manifestarse vestidos de hermosura".¹⁰⁷ De los entes bellos ascendemos a la belleza misma, para descender nuevamente a los entes que la participan. La belleza participada de los entes es participada por vía de causalidad eficiente y ejemplar, a diferencia del bien —cuya participación se realiza por vía de causalidad final— y de la verdad —que dice relación a la causa formal—. Por supuesto que la participación implica analogía de lo bello en los entes que son más y menos bellos. Ahora bien, la belleza causada en los entes pide una participación y una causación de lo bello. La habencia, en su totalidad inmanente al universo, constituye la belleza máxima inmanente. Es un poema que sólo podemos leer en parte, una música grandiosa que no acabamos de escuchar bien. Lo bello, sin el ser de los entes, carece de consistencia. El ser, sin la belleza de los entes, no puede encontrarse. Lo bello es obsequio, plenitud, desbordamiento del ser de los entes que nos envuelve por todas partes. El ser y lo bello son perfectamente convertibles. Recogemos el esplendor de lo bello y nos gozamos en él. En una contemplación deleitosa percibimos, desde fuera, el bello ser de los entes. Pero la belleza del ser de los entes la intui-

mos en el conjunto de todo lo que hay en el campo universal de la habencia donde cada ente tiene una peculiar función. La perfección y armonía de la habencia aumenta con la diversidad y contraste de las partes. La habencia está impregnada de elegante grandeza, y proporción, de colorido, de integridad y de claridad. Al decir que hay entes bellos no afirmamos que todos lo sean. Pero esos entes bellos no pertenecen a una sola categoría de lo real, sino que se encuentran en todo el ámbito de la habencia. Las cosas tienen ser y belleza antes de que las aprehendamos y de que nos plazcan.

Todo ente —simple o compuesto— tiene ser porque es indiviso o porque sus partes están reunidas. Por eso afirmamos que el ser de los entes es uno. Pero no uno unívocamente, sino análogamente. El ser y el uno son convertibles. Hay grados diversos en la unidad interna de los entes: unidades esenciales, unidades accidentales, unidades de continuidad. Las unidades accidentales pueden ser extrínsecas —un montón de ladrillos— o intrínsecas —la unión de Agustín de Hipona con la filosofía y la teología que poseyó—. La multitud trascendental —pluralidad de entes cada uno de los cuales es uno con unidad más o menos perfecta— tiene su principio en la unidad trascendental de todo cuanto hay, de la habencia.

Mientras la *verdad trascendental* es una propiedad de los seres, porque es el ser mismo de las cosas, en cuanto captables por la inteligencia, la *verdad lógica* es la conformidad de la inteligencia con lo que es. La inteligibilidad o cognoscibilidad de los entes —reales o ideales—, es una propiedad trascendental que acompaña al ser de los entes inseparablemente. No se da esta inteligibilidad en idénticos grados y en todas sus determinaciones. Lo que importa es que la inteligencia está abierta por naturaleza, a la universalidad de todo cuanto hay, de la habencia. Los entes son inteligibles en proporción del ser que poseen. Lo suprasensible y lo virtual nos es menos inteligible que lo real sensible debido a nuestra estructura cognoscitiva senso-espiritual. Nos desenvolvemos intelectivamente entre dos zonas más o menos oscuras.

Todo ente es bueno en cuanto es capaz de llenar una necesidad o satisfacer un anhelo. La bondad, propiedad trascendental, expresa la relación de conveniencia entre el ente y la voluntad o tendencia. Como término de la apetencia, el bien es perfección del ser de los entes. Bien y fin coinciden. Antes de conseguir un bien lo deseamos; después de conseguido nos deleitamos en él, lo amamos. En la medida en que un ente *es*, es bueno. El *bien útil* sirve de medio para conseguir otro bien. En este sentido, cabe decir que es un fin intermedio. Vale por su capacidad de procurarnos otro bien. El *bien deleitable* nos procura fruición y alegría. El *bien honesto* nos atrae por su perfección misma y no por la utilidad o goce que nos proporciona. De ahí la primacía del bien honesto que responde al fin esencial del ente que busca la perfección y su perfección.

No hay que olvidar que todo ser de los entes es uno, verdadero, bueno y bello, pero cada uno según la medida de su esencia. Solamente el Ser Absoluto es la unidad, la verdad, la bondad, la belleza; consiguientemente la unidad, la verdad, la bondad y la belleza de hombres y cosas no es total, perfecta, infinita.

Existimos en la habencia, con la totalidad de los entes, frente a otros entes distintos de nosotros mismos. Y sin embargo, este existir con todo cuanto hay implica que nuestra existencia es solidaria con la habencia, y que, por tanto, la habencia no es negadora de nuestro ser de hombres, sino que le conviene. La habencia se presenta, evidentemente, como una red indestructible de existencias entitativas conspirantes. De no convenir la habencia al ser humano, éste no sería ni posible, ni pensante, ni comportante, ni valorante.

Una vez estudiadas las propiedades trascendentales del ser de los entes, examinemos los predicamentos metafísicos a la luz de una teoría metafísica de la habencia.

8.8. Los predicamentos metafísicos

Las categorías (o predicamentos metafísicos) son tenidos, en los manuales escolásticos al uso, como los géneros supremos del ser. Es un error sustantivar primero al ser —independiente de los entes y del Ser Absoluto— y asignarle a ese concepto géneros supremos. Lo que verdaderamente se da son los modos del ser de los entes, sus flexiones, pero no especies del ser sustantivado. Los modos más generales como puede existir el ser de los entes, de acuerdo a la evidencia primera, son los siguientes: lo que es en sí (*substancia*), o lo que “va con él” (*sym-bebekos*) por el hecho de ser lo que es (*accidentes intrínsecos*), o lo que le conviene por el hecho de estar con los otros (*accidentes extrínsecos*). Lo que existe en —lo que va con la substancia como sujeto de inhesión— deriva o de la recepción de su tipo (*cualidades*); o de la comunicación del mismo tipo a un más o un menos de materia o de materias (*cantidad*), o de su comunicación relativa o respectiva con otros (*relación*). Lo que le conviene al ente por el hecho de estar con otros o bien lo pone en relación con los otros como aquello que posee (*tener*), o bien lo relaciona a los demás para medir su duración (*cuando*), definir su posición (*dónde*), su postura (*situación*), o bien lo ordena a los demás como correlativos que ofrecen materia a su influencia (*acción*), o a cuya influencia se ofrece (*pasión*). (P. B. Grenet).

El ser del ente es substancia o accidente. Se llama substancia a lo que compete existir en sí y en razón de sí. Se denomina accidente a lo que no puede existir en sí, sino sólo en su sujeto (etimológicamente significa lo que *sobreviene* a una cosa). La “ousía” Aristotélica significa “entidad”, o hecho y estado de ser. Conviene guardar este significado tras tantas adulteraciones del vocablo. Substancia es “lo que es” en su sentido verdadero, completo y vigoroso. Porque existe en sí, es soporte de los accidentes. A un solo ente substancial le compete no tan sólo existir en sí sino ser por sí (*ens a se*), y es Dios. Todos los demás entes existen en sí pero no por sí (*ens ab alio*). El accidente como realidad segunda añadida, no puede sobrevinir a una esencia que se identifique con su existencia o acto final. Los actos secundarios de una potencia primordial no corresponden al Ser que se identifica con la pura actualidad de la existencia.

Los modos de ser accidentales son tantos cuantas son las diversas maneras de atribuir un predicado a un sujeto. La substancia —que de suyo no es sensible— se

torna sensible por los accidentes. Esto no significa, en manera alguna, que la substancia esté "por debajo" de los accidentes. Hay que terminar con el fantasma de una cosa inerte que yace por debajo. Estamos en el nivel metafísico y no en el físico. Los accidentes perfeccionan a la substancia y explican el cambio real accidental. Separados de la substancia se volatilizan, se anonadan o paran en otra substancia. Algunos teólogos, para explicar el misterio de la sagrada eucaristía, nos han hablado de la transubstanciación, de accidentes absolutos que se pueden separar por voluntad divina. No es esta teoría teológica —dicho sea de paso— la única que se ha presentado para explicar —hasta donde es posible— el misterio de la eucaristía. Hoy en día se habla, también, de la "transfinalización".

Toca a la cosmología el estudio de los accidentes: cantidad, lugar, tiempo y cualidad. La acción y la pasión quedan estudiadas en la teoría de la causalidad. No tenemos por qué detenernos en la situación y el hábito. Sólo nos resta centrarnos en la relación. Empezaremos por definirla: La relación es aquello por lo que un sujeto se conecta con un término. La relación contiene tres elementos esenciales: un *sujeto* (al que se atribuye la relación), y un *fundamento* (una razón o causa en virtud de la cual su sujeto se relaciona con otro). Sujeto y término son correlativos.

Las relaciones no pueden aumentar o disminuir (no hay más o menos en la relación), son recíprocas y sus correlativos —sujeto y término— son simultáneos. Estas son sus propiedades.

La relación se divide según el fundamento (división esencial) o según los términos (división accidental). Desde el punto de vista del fundamento distinguimos las relaciones de *igualdad* —nacen de la cantidad—; las relaciones de *causalidad* —resultan de la acción—; las relaciones de *semejanza* —resultan de la cualidad o de la forma—. Cabe distinguir la relación *real* (existe independientemente del espíritu, como las causas respecto a los efectos) y la relación *lógica* (la provoca una operación del espíritu: presente y futuro, ser y nada). Desde el punto de vista de los términos, se distingue la relación *mutua* (los dos términos sólo pueden darse a la vez) de la relación *no mutua* (los dos términos no son correlativos: la criatura y Dios, porque un término es absoluto y el otro relativo).

El interés supremo de cada entidad y de la habencia no radica en el sujeto desprovisto de existencia, ni en el acto bruto de existir, sino en la armonía equilibrada de todos que implica respeto a un orden y adaptación al todo de la habencia. *Armonía, equilibrio, respeto, adaptación*, no son cosas sino *relaciones* entre cosas. No se trata de meros puntos de vista del espíritu sino de nexos ontológicos. Existe en la realidad un orden con relaciones. Cosas y relaciones se distinguen realmente. La ciencia experimental verifica constantemente el despliegue de un sistema infinitamente complejo de relaciones objetivas. Ningún ser, en el horizonte de la habencia, está herméticamente confinado, aislado. Todo ente es a la vez sujeto y término de relaciones. Las relaciones forman los entes. Todo ente, dispuesto a acoger y a ser acogido, es a la vez sujeto y objeto de acción. Cuando se dice que todo ser está en situación se está aludiendo a una relación.

El problema de la substancia requiere estudio aparte.

8.9. Substancia primaria y substancias secundarias

El ente, originariamente constituido por existencia y esencia, queda puesto como acto primero limitado. Trátase de un auto-siendo y de un auto-subsistiendo en sí mismo, es decir, de una substancia. Un ente puede estar en otro o “ser en sí” (“ens in se”). Cuando un ente está en otro ente como determinación suya, se trata de un accidente. Cuando un ente *auto-es* y *auto-subsiste* se trata de la substancia. Pero no confundamos el *ser en sí* con el *ser por sí*. Los entes finitos son en sí pero no son por sí. Una mala definición de la substancia formulada por Descartes, condujo a Spinoza al panteísmo que no distingue entre el ser en sí y el ser por sí. El accidente supone el fundamento y soporte substancial. Consiguientemente el ente, en su sentido primero y originario, es el ente substancial. El accidente es también ente, pero lo es en un sentido dependiente y derivado —en otra—, secundario para la filosofía tradicional.

Todo ente es ente substancial o ente accidental. No se da una tercera posibilidad.

La substancia finita está siempre accidentalmente determinada, porque el ente tiene que actuar. No puede existir la substancia finita misma —conforme a su estructura— sin realizarse accidentalmente. Porque hay una necesidad de acción hay una necesidad de mutación. Ya los jonios habían advertido la necesidad de un substrato que explicara la continuidad del ser a través de sus cambios. Aristóteles reconocía que ninguna cosa merecería el nombre de ser y que nada existiría absolutamente, si en todo no hubiera la substancia. La palabra “ousía” formada con el verbo “ser” (*einai*), como el participio “OV”, podría transcribirse aproximadamente por “entidad”, o “hecho y estado de ser”. El término substancia —desgastado por una historia filosófica demasiado larga— significa —en su sentido verdadero, completo y fuerte— “lo que es”. De este sentido fuerte y vigoroso se pasa al sentido menos completo de lo que existe en sí y aquello en lo cual existe lo restante. La función de permanecer en sí y la función de permanecer debajo de los otros no corresponde a dos realidades. La distinción entre substancia y accidente está basada en la distinción de esencia y existencia. Dios no tiene accidentes porque en Él se identifican esencia y existencia. Dios es el único ser que se define por sí (*ens a se*). En consecuencia, queda fuera del predicamento “substancia”. “El *esse* total —apunta Santo Tomás— no puede participar de alguna cosa que no sea de su propia esencia, aunque aquello que es pueda participar de alguna cosa; en efecto, nada hay más acabado y más simple que el *esse*”.¹⁰⁸ El ser se confunde con la pura actualidad de la existencia. En este sentido no puede ser sujeto de accidentes. La composición accidental sólo puede comprenderse si la existencia (*esse*) es recibida en la esencia (*essentia*).

Los excesos cartesianos del substancialismo —Descartes identificó la substancia con su existencia y con su atributo primordial— llevaron a la reacción fenomenista que culmina en Hume. “La idea de una substancia debe ser derivada de una *impresión* de reflexión, si existe realmente. Pero las *impresiones* de reflexión se resuelven por sí mismas en nuestras pasiones y emociones; ninguna de ellas puede representar una substancia. No tenemos, pues, ninguna idea de substancia distin-

ta de la de una colección de cualidades particulares, ni podemos darle ningún otro significado cuando de ella hablamos o razonamos”¹⁰⁹ La substancia queda reducida a la suma de los accidentes y el yo se pulveriza en una colección de diversas percepciones que se suceden en flujo perpetuo y con inconcebible rapidez.

Aristotélicamente hablando, la substancia—sinónimo de ser y de esencia— es el tema central de la metafísica. “Lo que antes y ahora y siempre ha constituido una investigación dificultosa es qué sea el ser, es decir, qué sea la substancia (pues de esto dicen unos que es uno, otros más que uno, unos que es limitado, otros que ilimitado); por lo tanto, hemos de ver también nosotros en primer lugar, principal y exclusivamente qué haya que decir acerca de lo que el ser de este modo sea”¹¹⁰ El carácter dinámico que entre los griegos tenía la “ousía” se ha ido perdiendo en nuestros días. ¿Hasta qué punto el concepto de substancia sirve aún como último fundamento del acaecer físico? ¿Es la substancia la realidad autosuficiente, firme e incondicionada del devenir? ¿Podemos asimilar el proceso cósmico dentro de la noción de substancia?

En la filosofía medieval se distinguen tres clases de substancias: substancia corpórea, substancia espiritual y substancia infinita. En cualesquiera de los casos es una “realidad a cuya esencia se debe el ser en sí y no en otro sujeto”. El carácter cósmico de la definición de substancia no resulta idóneo para aplicarlo a la persona. Además, se va acentuando, en la especulación medieval, el carácter de inmutabilidad substancial. Son los accidentes los que dan el dinamismo de la realidad, de la corporeidad.

Hoy en día menudean los ataques al concepto de substancia. La tendencia dinamicista, poderosa desde Leibniz, se ha abierto paso en la filosofía moderna. No escasean autores, como Amor Ruibal, que rechazan la substancia como centro de la realidad y se quedan con una substancia como función o núcleo fluyente de relaciones. El estructuralismo da un paso más y acaba—o cree acabar— con el concepto y con la realidad de substancia. El concepto de estructura alude a una totalidad de elementos interrelacionados e interdependientes.

La habencia como totalidad de lo que hay es la substancia finita primordial. La habencia no es una presencia particular, ni múltiples presencias particulares agrupadas, ni el conjunto de todos los entes, sino la totalidad envolvente de una trama unitaria y orgánica de objetos, normaciones y posibilidades. Cada ente real, cada ente ideal, cada posibilidad constituyen una suplencia ocasional y variada de la habencia. Habencia que se revela paulatinamente. Habencia que integra a todos los entes en una especie de “*coincidentia oppositorum*”. Habencia que sobrepasa la expresión de cada realidad para dotarla de una expresividad más profunda que su mera facticidad. Habencia esencialmente fecunda y abarcante.

La ausencia de la habencia está revelándose ubicuamente. No importa que la revelación natural de la habencia sea multivalente y enigmática. Propongo que denominemos *substancia primaria* a la habencia y *substancias secundarias* a los entes naturales. Las substancias secundarias existen en sí pero están en la habencia. La habencia existe en sí y contiene—como la totalidad a las partes— a los entes naturales; por eso le llamamos substancia primaria.

Esta división, que me permito proponer, difiere de la aristotélica, que denomina sustancias primeras a los sujetos individuales concretos y sustancias segundas a los universales que expresan las esencias de los sujetos. En rigor, las llamadas sustancias segundas interesan más al lógico que al metafísico. Para el metafísico las sustancias son directamente los sujetos concretos o la habencia.

En la habencia no hay sustancias absolutamente separadas unas de otras, sino relaciones y términos, a menudo difíciles de conceptualizar. Entre las sustancias secundarias entre sí y entre las sustancias secundarias y la sustancia primaria hay afluencias, influencias, efulgencias. . . No hay sustancias que no estén en la habencia.

8.10. Sustancia y subsistencia

Sustancia y accidente —realmente distintos— son correlaciones reales cuyo conjunto integra el ente estructurado.

Sometido al movimiento, el ente finito permanece idéntico en sustancia y cambiante en accidentes. La determinabilidad no substancial del ente finito es potencia real ordenada a actos reales. El devenir no afecta al ser del ente como ser, sino al ser del ente como tal. Al lado de la esencia “substancial” se da la esencia “accidental”. El modo substancial del ser puede ser modificado accidentalmente sin perder su ser substancial y sin desembocar en la nada. Dentro de la estructura del ente se dan las *relaciones trascendentales*. La sustancia no es un substrato inmóvil e inerte sino un todo con sus accidentes en el ente real particular. La realidad de los accidentes constituye, junto con la sustancia, al ente real particular. Ambos principios reales correlativos deben ser admitidos o rechazados conjuntamente. Lo que no cabe es llegar por separado a los accidentes haciendo caso omiso de la sustancia, o reconocer la sustancia sin tomar en cuenta los accidentes. La sustancia está también en devenir puesto que recibe determinaciones accidentales. No obstante, sigue siendo un ser en sí. Los accidentes no se añaden a la sustancia desde fuera, son recibidos en ella como en el principio potencial que los individualiza. El principio de existencia, en cada ente particular, es uno aunque sean varios los accidentes. Por este principio de existencia subsiste toda la estructura del ente particular. La escolástica decadente perdió el sentido de la estructura ontológica y no comprendió que el principio de substancialidad es la razón de la talidad fundamental que marca el orden accidental, por una parte, y los principios accidentales, por la otra; son el factor deveniente que afecta la estructura total entitativa. Una relación mutua, como la de sustancia y accidentes, sólo tiene sentido en la unión entrañable sin apelar a ningún vínculo que desde afuera se asocia. La unidad de lo que deviene no se encuentra fuera del devenir. Por experiencia propia sabemos que podemos cambiar conservando la identidad.

Nicolai Hartmann parece confundir lo que existe en sí con la anarquía. “Sin duda que en la idea de sustancia —afirma— hay aún otra cosa: el verdadero ente tendría que ser lo autárquico, independiente, sustentante”¹¹¹ No confundamos lo que existe en sí con lo que *existe por sí*. Ningún ente finito existe por sí, ni si-

quiera la habencia, integrada de finitudes. Ciertamente lo sustentado no es menos ente que lo sustentante, pero esto no impide seguir distinguiendo entre lo que existe en sí y lo que existe en otro.

Un mundo en el que debe producirse la acción tiene que ser exterior a la conciencia, espacial y temporal, varios en sus entes substanciales y uno en la habencia. Los entes substanciales están en flujo y sometidos al tiempo físico. La substancia primaria —la habencia— en la que se determinan los acontecimientos, se halla, también, en movimiento. “Sin duda, la palabra substancia —advierte George Santayana— indica más bien permanencia que cambio, porque las substancias que el hombre conoce mejor (como la leche y la arena húmeda para el arquitecto joven) evidentemente pasan de lugar en lugar y de forma en forma sin perder su continuidad y cantidad. Tal permanencia no es contraria al flujo, sino una condición de éste. El grado de permanencia que la sustancia puede poseer en cualquier proceso particular, y el nombre que debería darse a este factor permanente, son cuestiones que corresponden a la discusión científica. Tal vez no puedan, ni necesiten, recibir una respuesta última. Pero que cierta permanencia, no la persistencia causal de esta o de aquella imagen, se halla entretrejida en el flujo de las cosas, se desprende de la realidad de este propio flujo. Si el cambio fuera total en cualquier punto, allí la transformación y la existencia llegarían a su término. El siguiente hecho, completamente nuevo; no sería el siguiente; sería el centro, o el comienzo de un mundo aparte”.¹¹² Santayana opera con un concepto fisicista de substancia, sin llegar a un concepto metafísico. Para él la substancia de las cosas es sólo física; la substancia metafísica es sólo un término gramatical. Pero, ¿cómo reducir a mero término gramatical el nexo esencial, estructural de los entes particulares en su ser en sí?

La no—inherencia que corresponde a la substancia es el aspecto positivo que se denomina subsistencia. Indudablemente tiene mayor grado de perfección un ser-en-sí que un ser-en-otro. Se ha dicho —y con razón— que el accidente “es como un parásito de la substancia”. Y es que el accidente carece de subsistencia propia. La subsistencia —relativa— es el rasgo más importante de la substancia. La plenaria y completa subsistencia sólo compete a Dios.

En el ente corpóreo la subsistencia compete al compuesto entero de materia prima y forma substancial, coprincipios substanciales. La subsistencia supone la individualización, pero no es sinónimo de ella. Lo subsistente tampoco se identifica con lo existente. Cabe pensar en algo subsistente, capaz de ser en sí —aunque todavía no sea—, porque la capacidad de ser-en-sí es lo que acaba o concluye esencialmente ciertas naturalezas. El alma humana tiene capacidad de ser en sí —substancia— aunque se halle naturalmente ordenada a ser con el cuerpo. En las operaciones intrínsecas del alma no toma parte el cuerpo, con el cual sólo guarda una dependencia extrínseca. Cuerpo y alma son substancias completivas. Para la substancia completa se reserva el nombre de supuesto. En definición que se ha tornado clásica, Boecio nos dice que el supuesto es “naturae completae individua substantia” (De duabus substantiis). Cuando el supuesto tiene racionalidad, estamos ante la persona. “rationalis naturae individua substantia”.¹¹³ Hay substancias inanimadas (minerales) y substancias animadas (vegetales, animales, hombres). Todas

ellas son compuestas. Una substancia simple sería un ente puramente espiritual, como el ángel del que nos habla la teología cuando la filosofía calla.

La existencia de entes substanciales y la existencia del todo habencial en donde se apoyan las substancias es un hecho evidente que impone el análisis más elemental de los datos empíricos.

La substancia vale por su subsistencia en donde encuentra su “últimación”. Porque es subsistente, la substancia no es asumida por otra subsistencialidad en su ser y en su operación. Porque es subsistente la substancia perdura a través de las vicisitudes. Y cuando la subsistencia tiene un carácter racional hemos llegado al ente intramundano más excelso: la persona.

La substancia de los entes reales nos lleva a plantearnos el problema de la realidad y de la nada.

8.11. Realidad y nada

La realidad es lo indubitable, lo incondicional. El sujeto y los objetos dados en la conciencia son realidad. Lo que se da inicialmente, lo “de suyo” que percibe el hombre —y no el animal— es la realidad. Por eso Zubiri define al hombre como “animal de realidades”. Antes de la presentación, “la cosa me es presente como algo “de suyo”.¹¹⁴ Pero esta presencia de la cosa como “algo de suyo” —me permito apuntar— se da en contexto, en el campo de todo lo que hay. Porque el ámbito estremecido de mi propia realidad, en el que se presentan las cosas, está en la realidad sin más. La autoconciencia no es, en consecuencia, la realidad radical, sino la *habencia*. Entiendo por habencia la realidad de mi autoconciencia, de las cosas, y de los otros hombres en el universo. Dicho en fórmula breve: mi realidad “en realidad”. En el origen de todo conocimiento hay una “impresión de realidad”. Somos una inteligencia “senciente” (Zubiri). La autoconciencia es mundana en cuanto está referida a algo que no es ella, a algo en lo cual está ya ella desde el primer momento y siempre. No sólo conozco la realidad, sino que actúo en ella y sufro su impacto, produzco mis propios medios de subsistencia. Si la conciencia humana se da como *realidad-en-realidad*, el hombre es altavoz entitativo de la realidad, el “allí donde la realidad se hace conciencia y problema”. La realidad, como lo originario y radical para la reflexión problematizante del hombre, no podrá ser sólo la autoconciencia —porque no soy una mónada aislada, sin ventana al exterior—, sino la autoconciencia sintiéndose realidad y sintiéndose desbordada por la realidad. El “ser” es la presentidad situacional, respectiva del ente; la actualización de lo real en el mundo, y nuestra interpretación de la realidad.

La emersión de los entes en el horizonte de la habencia no implica la nada, como entidad ontológica. La nada no es una presencia para la inteligencia cognitiva. La “nada que es” carece de entidad y de sentido. Pensamos siempre el ser, nunca podemos *pensar* en la nada. Para pensar en la nada —siempre que se trate de una nada relativa— es preciso atribuirle un *ser-negativo*, un *no-ser*, pero ser. La supuesta presencia de la *nada-nada* excluye el pensar. La nada absoluta no permite ser pensada, ni enunciada, ni mencionada con alguna significación. La nada exis-

tencialista es vacío real, privación de ser, privación de sentido. Pero no se da encuentro con la nada. Porque encontrarse en la libertad con la nada de las meras posibilidades —si todo es posible nada está determinado— es un modo de hablar con referencia al ser. En un buen libro con un mal título —“Encuentro con la Nada”—, Helmut Kuhn afirma con toda razón: “La visión angustiada de la Nada, en cambio, sólo produce un conocimiento parásito. El “sistema meontológico” (el sistema basado en la primacía de la Nada) no es más que la sombra arrojada por la ontología afirmativa, y debe su existencia al mismo tipo de teoría que niega”.¹¹⁵ El último Heidegger habla de la nada como “velo del ser” y afirma: “Sein und Nichts gehören zusammen”, el ser y la nada van juntos.¹¹⁶ en la “Introducción a la Metafísica” es más explícito: “Todo lo que no sea sin más una nada, es; e inclusive la Nada “pertenece” para nosotros al “ser”.¹¹⁷ Es imposible metafísicamente hablando, evadirnos del ser. Fuera del ser de los entes —exterior—, habría nada si es que hubiese un fuera del ser, pero no lo hay. La nada es una pseudo-presencia, un contra-puesto al ser, un no-es. La existencia, como observa agudamente Alberto Caturelli, “no sobrenada en la nada, sino que se “recorta” sobre el ser”.¹¹⁸ Si los entes *tienen* el ser y no son el ser, son consiguientemente, posibilidad de no ser. Antes de ser no han sido y en un momento dado no serán, por lo menos como son ahora. La contingencia radical del ente finito es constitutivamente posibilidad de no ser y nada prehistórica. La nada del ente finito no es la absoluta nada. El ente finito *no-fue* alguna vez, pero no era nada radical ni absoluta necesidad, sino pura posibilidad, mera candidatura a la existencia “sit venia verbo”.

No preguntamos por la nada sino por la realidad, por el ser, por el ente. Todo movimiento se dirige a algún punto. La carencia de determinación no puede entenderse como nada absoluta, sino como nada relativa que niega determinaciones específicas y limitadas. Nada relativa que consideramos en el estudio de los entes —hay miles de modos de ser— en la habencia. ¿Cuál es el sentido del ser de los entes? ¿Por qué hablar de la analogía de los entes?

8.12. Analogía de los entes

En sentido estricto no hay analogía del ser. Lo que hay es la analogía de los entes (*analogia entis*). El ser en cuanto ser, en cuanto principio es igual a sí mismo, idéntico. No hay que confundir la contracción del concepto formal del ser a los otros conceptos con la contracción real del ente a los entes verificada —a “parte rei”— en el plano ontológico. Los entes finitos son limitados en cada caso de manera distinta por su esencia aunque en cada uno de ellos el ser esté puesto en la limitación. El ente coincide con el ente en “algo que es”, pero se diferencia en su taledad, en ser tal o cual ente. Decir analogía es decir conveniencia en la diversidad o diversidad en la conveniencia. El concepto universal de la analogía se determina ulteriormente a sí mismo al aplicarse a entes particulares en sentidos esencialmente distintos, pero manteniendo una unidad o conexión fundamental. Los entes finitos son respectivamente análogos en su ser limitado en cada caso de manera distinta en cuanto participan del ser absoluto mismo.

La analogía supone los siguientes elementos: a) multiplicidad de seres: b) contextura entitativa diversa; c) semejanza o afinidad que enlace los entes a través de su misma diversidad. Dentro de la multiplicidad y de la diversidad de los entes, la semejanza establece una conexión ontológica. La semejanza ontológica recorre todo el horizonte amplísimo de la habencia. La habencia es trascendental porque penetra en toda su realidad y en toda su idealidad hasta en sus últimas diferencias, de tal suerte que nada resulta extraño a la habencia desde su punto de vista super-compreensivo. En este sentido, la habencia es el "*primum cognitum*" de la mente humana, el horizonte de todo conocimiento, el *prius noético*. Antes de saber lo que una cosa es y atinar con su concepto, se que *hay* una cosa. El hay es un concepto preontológico y ontológico a la par. Antes de saber quién es y qué es un ente nos apercebimos al menos de que hay algo. Cuando en el ser de los entes advierto su multiplicidad, su contextura entitativa diversa y su semejanza o conexión ontológica, advierto su analogía. Las posibles ondulaciones y matizaciones que ofrece la analogía son su aspecto dinámico.

La analogía no brota del ser, porque el ser es un concepto y de un concepto no brota la realidad. No confundamos el orden ideal y el orden real. El concepto de ser no contiene ontológicamente a los entes. Un concepto sólo presenta consistencia intencional, nunca objetiva y real. "El concepto analógico de ser tiene una aplicabilidad predicativa variable —observa José Ignacio de Alcorta—, que se determina en cada caso por el sentido que adquieren los diversos miembros de una enunciación apofántica".¹¹⁹ El ser está dado en los entes cada vez en un grado de ser distinto y es capaz de un incremento ilimitado. Ningún ente agota el preguntar por el ser de los entes. "Nuestro saber acerca del ser tiene que realizarse en la captación del ente y a la vez en su marcha más allá del ente en la anticipación hacia lo otro y finalmente en la anticipación hacia el ser mismo en cuanto última meta, aunque siempre inaccesible, del movimiento del preguntar y del conocer", apunta Emerich Coreth.¹²⁰

Cuando el concepto de ser se atribuye de manera absolutamente idéntica a todos los sujetos en los que está realizado y del cual es abstraído, estamos ante la *univocidad*. Cuando una misma palabra se aplica a entes diversos en un sentido totalmente diferente en cada caso, estamos ante la *equivocidad*. De la doble exclusión de la univocidad y de la equivocidad resulta la *analogía*. El concepto análogo es la condición de posibilidad de todo pensar conceptual. La *analogía de proporcionalidad* no se debe directamente a Santo Tomás sino a la escuela tomista, desde Cayetano ("De nominum analogia"). La "analogía proportionalitatis" significa que dos o más cosas son semejantes en una proporción que es propia de cada una. A todos los entes les corresponde el ser, pero de distinta manera, en modo diverso. No se trata de una proporción matemática: $a:b = c:d$, sino de una proporción analógica: $a:b \text{ } c:d$, de una conveniencia en una diversidad esencial.

Francisco Suárez sostuvo la analogía del ser como "analogía attributionis" (analogía de atribución). La *razón análoga* conviene al *analogado primario* en sentido propio y originario, y al *analogado secundario* en un sentido derivado, esencialmente distinto. El ser absoluto es el analogado primario en cuanto ser originario

y puro, sin mezcla de potencia, de no-ser; los entes finitos son los analogados secundarios en cuanto dependientes del ser absoluto en su ser. El ser de los entes finitos les conviene de manera dependiente e imperfecta. La dependencia de unos entes con respecto al Ser absoluto es fundamental.¹²¹ Con gran agudeza ha hecho notar Coreth “que una analogía de atribución intrínseca contiene ya los elementos esenciales de una analogía de proporcionalidad intrínseca y que por lo tanto compone necesariamente a ésta. Por el contrario, una analogía de proporcionalidad intrínseca no llega a condicionar una analogía de atribución intrínseca; si no, no quedaría explicada la conveniencia intrínseca de los miembros. La analogía de atribución intrínseca, según nos parece, debe ser considerada en esta medida como la forma de analogía ontológicamente fundamental. Pero ésta no procede solamente de una dependencia con respecto a la causa eficiente, sino también precediendo a ésta de una dependencia con respecto a la causa ejemplar, en virtud de la cual la esencia del ente finito queda constituida en analogía con respecto al ser infinito”.¹²² Estas reflexiones son valederas en el orden del ser. Porque todo ente finito es en absoluto ente sólo por su referencia al Ser Absoluto, del cual depende. Otra cosa es que nunca podamos captar en saber adecuado el Ser Absoluto y que en la dinámica espiritual sólo podamos partir de lo finito. Los entes finitos cambian de sentido en su ser pero mantienen, no obstante, cierta semejanza, cierta unidad, cierta conexión fundamental. Gracias a la analogía comprendemos los entes en el campo de la habencia.

Notas bibliográficas

- ⁸⁸ Aristóteles: *Metafísica* A, 3, 983, 8-11.
⁸⁹ Aristóteles: *Metafísica* Z, 1, 1028, 2-6.
⁹⁰ Ismael Quiles: *Obras de Ismael Quiles*, tomo I, “*Análítica del ser en cuanto ser*”; pág. 303, Ediciones Diploma, Buenos Aires.
⁹¹ *Doctrina de la Panshadashi*, en Dandoy, págs. 31, 37.
⁹² Ismael Quiles S. J.: *Filosofía Budista*, pág. 125, Editorial Troquel.
⁹³ Dhammapada, 277-279.
⁹⁴ Hiriyanna, M.: *Outlines of Indian Philosophy*, p. 140.
⁹⁵ Aristóteles: *Metaph.* lib. IV, cap. 2, hasta 1003 b 10; véase también XI, 3
⁹⁶ Aristóteles: *Ibid.* VII, 1
⁹⁷ Santo Tomás: *Summa Theologica*, I, 44, 2 c.
⁹⁸ Santo Tomás: S. th., Im 13, 11
⁹⁹ Xavier Zubiri: *Sobre la Esencia*, págs. 103 y 104, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962.
¹⁰⁰ Xavier Zubiri: *Opus cit.*, pág. 107
¹⁰¹ José Ferrater Mora: *El ser y el sentido*, pág. 265, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid.
¹⁰² Maurice Blondel: *L'Être et les Êtres*, pág. 386, nouvelle édition, Presses Universitaires de France, Paris
¹⁰³ Emerich Coreth: *Metafísica* “—Una fundamentación metodológico-sistemática—”, pág. 166, Colección Convivium, Ediciones Ariel, Barcelona.

- 104 Emerich Coreth: *Opus cit.*, pág. 181
- 105 Lavelle: *Introducción a la Ontología*, pág. 34, Brevario 85 del Fondo de Cultura Económica.
- 106 Buenaventura García de Paredes, O. P.: *Ideas estéticas de Santo Tomás, La Ciencia Tomista*, 3, 1911.
- 107 Abelardo Lobato, O. P., *Ser y Belleza*, pág. 132, Editorial Herder.
- 108 Santo Tomás: *Suma contra Gentiles*, I, 23.
- 109 Descartes: *Tratado de la Naturaleza Humana*, I, i, 6.
- 110 Aristóteles: *Metafísica Z* 1, 1028 B, 2-7.
- 111 Nicolai Hartmann: *Ontología —I Fundamentos—*, pág. 67, Fondo de Cultura Económica.
- 112 George Santayana: *Los Reinos del Ser*, pág. 189, Fondo de Cultura Económica.
- 113 Boecio: *Opus cit*
- 114 Xavier Zubiri: *Sobre la Esencia*, pág. 394.
- 115 Helmut Kuhn: *Encuentro con la Nada*, págs. 191-192, Editorial Sudamericana.
- 116 Heidegger: *Was ist Metaphysik*, 39 (107).
- 117 Heidegger: *Einfunhrung in deie Metaphysik*, 64, (122-123).
- 118 Alberto Caturelli: *La filosofía*, pág. 150, Editorial Gredos.
- 119 José Ignacio de Alcorta: *El Ser. Pensar Trascendental*, pág. 190, Ediciones Fax.
- 120 Emerich Coreth: *Metafísica*, pág. 242, Ediciones Ariel.
- 121 Francisco Suárez: *Disputationes Metaphysicae*, Dis. 28, sect. 3.
- 122 Francisco Suárez: *Metafísica*, pág. 257.

9

ONTOLOGIA MODAL

SUMARIO: 9.1. Ciencia de los objetos de diversas clases. 9.2. Estructura de la realidad. 9.3. Los estratos de la realidad. 9.4. Caracteres de los objetos ideales. 9.5. Clases de los objetos ideales. 9.6. Los objetos matemáticos. 9.7. Relaciones entre los entes reales y los ideales. 9.8. Ontica de los valores. 9.9. El modo de ser del valor.

9.1. Ciencia de los objetos de diversas clases

La ontología no la concebimos ahora como la ciencia del ser en sí o del ser en cuanto ser, sino como la ciencia del ente o la ciencia de los objetos de diversas clases. Todo lo que hay es algo: real, ideal, posible, imaginario, existente, inexistente. . . Lo real se extiende desde lo físico hasta lo espiritual. Lo ideal comprende objetos matemáticos, esencias, relaciones, valores... Lo posible no es lo virtual, lo prefigurado, lo predeterminado, sino lo que puede ser o puede no ser. En la vida de cada cual y en la historia nacional o universal hay muchísimas posibilidades. Lo imaginario está constituido por objetos quiméricos, por entes que no existen pero que armamos mentalmente combinando los elementos que observamos en la realidad. La inexistencia es siempre relativa a la existencia, es lo no-ser del ente. Cualquier estudio filosófico o científico presupone un saber acerca del modo de ser del objeto de que se trata. La ontología como teoría de los objetos es un conocimiento universal, previo a los acontecimientos de las disciplinas particulares. Hay una primacía de la ontología sobre la teoría del conocimiento que hoy se vuelve a reconocer.

¿Qué es el ente? “Ente es lo que tiene ser”, suele responderse. ¿Qué es el ser? Si dijésemos que “el ser es lo que es tenido por el ente” incurriríamos en un evidente círculo vicioso. ¿No estaremos ante una diferencia puramente gramatical? La palabra “ente” es el participio presente del verbo ser. El vocablo “ser” es el infinitivo del mismo verbo. Ente es un sustantivo verbal del participio presente. Ser es un sustantivo del infinitivo. En ambos casos se trata de formas verbales sustantivas. Heidegger opina que la tarea de la ontología es aclarar el sentido del ser. Hartmann sostiene que la ontología debe tratar del ser y no del sentido del ser. Pero lo cierto es que en el concepto de ser no encontramos ni podemos encontrar significado alguno. El concepto de ser carece de contenido. Ninguna comprensión encontramos en ese concepto. Por eso es indefinible. Cabe observar el ser en sus especificaciones entitativas y posibles. En la habencia encontramos los modos en que el ser se nos presenta. Examinando estos modos de presentación del ser llegamos a una clasificación.

¿Quién es el ente que se pregunta por el ser de los entes? Del hombre concreto parte la interrogación. ¿Qué objetos o modos de ser hay en la habencia? ¿Cuáles son las actualizaciones, los modos y “momentos” de la habencia? Al tratar del objeto de la “*philosophia prima*”, del “ente en cuanto ente”, según la conocida fórmula aristotélica, nos vemos precisados a examinar sus modos, sus categorías, sus leyes estructurales. Por caminos de experiencia, que no se reducen a lo empírico y sensible, llegamos a la unidad radicada en la única habencia que conocemos: la nuestra. En esa totalidad de todo cuanto hay vivimos y padecemos. La experiencia originaria de la habencia es, por cierto, la de su complejidad; pero, al mismo tiempo, la de su unidad. A partir de la habencia, que existe con independencia del sujeto, llegamos a la teoría del ente. El ente se da a través del fenómeno. El fenómeno manifiesta el ente mismo. Desde el momento en que el ente aparece o se presenta, se le conoce como es en sí. Consiguientemente no sólo conocemos fenómenos sino nómenos, aunque pueda haber inadecuaciones entre el conocimiento y el ser del ente. No es que el fenómeno sea, en absoluto y sin más el ente, sino su presentación-para-nosotros. La presentación se puede apartar del ente o puede ser su réplica. Para llegar al nómeno se requiere una interpretación crítica del fenómeno. El punto de partida es anterior a la disyuntiva realismo-idealismo. Cuando establezcamos críticamente las propiedades de los nómenos, desembocaremos en el realismo o, para ser más exactos, en el habencialismo. “No basta hoy —afirma Nicolai Hartmann— con volver a los fenómenos, como Husserl lo exige. Tenemos que volver a la tierra, a la vida. No necesitamos, ciertamente, ‘una nueva filosofía de la vida’, que sería, una vez más, un modo de filosofar ‘sobre ella’. Necesitamos, en cambio, una filosofía que proceda ‘de’ la vida —no del gabinete de estudio— y que conserve su riqueza. Ella, y no un realismo que se justifique como punto de partida, será la justa filosofía de lo real”. Recuerda a Platón cuando sostuvo que la filosofía era preparación para la muerte y concluye diciendo: “lo contrario nos ordena el nuevo ethos de la filosofía: el filósofo tiene que aprender a vivir, para poder filosofar de veras”.¹²³ Estoy de acuerdo

en que necesitemos una filosofía que proceda de la vida, con toda su riqueza, y no del gabinete de estudio. Me parece muy bien que el filósofo tenga que aprender a vivir, para poder filosofar de veras. Pero lo que no advierte Hartmann es que al filosofar de veras nos preparamos para la muerte y para lo que hay después de la muerte.

De las regiones de la habencia se ocupa la ontología modal. Trátase de la división de los objetos en sus distintas clases:

- | | |
|---------------------|--|
| 1. Objetos reales | <ul style="list-style-type: none"> a) Fenómenos inmanentes a la conciencia b) objetos inmanentes—trascendentes (apariencias) c) objetos trascendentes a la conciencia |
| 2. Objetos ideales | <ul style="list-style-type: none"> a) objetos lógicos b) objetos matemáticos c) valores d) objetos fantásticos |
| 3. Objetos posibles | <ul style="list-style-type: none"> a) posibilidad abstracta b) posibilidad real |

La región de los objetos reales presenta cuatro notas reales: devenir, temporalidad, individualidad, sustancialidad. La región de los objetos ideales manifiesta cuatro rasgos distintivos: invariabilidad, intemporalidad, generalidad, ser en sí.

La región de lo posible se caracteriza por tres notas: inactualidad, inseguridad, ausencia de contradicción.

Antes de estudiar las regiones o esferas de la habencia, apuntemos que el ente no se reduce a uno de sus aspectos y permanece indiferente frente a sus determinaciones: el devenir y lo permanente, lo absoluto y lo relativo, el elemento y la integración, lo general y lo individual, el fenómeno y el nómeno, lo racional y lo irracional. La indefinibilidad del ser del ente no dispensa su búsqueda. Aunque no todo el ser del ente pueda ser conocido, es un error considerarlo como pura y totalmente irracional. Nos movemos en una cierta comprensión de lo que es el ser de los entes. Noción vaga, imprecisa, que debe ser aclarada —hasta donde se pueda— por la ontología modal. La búsqueda del ser de los entes —no de un supuesto ser sustantivado— permanece dentro de lo general, dentro de lo abstracto. Cualquier ente concreto es ya particularidad. No vamos a buscar un ser sustantivado detrás de la multiplicidad de los entes, que también sería ente. Desde el ente divisamos el ser y no desde el ser bajamos a los entes. Cuando Aristóteles se pregunta por el ente en cuanto ente apunta a lo general de todo ente, que está más allá de un ente determinado pero que no supera la generalidad de todos los entes. El ente no es relativo al hombre, sino respectivo. Las múltiples diferencias individuales y específicas que se dan en los entes las abarca el ser en cuanto son. La ontología estudia las estructuras generales del ser, sin olvidar que se trata del ser de los entes. El ser no es el *gehero* del ente. El concepto de ser no es unívoco

—posición platónica en que se sitúa Hartmann— sino análogo. La unidad de este ser analógicamente estructurado lo podemos encontrar en la habencia. Y ya dentro de la habencia, empezaremos por estudiar la estructura de la realidad.

9.2 Estructura de la realidad

El ente real existe o no es real. Pero la existencia de los entes reales se diversifica en modos: existencia *in mente* y existencia *extra mentem*. Para ser más precisos, los modos de ser de lo real son tres:

- a) *El ente inmanente a la conciencia*, que incluye todo proceso anímico sin salir de la *psiqué*.
- b) *El ente inmanente—trascendente*, que incluye contenidos psíquicos condicionados por factores externos. El influjo de los objetos en la conciencia ocasiona las percepciones. La percepción está en la mente, los factores causales están fuera de la mente. Este tipo de ente aparece en el dominio de la intersección y se le designa “realidad externa inmanente” (G. Jacoby).
- c) *El ente trascendente* es el conjunto de factores reales que provocan en nosotros la apariencia, en fenómeno. En términos kantianos es el “mundo de la cosa en sí”, lo nouménico. Este ente objetivo, o “ente en sí”, que no es producto de mi fantasía, representa el núcleo y elemento fundamental de la realidad, y no del ser como cree Heseen.

Todos estos entes que son, pero que no pueden sustantivarse en el ser, son reales, están en la realidad. ¿Qué es la realidad en cuanto tal? ¿Se trata de una serie inconexa de regiones? ¿Puede reducirse el saber metafísico a una investigación de la consistencia última y total de las realidades en cuanto tales?

Empecemos por observar que la totalidad de lo real —en extensión y en comprensión— no es la totalidad de la habencia, sino una de sus regiones. La filosofía —y en particular la metafísica— tiende a la posesión mental de la totalidad articulada, con una claridad y una fundamentalidad crecientes. La totalidad envolvente y condicionante de todo pensar y de todo existir —con todos sus matices y regiones— no engloba tan sólo a la realidad —a los entes reales en toda su riqueza— sino también la región de la idealidad, la región de la posibilidad y el fundamento de la habencia o la Trascendencia.

Dentro de la realidad está la materia, la vida, la historia, la sociedad, el lenguaje... Capas o estratos de lo real irreductibles *están ahí y están así* frente a nosotros. Hay que desenmascarar lo verdaderamente real sin reducir regiones enteras de la realidad, en beneficio de una sola. En vez de la duda metódica universal prescrita por Descartes, postulamos la *asimilación universal de todo cuanto hay y se da*. Este asumir la totalidad de lo dado sin deformaciones interpretativas, nos lleva a la observación respetuosa de todo cuanto se manifiesta en algún grado de realidad. La preocupación imperada por la sinceridad filosófica de no atribuir otra signifi-

cación o estatuto real que no corresponda a los entes reales debe ser insobornable. Sin esta actitud ética no se edifica una verdadera metafísica y menos aún una metafísica verdadera.

Hay que recoger todos los matices reales del objeto, integrar todos los aspectos objetuales para llegar a una visión totalizadora de la realidad. Hay que atender la manifestación del objeto en el curso de la investigación, describirlo en sus elementos constitutivos y en sus aspectos presenciales. Hay que registrar fielmente la realidad en cuanto dada, independientemente de nuestra manipulación. De la significación objetual nos vamos, por deducción, a las categorías válidas para los entes reales.

Diversos objetos, en diversas formas y a diverso nivel de realidad se ofrecen a nuestro conocimiento. Estos objetos, estas formas y estos niveles no pueden ser reducidos a pura materia —craso materialismo— ni a un ser sustantivado o super-ser —metafísica tradicional—. Las ontologías regionales, denominadas así desde Husserl, pueden ayudarnos a unificar los datos de la habencia sin precipitaciones. Los griegos vivieron en comunión inmediata con la realidad en forma de naturaleza, sin divorcios mentales. La lógica conceptual no tiene por qué estar escindida del *logos* real. Anclar en la realidad no quiere decir desdeñar la idealidad y desconocer la posibilidad. No es el *ser* sino la *habencia* —sea cual fuere y se constituya como se constituya— en su multiplicidad compleja y divergente —y no en artificiosa unidad eidética— lo que es el objeto de nuestro tratado de la habencia. Habencia que nada tiene que ver con la concepción parmenidea de un ser estático. Habencia dinámica, evenemental, regional, múltiple, total.

El campo de experiencia inmediata nos pone en presencia de un mundo natural, primario, físico. Pero nos pone en presencia, a la vez, con un mundo psíquico —vivencias, conciencia, autoconciencia— que es igualmente real. En cambio el mundo cultural, la esfera personal y el ámbito normativo no hay que subsumirlos en la realidad como vertientes, sino en la habencia, como dimensiones.

La palabra *realitas*, acuñada por Duns Scoto, significaba la individualidad como “última realidad del ente”, que determina y contrae la naturaleza común *ad esse hanc rem*, a la cosa en particular.¹²⁴ La *realitas* era la *haecceitas*. Específicamente, el término designa el modo de ser de las cosas, en cuanto existen fuera de la mente humana o independientemente de ella. Secundariamente, la realidad significa el ser en uno cualquiera de sus significados existenciales, en contraste con apariencia, ilusión, quimera, utopía. El término realidad se distingue de posibilidad, potencialidad, necesidad, por su significado de actualidad o efectividad. Trátase de facticidad, de existencia de hecho.

Estructura quiere decir “un plano caracterizado por un orden finalista”. En sentido lógico significa “el croquis o el plano de una relación, de manera que se dice que dos relaciones tienen la misma estructura cuando el mismo plano vale para ambas, o sea cuando una es análoga a la otra como un mapa es análogo al país que represente”. Es el “número-relación”. Concepto general que equivale a plano, construcción, constitución.

La realidad tiene su constitución, su plano. Constitutivamente, la realidad deviene, es temporal y está individualizada. Habrá que estudiar sus categorías ónticas y sus estratos para penetrar mejor en su estructura.

9.3. Los estratos de la realidad

La región de la habencia que nos sale al encuentro desde que tenemos uso de razón, es la región de los entes reales que devienen en el tiempo, individualizándose en su ser en sí. Los entes reales se encuentran en incesante movimiento y transformación. Aunque nuestros sentidos sean demasiado toscos para captar las sutiles transformaciones que sufren las montañas, podemos, con ayuda de instrumentos científicos poderosísimos verificar esas modificaciones. En los seres animados, en cambio, el devenir se hace transparente: nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte. Los elementos últimos de los entes materiales son dinámicos.

El dinamismo de los entes reales se da en la *temporalidad*: ahora, antes, después. Sin tiempo no habría *devenir*. Y sin devenir no podríamos concebir los entes reales intramundanos. Lo espacial es siempre temporal, pero no todo lo temporal es espacial. Las vivencias psicológicas son reales aunque no sean magnitudes espaciales. La “corriente de la conciencia”, en la vigilia, y la “corriente de la subconciencia”, en el sueño se renueva constantemente. Sensaciones, sentimientos, reflexiones, imágenes, ideas, afanes, voliciones son reales e inespaciales.

Cada ente real es singular, concreto, distinto. La *individualidad* del ente real es existencia propia, peculiar, irreductible.

Independientemente de que lo conozcamos o no lo conozcamos, el ente real *es en sí*. No se trata de una creación imaginativa sino de un estar ahí, fuera de mi pensamiento, con su ser indiferente a mi impresión, a mi idea, a mi juicio, a mi raciocinio.

El mundo, los objetos intramundanos, yo mismo y los convivientes constituimos la realidad. Pero no una realidad estática sino dinámica. La realidad nos está presente. La podemos mostrar, percibir, observar... Las categorías ónticas de lo real se aplican a todos los entes reales: a) Existencia, b) Temporalidad; c) Procesalidad; d) Causalidad; e) Individualidad. La realidad se extiende desde lo inorgánico hasta lo espiritual. Los estratos de la realidad pueden ser clasificados, analizando sus relaciones y sus diferencias. Una buena parte de la filosofía contemporánea encuentra la realidad estructurada en capas. Nicolai Hartmann apunta que la capa superior necesita apoyarse en la capa inferior para subsistir.

El pensamiento ontológico contemporáneo, singularmente hartmaniano, apunta y estudia cuatro capas de la realidad:

- I) Lo material o *inorgánico* constituye el mundo sin vida. Los entes inorgánicos son *espaciales*. Cabe observar que estos entes poseen todas las categorías reales antes indicadas: Individualidad, temporalidad, causalidad.

- II) Lo vegetativo u *orgánico* que se apoya sobre la materia inerte y que agrega algo nuevo: la vida. No me parece propio ofrecer una fórmula del vegetal, como si se fabricase en probeta: materia + vida = vida vegetativa. La vida vegetativa no se da añadiendo elementos. Surge en su totalidad como algo nuevo y distinto a sus elementos. Ostenta categorías peculiares: *proceso vital* (desarrollo desde dentro; asimilación y eliminación de materia; nacimiento, crecimiento, muerte); *estructura* (cada una de las partes del ser vivo tiene su función en el todo, indivisibilidad estructural, carencia de órganos sensibles).
- III) Lo *psíquico* evidenciado en procesos conscientes y subjetivos. La *conciencia animal* es un darse cuenta de algo, aunque no llegue a la conciencia de sí mismo, al “saber que se tiene conciencia”. La *subjetividad* pertenece a un sujeto individual que percibe algo que se adecúa o que no se adecúa a las cosas. Si el animal fuese una yuxtaposición de elementos, podría reducirse a fórmula: materia + vida + conciencia = animal. Pero no se trata de sumas sino de *constitutividades*.
- IV) El *espíritu* recibe impresiones del mundo exterior, transmite y crea formas inmateriales. Al forjar objetos, el hombre imprime en ellos el sello de lo humano. Es obra de *cultura* transmisible a otros sujetos espirituales. *Objetividad e historicidad* son categorías del espíritu. La objetividad de los bienes espirituales permite que sean *poseídos* por cuantas personas quieran apropiarse del bien social. La “sociabilidad del espíritu” se opone al “aislamiento de la conciencia”. El espíritu se adquiere —no es innato— y se comunica, al decir de Hartmann. Pero lo cierto es que la adquiribilidad no la prueba el ontólogo alemán. La historicidad es *ser acumulativo*. Las nuevas adquisiciones se añaden al pasado, incrementando la masa de lo espiritual que posibilita nuevas creaciones. El espíritu es capaz de incrementar o destruir el legado cultural, posee memoria individual y colectiva, convierte las cosas en objetos y es autoconsciente. Materia + vida + conciencia + espíritu = hombre, tal sería la fórmula de la más elevada capa de la realidad. Pero el espíritu no puede reducirse a fórmula. Es un espíritu encarnado y, como tal, vinculado a la realidad. Pero es algo más que un trozo de la realidad. El ser espiritual trasciende las capas de la realidad.

Examinemos, a continuación, los caracteres de los objetos ideales. Así elaboraremos una ontología modal.

9.4. Caracteres de los objetos ideales

Los objetos ideales —intemporales y universales— no surgen inmediatamente ante nuestra vista —como los objetos reales— en el universo visible. Mientras el

ente real es sensible e individual, el ente ideal es suprasensible y general. El objeto ideal lo alcanzamos por el pensamiento, no por el sentimiento ni por la acción. Pero cuando nuestro pensamiento se enfrenta con los entes ideales, nos percatamos de que no se trata de algo subjetivo, de una mera fantasía, sino de contenidos esenciales que están fuera de la conciencia, extrasubjetivamente, con una objetividad indiscutible, inmodificable, inmutable. Podemos modificar las cosas reales, pero no podemos modificar una ecuación de segundo grado en álgebra, ni cambiar la esencia del triángulo isósceles por la esencia del triángulo escaleno.

El vocablo ideal procede de la palabra idea. Pero idea en su acepción metafísica, como algo que se da independientemente del sujeto que la piensa, de modo intemporal, invariable, general, siendo en sí. Los entes ideales los conocemos en el tiempo, pero no nacen en el momento en que los conocemos, ni perecen en el momento en que los dejamos de conocer. Aunque por el pensamiento conocemos los entes ideales, la idealidad de los entes ideales no reside en el pensamiento ni es relativa a ese pensamiento. Podemos decir, eso sí, que son respectivos, pero nunca que son relativos. Puesto que los objetos ideales existen sin ser inventados o creados por el pensamiento, cabe afirmar que existen en sí. Y si existen en sí —como entes ideales— no se puede decir que son entes irreales. Lo irreal se desvanece en la psicología del sujeto. Lo ideal no tiene su fuente en los hechos psíquicos. Las leyes lógicas y matemáticas están más allá de los contenidos psicológicos, presentan una exactitud y una evidencia apodíctica desconocida en los fenómenos psicológicos. Las relaciones lógicas y las relaciones matemáticas existen independientemente de regir lo real. No estamos ante meras construcciones subjetivas, sino ante legalidades objetivas que determinan algunos aspectos del mundo real. Las disciplinas lógicas y matemáticas se apoyan en principios objetivos. El ámbito objetivo de la esfera ideal permite forjar figuras geométricas y operaciones matemáticas regidas por principios y leyes objetivos. La aprioridad ideal no es mera coincidencia intersubjetiva, sino necesidad que coacciona al pensamiento. El ser en sí de lo ideal es supraobjetivo, suprafenomenico. “La ingravidez del ser ideal no significa, pues, ablandamiento de sus perfiles. Estos constituyen un ser-en-sí irreductible, y la conciencia que sobre ellos reflexiona los descubre en una situación completamente inmovible”, expresa Nicolai Hartmann.¹²⁵ Habría que añadir, no obstante, que el ser-en-sí irreductible del ente ideal, al que se refiere Hartmann, carecería de sentido sin su respectividad del hombre.

¿Cuál es el lugar fenomenológico del ser ideal? Husserl piensa que la modalidad fenomenológica del ser ideal son las *significaciones*. La lógica es ciencia de las significaciones. Los rasgos capitales de la estructura significativa se resumen en una sola nota substantiva: la *unidad ideal*. Frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias expresivas están las unidades intencionales idénticas. La identidad de la significación es la “identidad de la especie”. “Las múltiples singularidades con respecto a la significación ideal y una son, naturalmente —advierte Edmund Husserl—, los correspondientes momentos del acto de significar, de las intenciones significativas”.¹²⁶ Las significaciones son objetos universales que no existen en parte alguna. Pero hablar de localización material y geográfica sólo tiene sentido

para los entes naturales. Los números, las proposiciones lógicas, las figuras geométricas son objetos que verdaderamente *son*, puesto que son correlatos de la validez del juicio. Si nos preguntamos por aquello que se juzga podemos constatar la entidad ideal de los números, de las proposiciones, de las figuras geométricas. Menester es distinguir entre las significaciones ideales y las significaciones expresadas que se realizan en la vida del alma. Las significaciones “en sí” “...forman un conjunto —ideal y cerrado— de objetos genéricos, a los cuales les es accidental el ser pensados y expresados”.¹²⁷ La idealidad lógica se da en las vivencias expresivas pero no se confunde con ellas. Hasta aquí estamos de acuerdo con Husserl. Pero pensamos que a las significaciones ideales no les es accidental el ser pensables y expresables, porque son esencialmente respectivas. La aprioridad ideal trasciende la “conciencia posible” husserliana, la aprioridad inmanente. La aprioridad ideal se sitúa en el escalón de la ciencia. El ser ingrátido y silencioso de la idealidad es descrito magistralmente por Nicolai Hartmann: El ser ideal no tiene actualidad alguna. Nada depende de él en la vida. Ni afecta al hombre directamente ni le *sobreviene* con la necesidad de los acontecimientos. El ser ideal no se “acerca” ni amenaza a nadie: se halla fuera del tiempo. Más bien gobierna oculta y silenciosamente lo real y su conocimiento. Y así afecta, en verdad, también al hombre en su vida, pero de forma imperceptible y siempre idéntica. Su existencia y su imperio no son nada llamativos que precisase de una especial orientación de la conciencia para ser, ante todo notado. Por eso no existe ninguna vivencia ni ningún sufrimiento del ser ideal, ninguna peculiar afección suya. Su existencia es *ingrátida*.¹²⁸ ¿Por qué las estructuras lógicas ideales coinciden, en lo fundamental, con las estructuras del mundo óptico real? Ni Husserl ni Hartmann ofrecen cabal respuesta a este interrogante. Para solucionarlo debiéramos volver nuestra atención hacia aquel realismo moderado del Aquinatense que dio la pauta en la célebre querrela de los universales. Los entes ideales existen formalmente en nuestra inteligencia, pero fundamentalmente en los entes reales.

9.5. Clases de los objetos ideales

Se piensa, por algunos autores, que existe una idealidad pura y una idealidad abstraída. La idealidad pura incluiría los objetos subsistentes por sí, sin referencia a lo real: números, figuras geométricas, estructuras lógicas. Por otra parte estaría la idealidad abstraída, vinculada en cierto modo a lo real: leyes cosmológicas, leyes noológicas, esencias universales, relaciones. Se añade que la diferencia entre las dos formas de idealidad —la pura y la abstraída— no es óptica, es decir, no está en el modo de ser de los objetos en cuanto tales objetos, sino que es gnoseológica, establecida por el modo como llegamos al conocimiento de lo ideal. En la idealidad pura se prescinde (o por lo menos se puede prescindir) de los casos reales; en la abstraída se parte de ellos. Pero ópticamente —apunta Augusto Pescador— ambas formas de idealidad tienen el mismo modo de ser, correspondiéndoles las mismas categorías”.¹²⁹

¿Hasta qué punto puede hablarse de una idealidad totalmente pura? ¿Cabe prescindir completamente del proceso de la abstracción?

Empecemos por la geometría. La palabra geometría procede de dos vocablos griegos: "geo" (tierra) y "metron" (medida, proporción). El proceso de formalización en la geometría es patente. En sus inicios, la ciencia examinaba las medidas terrestres y establecía, entre ellas, límites y proporciones. Preponderaba el elemento empírico —intuitivo y práctico— sobre el elemento teórico (lógico, relacional). Paulatinamente, el elemento teórico prevaleció sobre el elemento empírico y se constituyó una ciencia de relaciones cuasi-puras. El proceso de formalización es inocultable. Ciertamente la formalización ha llegado a muy alto grado, pero jamás ha perdido —ni puede perder— el contenido sujeto de la "empíries", esto es, el espacio real. "Como el aspecto teórico llega a dominar en ella sobre el empírico, se logra una geometría de espacios reales diversos de los que revela la *empíries* cotidiana de la escala humana. Estos espacios reales —observa F. Gonseth— pueden ser postulados por la materia. De la materia se ocupa la física; de modo que esta materia puede ser racionalizada por la geometría siguiendo la vía cartesiana, como lo propone la escuela de Ginebra y Zurich".¹³⁰

Una estructura lógica puede considerarse en cuanto sistema formal puro y en cuanto sistema lógico incorporado a una teoría física, o matemática, o filosófica, o teológica. En el primer caso la lógica es independiente de la experiencia; en el segundo, la lógica ya no es considerada en sí misma. En todo caso, debe establecerse la coherencia y el vigor de la deducción, en la teoría a la que está incorporada la estructura lógica. Es obvio que la elección de la lógica —en cuanto se incorpore a la física, a la matemática, a la filosofía o a la teología— deja de ser arbitraria. Para superar el relativismo lógico se ha tratado de unificar las teorías físicas. El problema surge porque la lógica axiomatizada aborda su objeto parcialmente y sobre esa parcialidad —o unilateralidad— se elaboran las conclusiones. Para evitar que dos lógicas puedan concluir sobre un mismo objeto conclusiones divergentes y disparatadas, se ha hecho el esfuerzo de construir una lógica unificante que englobe teorías particulares por debilitamiento de su axiomática (debilitando el axioma de identidad, como ha hecho A. Lomouche) o por supresión de un axioma. Cada sección de la habencia tiene su lógica que le permite constituirse científicamente. Las leyes lógicas puras carecen de contenido. Las leyes lógicas aplicadas a la realidad deben ser dóciles al tipo de ciencia en cuestión. Una lógica de la biología debe considerar las emergencias y los cambios que se den entre los seres vivos; una lógica de la sociedad no puede ignorar lo específico del fenómeno social. El cerebro versátil que ha propuesto Alejandro Korzubski permitiría operar con diversas axiomáticas, según el sector real sobre el que verse, purgando al espíritu de los principios sobre los que la lógica se apoya. La lógica bivalente es suficiente para cosas simples de la vida cotidiana. Pero a medida que la complejidad de la vida aumenta, los matices deben ser mayores. Imposible aceptar dilemas cuando hay verdaderos polilemas adecuados a la polivalente habencia. Nuestra lógica es aún superficial. Por eso hablamos, a veces, de incoherencia de la naturaleza. La habencia es racional, es coherente. Cuando se trata

con una lógica inadecuada, parece que la habencia es irracional o incoherente. No hemos dado aún con una lógica verdaderamente integral. En el mundo de los hechos no hay deducciones, sino cosas y acontecimientos que se suceden unos a otros. Podemos pensar esos hechos ligándolos en relaciones de causa a efecto. Toda lógica es formal en cuanto opera con fórmulas válidas. Se pueden establecer, a priori, las condiciones que se dan en cualquier realidad posible. Pero, ¿quién puede asegurar que las condiciones de la posibilidad son suficientes para la existencia real? Un silogismo bien construido muestra la coherencia del pensamiento consigo mismo. Pero el silogismo no puede determinar si a su construcción formal corresponden o no corresponden los hechos. Toda lógica elemental puede quedar constituida bajo la forma de reglas de la habencia.

¿Qué tipo de entidad tienen los números, los axiomas y los postulados? Responder a esta pregunta equivale a elaborar una óptica de los objetos matemáticos.

9.6. Los objetos matemáticos

—Números, axiomas, postulados—

Los animales viven en un mundo de realidades, pero carecen de un mundo de idealidades. Concebir objetos matemáticos —círculo, línea, números, integrales, raíces, ecuaciones— es una exclusiva del hombre.

Es posible que el hombre haya iniciado sus conocimientos matemáticos partiendo de la experiencia cotidiana. Pero, ¿acaso las matemáticas dependen en su estructura ideal —relaciones e implicaciones— del mundo real? ¿Será preciso observar los objetos reales para llegar a descubrir las fórmulas y las leyes matemáticas del espacio abstracto? ¿Es real lo matemático?

Desde las primeras fases de la infancia se advierte que el niño posee las nociones —primeras, elementales— de la cantidad y su divisibilidad. Estos conceptos matemáticos, en su origen, dependen —al menos ocasionalmente— de datos sensibles, de objetos materiales que se ven y se tocan. El arte de contar y la descripción de figuras, entre primitivos y niños, se reduce prácticamente a una operación material. Es preciso, sin embargo, no confundir las operaciones sensibles con los conceptos matemáticos y los juicios que de ellos se desprenden. En la intuición sensible faltan, en absoluto, los caracteres esenciales de la matemática: universalidad, necesidad y exactitud. Esos caracteres esenciales están ausentes de la imaginación.

“Las recientes tentativas para una fundamentación lógica rigurosa de los conceptos matemáticos —apunta Felipe Selvaggi, S.J.— no han hecho más que acentuar la necesidad de una referencia empírica inicial, no eliminable, del concepto de número natural y de continuo. Las definiciones puramente abstractas y lógicas, por una parte, son incapaces de englobar todos los atributos que hay en toda definición intuitiva, mientras por otra parte suelen contener más de lo que se quería sintetizar y conducen inevitablemente a paradojas. Además, una contribución de los entes matemáticos puramente abstracta y nocional establecida de un modo arbitrario o convencional, deja sin poder ser resuelto el problema de la validez de la matemática en sus aplicaciones al mundo real de la experiencia”.¹³¹

El mínimo grado de abstracción consiste en prescindir de las determinaciones individuales del objeto material en el espacio y en el tiempo. El segundo grado de abstracción prescinde no tan sólo de las determinaciones individuales, sino de todas las propiedades específicas de los diversos cuerpos (sensibles propios, en la terminología antigua; cualidades secundarias, en términos de John Locke). Al desmaterializar el objeto —prescindiendo de las determinaciones individuales y de las propiedades específicas— resta en el concepto la cantidad y extensión. Prescindiendo conceptualmente de la “materia sensible” queda la “materia inteligible” (cualidades primarias, al decir de Locke). Este segundo grado de abstracción es la abstracción que corresponde propiamente a los conceptos matemáticos. El tercer grado de abstracción —en la filosofía aristotélico-tomista— estriba en prescindir de la “materia sensible” y de la “materia inteligible” para conservar solamente la noción universalísima de ente, de cosa, con sus operaciones y propiedades anejas: afirmación y negación: verdad, bondad, unidad y belleza (trascendental olvidado). Este tercer grado de abstracción es el propio de la filosofía primera o metafísica. No se trata de una triple fase sucesiva de un entendimiento purificador de conceptos. Genéticamente sucede lo contrario de lo que se supone comúnmente: primero obtenemos la noción de algo, habencia, ente, uno, verdadero, bueno; luego, por sucesivas determinaciones, pasamos a las nociones cuantitativas de los números; finalmente, arribamos a las nociones específicas de las cuales se ocupa la física.

Cuando afirmo que tengo frente a mí dos objetos no pretendo decir que es un conjunto de dos unidades abstractas. El modo de ser del concepto lo percibo sólo en el conocimiento reflejo mediante el análisis lógico del concepto directo. El análisis lógico de los conceptos matemáticos versa sobre entes de razón, puesto que se trata de conceptos. Pero no olvidemos que los entes reales están objetivamente representados por conceptos abstractos. Cabe, claro está, hacer una ciencia de la cantidad y de sus propiedades y relaciones. Los juicios de la ciencia matemática no están aislados ni yuxtapuestos, sino lógicamente encadenados por riguroso razonamiento deductivo. A fin de que sea posible la ciencia existen principios primeros no demostrables y proposiciones derivadas o conclusiones.

De lo empírico a lo racional se pasa a través de los diversos grados de abstracción. Un concepto o un axioma —abstracción— no se halla constituido arbitraria o convencionalmente, de manera totalmente autónoma. Se trata de una superposición de esquemas. En lo abstracto consérvase una existencia subyacente, un significado imprescindible para el concepto o el axioma.

Ningún avance de la ciencia nos podrá llevar a negar la existencia de principios absolutamente necesarios. Llámense axiomas a las proposiciones por sí mismas evidentes o indemostrables, en las que el predicado está inmediatamente contenido en la esencia del sujeto. Denominanse postulados las proposiciones no evidentes por sí mismas ni demostrables, que se exige admitir (o postular) para constituir el basamento científico de la deducción. La necesidad de los axiomas consiste en la imposibilidad de negarlos. Existen axiomas metafísicos y lógicos: *principio de no contradicción* (“una cosa no puede ser a la vez y bajo el mismo aspecto ser y no ser; de un mismo sujeto no se puede a la vez afirmar y ne-

gar el mismo predicado”); *el principio de tercio excluso* (“una cosa o es o no es; no hay algo intermedio entre ser y no ser, entre la afirmación de una proposición y su simple negación; negar una proposición es afirmar su contradictoria”); *el principio de identidad comparada* (“dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí”); *el principio de razón suficiente* (“lo que es tiene la razón suficiente por lo que es más bien que no es”). Estos axiomas metafísicos y lógicos valen también para la matemática de manera absoluta y necesaria. No se trata de nada convencional, provisional y reformable. Pero al lado de estos axiomas existen axiomas propios de la matemática: “Dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí”, “dos cantidades que superpuestas coinciden son iguales entre sí”, “el todo es mayor que la parte”.

Los postulados —inevitables por sí— pueden ser principios analíticos, proposiciones analíticas no inmediatas susceptibles de ser demostradas en una ciencia superior a base de principios inmediatos, principios sintéticos, libres convenciones puramente hipotéticas. La crítica de la geometría no ha destruido sino confirmado la validez, verdad y necesidad de los axiomas y de los asertos demostrables que pueden relacionarse con proposiciones inmediatamente evidentes, necesarias e indemostrables.

¿Cuáles son las relaciones entre los entes reales y los entes ideales? Dentro de los entes ideales, ¿cabe hablar de ser?

9.7 Relaciones entre los entes reales y los entes ideales

La relación predicamental es la relación accidental de un sujeto a otro. Pero hay también otra relación, a la cual nos queremos ahora referir, denominada relación trascendental. Trátase de la relación del ser a la inteligencia, del bien a la voluntad, de la facultad o potencia a su objeto, de la materia a la forma, del accidente a la substancia. Dentro de este tipo de relaciones se da la relación entre lo ideal y lo real.

Se suele hablar de idealización de la realidad. Esta expresión presenta diversos sentidos:

a) Substitución de la realidad por ideas hechizas que no le corresponden; b) evasión de la realidad hacia una esfera mejor, más bella; c) abstraer de la realidad esencias. Se habla, también de cumplimiento o realización de ideales, en el sentido de transformación axiológica de lo real. En un caso y en otro lo real se relaciona con lo ideal.

El ente ideal es cognoscible por un ente real que es el hombre. Los entes ideales no existen para el animal y para la planta. Son esencialmente respectivos —no relativos— en su ser al ser del hombre. Conocer es una relación óptica. Relación entre entes de distintas esferas de la habencia. El hombre aprehende los objetos ideales. Y al aprehenderlos descubre un tipo de verdades cuya certeza descansa en esa estructura de idealidad. Pero eso no significa —como pretende Cassirer— que no existe necesidad alguna de preguntarse por los sujetos individuales ni por los ejemplares concretos en que se apoyan. La relación de conocimiento —tratándose

de entes ideales— es una relación de pertenencia. Lo que tenemos frente a nosotros son ideas sobre el objeto, si se trata de un objeto real. En cambio, tenemos el objeto ideal mismo, si se trata del conocimiento de entes ideales, sin mengua de la objetividad de lo ideal. No se trata de relación de pertenencia sino de relación intencional.

El mundo animal es un mundo real de sensaciones, de impulsos y de resistencias, sin ideas. El animal carece de ideas para aplicarlas a las realidades. Y sin ideas no hay conocimiento. Para que exista conocimiento necesitamos objetivar el ente. Sólo el hombre relaciona las ideas entre sí y las ideas con los entes reales. En la idea pura no hay error o acierto. Simplemente se posee o no se posee. El hombre acierta o yerra cuando relaciona ideas con ideas, o ideas con realidades. El conocimiento tiene un fundamento óptico.

Las ideas las expresamos con palabras que surgen y se modifican en el tiempo. La idea es intemporal; la palabra es temporal. Una misma idea puede expresarse en varios idiomas y en varias palabras de un mismo idioma. El sonido es signo de ideas; por eso distinguimos el fonema de la semántica.

En el mundo de la imaginación jugamos libremente con las ideas, al margen de las realidades. Pero la realidad no se borra ni desaparece por el juego de la fantasía. No estamos de acuerdo con Edmundo Husserl cuando afirma: “Así se puede decir realmente, si se aman las paradojas, y decir con estricta verdad, con tal que se entienda bien el equívoco sentido, que la *ficción constituye el elemento vital de la fenomenología*, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las *verdades eternas*”. ¿Cómo vamos a fundamentar las verdades eternas, basadas en una legalidad inviolable, en la imaginación caprichosa? La razón es libre para suprimir o cambiar fantasías, pero no es libre para alterar las verdades eternas. Mientras las leyes lógicas presentan, en su estructura, una regularidad inviolable; los libres juegos de la fantasía aparecen constituidos por irregularidades caprichosas. No confundamos los entes de razón con los entes de fantasía. Los entes de razón están sometidos a operaciones regladas; los entes de fantasía evaden toda regla, se agotan en el sujeto que juega con ellos y no pretenden ser verdaderos. La literatura y el arte, en lo que tienen de imaginación, llevan el inconfundible sello del literato o del artista. Las verdades científicas, en cambio, no llevan la impronta del científico que las descubrió. Los mundos fantásticos de la literatura y del arte aligeran el fardo de la realidad, aunque sea por unos instantes, y nos mueven, por contraste, a conocer mejor las peculiaridades de los entes reales y del horizonte en que se nos dan. ¿Hasta qué punto los entes fantásticos pueden ser llamados ideales? “El fantasear—observa atinadamente el ontólogo español Augusto Pescador— es un proceso psíquico pero el contenido de la conciencia que fantasea es un objeto de la conciencia, formado por ideas e imágenes, nunca por realidades (nunca los contenidos de la conciencia pueden ser realidades). Además, las fantasías pueden ser objetivadas en obras de arte. Luego este ente no puede consistir en un mero proceso temporal subjetivo como es lo psíquico”.¹³² El modo de ser peculiar del ente fantástico —digámoslo para completar el pensamiento de Augusto Pescador—

depende en su origen del proceso temporal subjetivo pero es susceptible de objetivarse en la literatura y en el arte y de recrearse por los lectores de la obra literaria o de los contempladores de la obra artística. El ente ideal, en cambio, no depende, en su estructura, del origen histórico de su descubrimiento ni del proceso psíquico del descubridor.

Los entes matemáticos y las relaciones lógicas son intemporales e indestructibles. No están sujetos a leyes cósmicas sino a leyes noológicas. Como carecen de existencia real, tienen menos riqueza de contenido y menor complejidad que los entes reales. Los entes matemáticos y los entes lógicos no determinan la realidad —“sólo lo real puede determinar a lo real”—, pero sirven de medios ideales para mejor conocer y comprender los entes naturales y la habencia en algunos de sus haberes. La ciencia y el arte requieren de estructuras ideales. El hombre, extraño ser de fronteras, vive entre dos mundos: realidad e idealidad; conociendo, fantaseando, transitando de la esfera de los entes reales a la esfera de los entes ideales, aplicando los entes ideales a los entes reales, o evadiéndose de la realidad mediante los entes fantásticos.

El ser ideal —inespacial, intemporal, fuera de la relación causal, intuible— se da en los entes matemáticos, en los entes lógicos y en los valores. El ser real intramundano puede ser un ente psíquico o una cosa externa. El ser fantástico lo imagino creadoramente o lo recreo en la obra de arte. La posibilidad está ante mí como un poder ser y un poder no ser. Pero entes reales, entes ideales, entes fantásticos, posibilidades y yo mismo estamos en la habencia sujetos a una misma ley de totalidad (pantomía), sin mengua de las legalidades regionales de los diversos entes.

Dentro de los entes ideales localizamos los valores. No pretendemos ofrecer una axiología sino algo anterior y más fundamental: ubicar a los valores dentro de la habencia, trazar las líneas directrices de una óntica de los valores, determinar el modo de ser del valor.

9.8. Ontica de los valores

Hay valores como cualidades de un ente. Decimos entonces, de una persona o de una cosa, que son valiosas. Todo ente en cuanto ente es bueno. El contenido del ser del ente funda su valiosidad. Pero hay también lo ónticamente valioso referido a un posible apetecer o a un apetecer efectivo. No se trata, en este caso, de un ente real, sino de un ente ideal. Contra el irracionalismo axiológico hay que afirmar resueltamente que los valores *son*. Desde luego no son cosas reales con efectividad tempoespacial, pero son entes ideales amables, apetecibles. Fritz Joachim von Rintelen —quien dedicó gran parte de su vida al problema de los valores— define el valor como “el contenido de sentido de una esencia, en la medida en que realiza o puede realizar un fin”.¹³³ Del hecho de que los valores sean algo irreal no quiere decir que carezcan de consistencia ideal y de que escapen a la habencia. Resulta inaceptable a todas luces la dicotomía entre ser y valor. Lotze y Scheler

se empeñan inútilmente en hacernos creer que los valores no *son* sino que *valen*. Trataríase, según este punto de vista, de meras cualidades adherentes de contenido a las que conviene una "última independencia del ser" y que son captadas emotivamente por un "a priori axiológico independiente" en la realización del "sentir intencional".

Frente a esta postura dicotómica e irracionalista, me permito formular las siguientes objeciones:

1. Es insostenible el dualismo entre ser y valor. Si los valores son algo que se ofrece como contenido de un acto, ¿cómo puede pensarse que este algo no sea ser? ¿Cómo puede haber un tipo de objetos que no son?
2. La intuición emocional "a priori", al lado del conocer teórico, es otro dualismo inaceptable. "Este sentimiento intencional, órgano específico de aprehensión del valor —expresa el Dr. Antonio Linares Herrera— o es un conocimiento o no lo es. Si es un conocimiento no tiene más que un sentido, el de ser una actividad, que aprehende espiritualmente objetos, y esto solamente puede hacerlo una facultad de orden teórico. Si no es un conocimiento, entonces tampoco puede atribuírsele la propiedad de captar o aprehender objetos".
3. Si el hombre es el portador y el realizador de los valores, es un contrasentido que se pase su vida afanándose por realizarlos para que a la postre se le diga que los valores no son sino que valen. Esto equivale a decirle que ha realizado una pura nada.
4. Si los valores pueden agruparse en clases diferentes —éticos, estéticos, sociales, utilitarios, biológicos, religiosos— es porque sus contenidos cualitativos están arraigados —o coordinados— en cosas, actos o sucesos del campo de la habencia. El contenido cualitativo de los valores éticos se coordina con determinado género de acciones humanas, mientras que el contenido cualitativo de los valores utilitarios se coordina con determinado género de cosas. Si el valor no es manifestación y expresión del ser real, no podrá explicarse la conexión del contenido cualitativo valioso con la cosa real. ¿Por qué sólo a determinados conjuntos y ordenamientos de cualidades sensibles les damos el calificativo de valiosos? Lotze y Scheler no pueden dar razón de este hecho con su dicotomía: entes—valentes.

De mí sé decir que no puedo concebir el valer sin algo que valga, ¿Podría hablarse de una existencia sin algo que exista? Pues bien, tampoco cabe divorciar la idea de valor de los valores reales particulares. El valor tiene que incluirse en la estructura óntica de los entes, no en un mundo etéreo de esencias alógicas. Trátase de una manifestación activa del ser, de una ordenación del ente fundada teleológicamente. *Dentro de mi concepción metafísica, los valores son las importancias objetivas de la habencia que sabemos estimar.* Son los entes valiosos el fundamento del valor y no el valor el fundamento de los entes valiosos. El "ti-

po ideal” de la naturaleza de un ente servirá, en todo caso, para graduar el valor de su desenvolvimiento. Solamente el ser puede complementar o perfeccionar a otro ser. De la relación entre la formalidad actual del ente y la formalidad actual de la tendencia natural surge el valor como “bien adecuado”. La potencialidad de perfección sirve de modelo ontológico. Cada ser particular tiene comprimida una abundante riqueza de contenido potencial valioso. En la realidad caben diversos grados de acrecentamiento de las normas ideales. El supremo valor es Dios: acto puro y actualidad suma. A mayor actualidad mayor valor; a mayor potencialidad menor valor.

Los valores son aspectos del ser de los entes. Aspectos de importancia, de notoriedad o jerarquía que nos mueven a estimarlos. Aspectos objetivos de entes sustantivos que se ajustan a la ley o principio de finalidad que satura todo el campo de la habencia. Aspectos de cosas o de personas que presentan peculiares caracteres: polaridad, diversidad específica, rango jerárquico, normatividad.

9.9. El modo de ser del valor

El reino del valor está ubicado en la categoría del ser ideal. El hombre, que no sólo es sujeto cognoscente y sujeto comportante, sino también sujeto valorante, se refiere intencionalmente a importancias objetivas que le instan a realizarlas, a estimarlas o a admirarlas. No confundamos la valoración —algo subjetivo— con el valor —algo objetivo—. Es la valoración la que depende del valor y no el valor el que depende de la valoración. Sobre un mismo valor caben valoraciones distintas. Un bello cuadro pictórico puede ser valorado con criterio económico, con enfoque de documento histórico, o en pura contemplación estética. El cuadro pictórico es el mismo y en él se apoyan las valoraciones distintas que descubren diversas cualidades valiosas. Puede haber, desde luego, errores en la valoración. El hecho de que sólo llamemos bellos a determinados entes y no a otros, o buenas a determinadas acciones y no a otras, nos está diciendo que los valores son objetivos. El hecho de que los valores sólo existan para el hombre no quiere decir que sean subjetivos sino *respectivos*. Es preciso distinguir entre el *modo de ser del valor* y el *modo de ser conocido*.

La aprehensión sensorial o la emoción no formula juicios de valor. En consecuencia, la esfera axiológica no es una esfera ateorica, como pretende Scheler. El sentimiento del valor es posterior al conocimiento del valor. El valor sólo puede ser aprehendido racionalmente —para los animales no hay valores— aunque en las regiones axiológicas más altas entre en juego una forma de “respuesta de valor” —para utilizar los términos de Dietrich von Hildebrand—, que la misma cualidad de valor exige. El hombre introduce en la realidad un *novum*: arte, ciencia, técnica, moral. Este *novum* introducido por el hombre es valioso. Pero el problema del valor no se reduce a los bienes de cultura.

La inseparabilidad del ser y el valor se expresa en los axiomas “Omne ens est bonum” y “Omne ens est verum”. Cuando no se entiende bien el problema

de las propiedades trascendentales del ser —que ya hemos explicado en otro capítulo— se corre el riesgo de incurrir en toscas interpretaciones como la de Augusto Pescador en su “Ontología”: “Las cosas no tienen ideas, puesto que carecen de la facultad de ideación. No realizan operaciones de pensamiento. Luego no pueden dar ideas. Las cosas no tienen intención ni facultad de elección, no pueden hacer el bien ni el mal; luego no pueden ser moralmente buenas. Las cosas no juzgan, no dicen nada; luego no pueden ser verdaderas”.¹³⁴ Cuando se habla de que todo ente es bueno y de que todo ente es verdadero se está suponiendo que la verdad y la bondad de los entes son respecto a los hombres que las advierten. Porque son los seres humanos quienes inteligen el valor de lo que hay en el campo de la habencia. Y me atrevería a decir que este conocimiento del valor del ente es considerado “*sub specie aeternitatis*”. Porque si consideramos los entes “*sub specie mortis*” —como lo hacen Heidegger, Sartre y Simone de Beauvoir— nada tiene valor. He aquí un expresivo texto de Simone de Beauvoir: “Puesto que todo hombre muere, puesto que todo acaba por terminar, nada de lo que sucede tiene importancia; es tan equivocado esperar como desesperar”.¹³⁵

Los valores no son cosas sino importancias, aspectos de los entes. Como objetos ideales son intemporales, inespaciales, inalterables. Al lado de los entes reales y de los entes ideales, están los entes posibles que no existen pero que pueden llegar a existir. Algunos valores —no todos— entran en el mundo por medio de la acción humana. En este caso el valor se presenta como ser posible. Son los imperativos de actuar moralmente, de hacer una obra artística, de escribir un tratado filosófico, de forjar una obra manual... Trátase de ideales realizables, principios de la acción, normas de conducta. Sin embargo, el valor no debe reducirse al ser posible que puede realizarse mediante la acción humana. Porque también hay valor en el ser actual de una puesta de sol, de una gacela y de un orden cósmico.

Los valores se clasifican en *útiles* (capaz, caro, abundante), *vitales* (sano, selecto, enérgico, fuerte), *espirituales* (*intelectuales* —conocimiento, exacto, evidente—, *morales* —bueno, bondadoso, justo, escrupuloso, leal—, *estéticos* —bello, gracioso, elegante, armonioso—), *religiosos* (santo o sagrado, divino, supremo, milagroso). Esta clasificación orteguiana —más completa que la de Nicolai Hartmann— tiene el defecto de hablar de valores positivos y de valores negativos. Lo que Ortega llama valores negativos sería más propio llamar *disvalores*. Porque una de las características esenciales de los valores es su polaridad con los disvalores: capaz-incapaz, caro-barato, abundante-escaso, sano-enfermo, selecto-vulgar, enérgico-inerte, fuerte-débil, conocimiento-error, exacto-aproximado, evidente-probable, bueno-malo, bondadoso-malvado, justo-injusto, escrupuloso-relajado, leal-desleal, bello-feo, gracioso-tosco, elegante-inelegante, armonioso-inarmónico, santo-profano, divino-demoníaco, supremo-derivado, milagroso-mecánico.

Existen otros criterios de clasificación: valores de cosas y valores de situaciones. Según los tipos de bienes creados: valores morales que van de persona a persona, valores que elaboran objetos (materia espiritualizada), valores técnicos, valores teóricos, valores estéticos. *Las importancias objetivas* que suscitan nuestra esti-

mación pueden ser posibles (realizables) o actuales (realizadas). En cuanto realizados, los valores son *temporalizables*, *individualizables*, *condicionados* por una circunstancia real y por la existencia de un ser humano realizador, sujetos a la libre elección de un ser personal.

Es indiscutible que en la vida humana hay que optar entre valores diversos. Es evidente que unos valores son superiores a otros. También las capas de la realidad se ordenan jerárquicamente. La jerarquía de los valores no sólo atañe a la valoración sino a su ordenación objetiva dentro del campo de la habencia.

Axios en griego, significa "digno". La axiología en el noble y profundo significado que derrama su etimología es una teoría de la dignidad. La dignidad que se levanta sobre todas las miserias: "Siempre creará el hombre en lo sobrehumano. Llámelo lo divino o lo ideal. Sin un ideal por encima de sí mismo el hombre no puede marchar derecho, en el sentido espiritual de la palabra. Eso sobrehumano que tiene caracteres de modelo es el mundo de los valores espirituales. Aún el más grande de los hombres tiene a ese mundo por encima de sí, como también dentro de sí mismo. Pero estos valores, que guían la conducta humana y animan su pecho, no son inventados ni se los vuelve a acuñar por transmutación; son descubiertos y, como las estrellas del cielo, se van haciendo visibles a los hombres paulatinamente con el progreso de la cultura. No son viejos valores ni nuevos valores; son los valores'.¹³⁶ ¡Magníficas palabras! Añadamos, tan sólo, que la visibilidad mayor de los valores no sólo depende del progreso de la cultura sino también —y acaso más— del amor al valor infinito que es la absoluta e infinita perfección del absoluto mismo.

Notas bibliográficas

- ¹²³ Nicolai Hartmann: *Zum Problem Der Realitätsgegebenheit*, pág. 97, Berlín, 1938.
- ¹²⁴ Duns Scoto: op. Ox., II d. 3, q. 5, n. 1.
- ¹²⁵ Nicolai Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, cap. 40, d.
- ¹²⁶ Edmund Husserl: *Investigaciones lógicas*, vol. II, inv. 1a., par 31.
- ¹²⁷ Edmund Husserl: *Investigaciones lógicas*, vol II, inv. 1a., par 25.
- ¹²⁸ Nicolai Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, cap. 38, b.
- ¹²⁹ Augusto Pescador: *Ontología*, pág. 51, Biblioteca Filosófica, Losada, S.A.
- ¹³⁰ F. Gonseth: *La Géometrie et le probleme de l'espace*. Editions Dunod. Neuchatel Editions du Griffon, París, 1945.
- ¹³¹ Felipe Salvaggi, S. J.: *Filosofía de las ciencias*, cap. IV, El Objeto de la matemática, págs. 107-108, Sociedad de Educación, Atenas, S. A. Madrid, 1955.
- ¹³² Augusto Pescador: *Ontología*, pág. 73, Biblioteca Filosófica, Editorial Losada.
- ¹³³ Fritz Joachim von Rintelen: *Die Bedeutung des Philosophischen Wertproblems en Philosophia Perennis*. Geysler, Festschrift, Regensburg, 1930; II. pág. 933.
- ¹³⁴ Augusto Pescador: *Ontología*, pág. 83, Editorial Losada, S.A.

- ¹³⁵ Simone de Beauvoir: *El Existencialismo y la Sabiduría Popular*, pág. 27. Editorial Siglo Veinte.
- ¹³⁶ Aloys Riehl: *Friedrich Nietzsche*, 17a. ed. Stuttgart, 1920, pág. 165.

10

ESTRUCTURA Y FINALIDAD DE LA NATURALEZA

SUMARIO: 10.1. ¿Qué es la naturaleza? 10.2. Mapa de la naturaleza. 10.3. Divergencia y convergencia de las Ciencias Naturales 10.4. Orden y finalidad en la naturaleza.

10.1. ¿Qué es la naturaleza?

La palabra “*physis*”, en griego, proviene de la raíz “*bhu*” que significa “surgir”, “producirse”, “originarse”, “engendrar”, “acaecer”. En sánscrito las palabras equivalentes son “*bhávati*”, *bhaváyati*. Naturaleza, en castellano, significa el conjunto, orden y disposición de todas las entidades que componen el universo. Dícese, también, de la esencia y propiedad característica de cada ente. Los entes naturales se hallan constituidos por materia inorgánica o por organismos vivos. La naturaleza —incluyendo los conjuntos geológicos— no es estática sino dinámica. Dinamicidad referida a ulteriores estados cósmicos. Estados cósmicos íntimamente articulados y unificados en el devenir de sus procesos universales. Procesos universales que constituyen una totalidad. Totalidad que presenta una expresividad complicada, difícilmente descifrable. Los organismos, por ejemplo, no se agotan en las meras funciones utilitarias (fenómeno de la hiperteleología).

En vez de partir de la facticidad material del ente natural como la ontología clásica, debemos situarnos en medio del “elan” universal que arrastra todo lo existente en un proceso evolutivo, generacional, regeneracional, desintegrativo, reasuncional, sucesivo, sintético. “Naturaleza es esencialmente vida y ésta es lo antitéstico por excelencia, es proceso de autorrealización a partir de una fontali-

dad propia que educa la energía para seguir realizándose de sus propias profundidades” apunta Luis Cencillo.¹³⁷ La naturaleza es autogeneración, autorregeneración, intercomunidad de organismos, cooperación de procesos. No se trata de un puñado disperso de entes naturales, sino de una interpretación universal, de un todo orgánico y unitario, de un proceso en donde todo se halla referido a todo, en realizaciones brotadas de la profunda individualidad energética de los organismos. Todas ellas reabsorbidas en el proceso total. Cada ente natural, con su mera presencia, alude a un conjunto que no para en la naturaleza, sino en la habencia. Respiración, nutrición, defensas, afinidades selectivas se hallan engranadas —armónica o antagónicamente— en círculos concéntricos de amplitud creciente. Quien sólo vea facticidades neutras y aisladas no ha alcanzado el sentido de la naturaleza. ¿Cómo no advertir la totalidad dinámico-expresiva y auto-realizadora? La expresividad de la naturaleza tiene relevancia ontológica. El contexto habencial supera el significado y el sentido de cada ente natural. El contexto de la habencia es profundamente dinámico e integrativo. Los datos de la experiencia no me dan, suficientemente, la normatividad universal, pero sí son bastantes para brindarme el contexto totalizador. Cada ente natural se presenta, a la experiencia más inmediata, como algo que expresa una significación —la propia— y ofrece un mensaje óntico a la riqueza del todo. Podría hablarse, tal vez, de que los entes naturales no son facticidades neutras y aisladas, sino *cifras* del todo habencial que no se agotan en su funcionalidad. La nutrición, la defensa y la reproducción de los seres vivos presentan una indefinida variedad de formas de subvenir a sus satisfacciones. ¿Cómo no ver en esa riqueza de formas que desborda la economía práctica una heteroexpresión estética y lúdica? Por algo los especialistas en formas naturales hablan de la *hipertelesia*, que etimológicamente significa “más allá del fin”. Pero ¿de qué fin, sino del práctico, se puede tratar en el caso de las formas naturales? La ciencia positiva, con sus categorías mecanicistas y pragmáticas, no puede explicar la prodigalidad de formas y sistemas de satisfacción de unas mismas, idénticas necesidades. Variaciones simétricas, cromatismos, genitalidad en el mundo animal aluden simbólicamente al todo, desvelan en un contexto de vecciones referidas a la habencia. Al acaso no se le puede atribuir capacidad expresiva y creadora. La fuerza ciega no produce armonía, coherencia con la racionalidad humana. ¿Cuál es el fundamento de esa armonía y de esa coherencia?

La naturaleza se muestra, pero no se demuestra a sí misma, ni se explica por ella sola. Excursionemos en ella, trazando, hasta donde sea posible, su mapa.

10.2 Mapa de la naturaleza

Una óptica de la naturaleza está en el trasfondo de las ciencias de la naturaleza. Y esta óptica de la naturaleza nos presenta sus principios peculiares.

- a) Existe una naturaleza exterior al sujeto cognoscente y actuante.
- b) La naturaleza está compuesta de cosas materiales, de entes vivos y procesos psicológicos.
- c) Toda propiedad es propiedad de algún ente: no hay propiedades en sí.
- d) Los entes naturales se asocian formando sistemas.
- e) Todo sistema, salvo la habencia, interactúa con otros sistemas en ciertos respectos y está aislado de otros sistemas en otros respectos.
- f) Todo ente natural, todo sistema de la naturaleza deviene.
- g) De la nada, nada se hace, salvo con la intervención de Dios. En un sistema intramundano nada se reduce a la nada.
- h) Los entes naturales están sujetos a leyes objetivas.
- i) La legalidad de la naturaleza presenta tipos diversos de ley: causales y probabilistas, que ligan propiedades en un mismo nivel, y otras que vinculan propiedades a niveles diferentes. . .
- j) En la naturaleza hay cuatro niveles de organización: físico, químico, biológico y psíquico.

Durante siglos los hombres de ciencia —físicos, químicos, biólogos, psicólogos— se han esmerado en medir a la naturaleza con nuestras propias medidas, con lo cual han conseguido —apreciable resultado aunque insuficiente— “crear” una naturaleza a escala del hombre. Pero la naturaleza tiene sus propias medidas y no las nuestras, y la tarea del filósofo actual es precisamente ésta: la de hacer que esa naturaleza se exprese por sí misma, liberada en lo posible de una interpretación elaborada en términos meramente personales, profesionales, subjetivos. . . Podemos librarnos de las deformaciones profesionales de los especialistas, pero no podemos escapar al marco de lo humano.

La ontología de la naturaleza levanta un mapa de su ámbito y desentraña el significado y el sentido de los diversos entes naturales y de la naturaleza toda. El mapa de la naturaleza aún adolece de lagunas, de zonas en blanco. De 1600 a 1900 la física constituyó el centro de las representaciones científico-naturales. Esa vieja estampa de la naturaleza ha sido derruida. Comenzamos a liberarnos de la tiranía de la física. Son los propios físicos quienes han confesado su impotencia para llegar a un conocimiento “objetivo” de la naturaleza —esencia y propiedades con independencia de nuestras observaciones y percepciones—, a un conocimiento válido fuera del determinado punto de observación, más allá de la relación con cierto planteamiento del físico experimental. La trayectoria de un electrón en la cámara de nieblas de Wilson sufre la intervención experimental del hombre. ¿Hasta dónde puede haber objetividad en la formulación de una proposición física, cuando el experimento incluye intervenciones voluntarias mezcladas con percepciones de medición? Si la física, según C. F. von Weizsacker, es el ámbito de la posibilidad de producir fenómenos de percepción según nuestra voluntad, la realidad ya no será sin más un mundo “objetivo”, “neutro”, en el que las leyes físicas imperarán como “leyes externas de la naturaleza”, prescindiendo del hombre observado. En la concepción del físico Weizsacker las leyes

naturales no pasan de ser unas reglas de ese juego de interrelaciones. Nuestra acción y nuestra percepción están más allá de los límites de la realidad física. Entre el obrar y el percibir hay una interrelación. La ejecución de esa interrelación es la manera como se presenta la realidad. La física no puede investigar más que una determinada zona de la realidad. Heisenberg ha puesto de relieve que la física conquista sus progresos al precio de una renuncia. Los límites fenoménicos de la física se han ido estrechando mientras ha ido progresando Heisenberg ejemplifica: no tiene ya sentido hablar en física del fenómeno sensible "calor", desde el establecimiento de la teoría cinética del calor, que reduce la temperatura de una sustancia a la velocidad de sus moléculas.¹³⁸ Pero el calor —;que nos perdonen los físicos!— no puede agotarse, en su estudio, con la teoría cinética. Fuera del ámbito de los hechos abarcables por la física hay una realidad que también estudian la biología, la psicología y otras disciplinas. Las funciones biológicas en los animales, por ejemplo, no pueden derivarse de la estructura mecánica del organismo ni de las circunstancias físicas del mundo externo. La irreductibilidad de la realidad biológica es patente. Y otro tanto puede afirmarse del ámbito de la realidad de lo físico. Lo físico, lo vivo y lo psíquico son órdenes con propios lenguajes y propias leyes. Ni la física, ni la biología, ni la psicología, pueden resolver que sea la realidad fuera de sus órdenes. Los cortes practicados en la habencia no invalidan el todo habencial originario, más pleno y más amplio que sus cortes convencionales. Las interpretaciones de las ciencias particulares son siempre unilaterales. "Así, por ejemplo, el llanto es para la psicología —apunta el biólogo Thure von Uexküll— un hecho anímico, como reacción a un dolor; para la biología es, como actividad de las glándulas lacrimales una función biológica; y para la física es un proceso físico: un proceso de disolución de moléculas de sal en agua. Si para saber lo que es el llanto "en sí" elimináramos simplemente las tres interpretaciones, no quedaría mucha cosa, pues ¿qué fenómeno es el llanto, aparte de ser una reacción a un dolor, una actividad de las glándulas lacrimales y una disolución de sal en agua?"¹³⁹ Aparte de esas tres interpretaciones está la Antropología Filosófica, que olvida von Uexküll, y que nos da el sentido fundamental del llanto como una exclusiva del hombre, resultante de la autoconciencia de su finitud ante situaciones-límites, testimonio de una nostalgia de lo absoluto, traducción de una desproporción entre el anhelo y la realidad adversa. Para el médico Thure von Uexküll no es mucha cosa lo que resta después de las tres interpretaciones científicas, pero para el hombre que sufre el llanto lo que resulta poca cosa es, precisamente, lo que le dicen el físico, el biólogo y el psicólogo.

Los distintos ámbitos de la naturaleza no carecen de conexión interna. Lo que aparece y experimentamos con toda la plenitud de sus posibilidades, en una actitud no reflexiva, es el algo de la habencia, anterior a las interpretaciones del país de la física, del país de la biología, del país de la psicología. Aunque el método experimental haya cosechado muchos éxitos, no todo puede producirse según los deseos y el arbitrio del hombre. Aunque seamos señores de la naturaleza —y podamos abusar de ella—, no podemos crear la naturaleza, ni producir nuestras predisposiciones espirituales, ni fabricar nuestros propios cuerpos. La

medida y el límite son esencia del “logos” humano. En las ciencias de la naturaleza el hombre proyecta escalas diversas porque se mueve en ámbitos diversos. “Pero sólo la filosofía —reconoce Thure von Uexkull— nos declara lo que quiere decir proyectar su validez. Con esa aclaración pueden por fin ordenarse los diversos marcos de una nueva totalidad: la totalidad del hombre. La cual arraiga en la naturaleza, pero la rebasa y tiene que obedecer el marco de lo humano en una nueva totalidad: la habencia. Y el paso final: buscar el fundamento de la habencia en lo que ya no tiene fundamento porque es el Fundamento mismo.

En el mapa de la naturaleza no vale la brújula de la física, de la química, de la biología y de la psicología. La cuestión de qué naturaleza es la verdadera —la física, la química, la biología, la psicología— no puede ser resuelta por las ciencias naturales o experimentales. Cada ciencia tiene presupuestos, planteamientos y métodos propios insustituibles e indeducibles. La física es autárquica en su ámbito. La biología se sirve de la física como ciencia auxiliar. Y la psicología se sirve de la física como disciplina ancilar. Nicolai Hartmann habla de una “ley categorial fundamental” según la cual las categorías superiores que “recubren” capas ópticas más profundas, no tienen ningún poder para intervenir ordenadoramente en los procesos de esas capas inferiores. Si los estudios superiores de ordenación son meros resultados de una mera acumulación estadística de procesos causales primitivos, no cabe hablar de formas de recubrimiento o sobre-estructurales. Negar la fuerza del espíritu para intervenir ordenadoramente en los procesos de las capas inferiores es faltar a la evidencia de los hechos y es declarar —dogma de la peor especie!— impotente al espíritu. Entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu no hay un abismo infranqueable. El hombre no carece de lugar en la naturaleza y la naturaleza tiene un lugar en el hombre, aunque el hombre sea algo más que un trozo de la naturaleza.

Sobre la naturaleza el hombre ha elaborado varias ciencias. Convergencias y divergencias de las ciencias naturales atraen la atención del filósofo y requieren consideración especial.

10.3. Divergencia y convergencia de las Ciencias Naturales

Bavink habla de un “principio de convergencia” que domina las ciencias de la naturaleza. Todo convergiría en la física.¹⁴¹ Thure von Uexkull establece un “principio de divergencia” en las ciencias naturales y sale por los fueros de la biología, “ciencia natural independiente que ni ahora ni más tarde tendrá la posibilidad de incorporarse a la física” (“Der Mensch und die Natur”, A. Franck A. G. Verlag, Bern). Lo cierto es que en las ciencias de la naturaleza se da el *principio de convergencia* —válido dentro de cada una de las ciencias especializadas— y el *principio de divergencia* —fenómenos separados e inasimilables a otra disciplina—. Corresponde a la filosofía —y no a la física, a la química, a la biología, a la psicología o a la medicina— dilucidar el problema de la unidad

en las ciencias de la naturaleza. El hombre no es un simple trozo de la naturaleza, aunque tenga dependencia —en buena parte de su ser y de su quehacer— respecto de la naturaleza. Las ciencias naturales *divergen* con sus diversos modos de conocimiento y *convergen* en su dirección al hombre, único ser que proyecta y aplica la física, la química y la biología. La antropología metafísica contempla al hombre y su papel en el desarrollo de las ciencias naturales. Los diversos aspectos de la naturaleza se completan en el hombre. Por eso pienso que la *antropología metafísica* es la única disciplina que puede resolver el problema de la unidad de las ciencias naturales. Para poder vivir, el hombre inventa proyectos y procedimientos posibilitadores de la experiencia. Esa capacidad de inventar instado por la vida singulariza al hombre. Hombre que no seleccione fines y que no ponga en marcha proyectos para vivir es hombre que muere. Porque el hombre no puede dejarse vivir a golpes de instinto sino que se porta en vilo a golpes de libertad. Para el hombre no existe esa seguridad amurallada, natural e instintiva del animal. La naturaleza del hombre, con sus limitadas posibilidades padece una insoslayable inseguridad. La incertidumbre humana es el escenario del proyecto, de la decisión y del riesgo. Ni animal ni espíritu puro. Ni pura necesidad ni pura libertad. Medio atado y medio libre. Puente tendido entre la mera animalidad y la pura libertad.

Mientras en el ámbito vegetativo o en el ámbito sensitivo los seres vivos son escogidos por los fines —ninguna planta y ningún animal elige sus fines—, en el ámbito humano empieza algo nuevo: la elección de un fin dentro de un comienzo y un final. Para no desesperar, el hombre, tras la duda, elabora nuevos proyectos. Pero la duda no es algo tan originario y primario como lo creyó Descartes.

La *certidumbre filosófica* —axiomas metafísicos, principios lógicos supremos, certidumbre vital directa de la propia existencia en el mundo, juicios inmediatos de la conciencia— posee certezas convincentes que no cabe negar en buena tesis. La inseguridad no es una propiedad de la razón hasta el grado de hablar —como lo hace Peter Wust— de una inseguridad “de principio” en la filosofía. Sabemos que hay conocimientos racionales seguros, verificables. Y hasta en el caso de que nuestros conocimientos no puedan ser verificados en un nivel sensible, experimental, cabe hablar de una certeza metafísica y de una certeza moral en muchos casos.

Porque *hay* sentido en la naturaleza y en el mundo, el hombre es voluntad de sentido. Ponemos en duda nuestros fines y proyectos porque andamos orientándonos en busca de sentido. Y esta orientación es de tipo axiotrópico y, en última instancia, teotrópico. El fin último es el único capaz de ordenar la naturaleza y de ordenar nuestros fines. Los fines del grado superior no pueden derivarse de los inferiores. El fin último del hombre está más allá de los proyectos de la vivencia en la cual está encerrado el animal. El hombre no tiene ese mundo animal con los mismos esquemas, cerrado, seguro, directo, en donde alimentarse, protegerse y reproducirse con ligerísimas variantes. El hombre inventa proyectos y se construye un mundo. Proyectos tentativos al servicio de una experiencia

integral racionalizada. Las hipótesis de trabajo se suceden en busca de lo objetivo. Proyectar no es para el hombre un lujo, sino un asunto de vida o muerte. Y esto ya no puede entenderse a partir del animal. Aunque el ser humano participa de todos los ámbitos de la naturaleza, deja atrás la vida vegetativa de las plantas y la vivencia sensitiva de los animales.

La naturaleza se presenta al hombre de modo diverso en cada caso. Podríamos decir, en este sentido, que los hombres entramos en relación con diversas naturalezas: física, química, biológica, psicológica, en relación las unas con las otras. La naturaleza abraza y supera a las naturalezas peculiares. Esta totalidad de la naturaleza y de sus relaciones sectoriales no es comprensible sobre la base de la física —o de cualquier otra ciencia especializada—, sino sólo desde el fundamento de la metafísica. La totalidad natural con ámbitos heterogéneos relacionados y ordenados está más allá del dominio de cada una de las ciencias de la naturaleza.

Existen 92 elementos, de acuerdo con la química, constituidos de partes mínimas llamadas átomos. Los átomos, a su vez, están constituidos de elementos más sencillos —nos enseña la física—, los más importantes de los cuales se denominan protones y electrones. En el interior del átomo giran los electrones, cargados negativamente, alrededor del núcleo del protón, cargado positivamente y dos mil veces más pesado que un electrón. Según el número de electrones que recubren el núcleo en diversas capas, se tiene un determinado elemento químico. Entre el núcleo y las capas de electrones no hay un equilibrio en la mayoría de los átomos, originándose atracciones y repulsiones atómicas y configuraciones espaciales moleculares. El ámbito de las uniones químicas se da entre moléculas mayores o menores. En las moléculas siguen obrando las fuerzas de atracción y repulsión, produciéndose combinaciones químicas activas o inactivas cuando una molécula arranca a otras moléculas partes mayores o menores. Las sustancias compuestas surgen por la relación de distintas combinaciones químicas.

Si damos un paso más en la estructura microscópica, encontraremos las células como sistemas de diversas soluciones, separados por tabiques firmes, aunque permeables. En las diversas cámaras se encierran soluciones que intercambian partículas. En el núcleo de la célula hay pequeños cuerpos filiformes llamados cromosomas que producen las diversas propiedades morfológicas y fisiológicas de los seres vivos. Lo grande se reduce a lo pequeño, lo complicado a lo sencillo en el interior de esos *mecanismos de regulación* con su juego de fuerzas y sustancias físico-químicas. La gigantesca complicación de la vida deja muy atrás el estado de la materia inerte. De ahí el fracaso de la imagen física del mundo para las necesidades concretas de la biología y de la psicología. En el hombre hay fenómenos físico-químicos (sustancias físicas y químicas de que se componen el organismo y sus órganos), fenómenos somáticos (organismo, sistemas orgánicos, órganos, tejidos, células, junto con sus diversas funciones), fenómenos anímico espirituales (pensamiento, voluntad, vivencia, pulsiones, aspiraciones, emociones superiores, intuiciones, sensibilidad estética). *En el hombre se unifica la naturaleza por ser un microcosmos.* El hombre, postulador de fines,

no sólo se mueve, sino actúa inteligentemente, busca un "rendimiento funcional" se afana por la plenitud subsistencial.

La naturaleza no es postuladora de fines. Por éso resulta impropio hablar de una "libre elección de la vida" y decir —como lo dice Thure von Uexkull— "que el aire sea causa primera del proceso de respiración de los insectos y el agua lo sea del de los peces no depende tampoco ni del aire ni del agua sino de la elección de la vida".¹⁴² La vida, como torrente puro de energía—que nace, se desarrolla y muere es ciega. No es ella la que pone fines y proyectos o esbozos en los que se presentan determinadas exigencias, sino que los pone el fundamento de la vida, Aquel que hace que haya vida porque es el *Esse subsistens*. La autorrealización y la autoconservación, la acción vital sensitiva y la temporalidad de los animales carece de designio por parte de los mismos. Los fines, en el ámbito de la biología, los podemos advertir porque están a la vista en su más prístina patencia, pero el autor de los fines trasciende a la biología. Cabe hablar de un orden y de una finalidad en la naturaleza. Examinemos la esencia y los fundamentos de ese orden.

10.4. Orden y finalidad en la naturaleza

Las ciencias naturales no son, como imaginan los positivistas y los neopositivistas, los únicos departamentos o formas del pensamiento humano que pueden plantear y resolver problemas de la naturaleza. Tampoco la reflexión sobre lo que la ciencia natural pueda comunicarnos acerca de la naturaleza, agota la reflexión sobre la naturaleza. Ni la física, ni la química, ni la biología, ni la psicología, ni la filosofía de las ciencias naturales tienen la última palabra sobre la naturaleza. Podemos hacer historia de la idea de la naturaleza y podemos elaborar una metafísica de la naturaleza. La hipótesis de las ciencias naturales se han ido comprobando o refutando en la historia. Pero la naturaleza sigue estando ahí como *es* y como *deviene*. Es lo que no comprende Collingwood, obnubilado por su idealismo, cuando escribe: "concluyo que la ciencia natural, como una forma de pensamiento, existe y ha existido siempre en un contexto de historia y depende para su existencia del pensamiento histórico".¹⁴³ R. G. Collingwood quiere marchar de la idea de la naturaleza a la idea de la historia. Pero también podría seguirse el itinerario inverso: de la idea de la historia a la idea de la naturaleza. En ambos casos está supuesta una óptica de la naturaleza y una óptica de la historia dentro de una metafísica. Collingwood se aventura a inferir "que nadie podrá comprender la ciencia natural a no ser que comprenda la historia y que nadie podrá responder a la pregunta qué es la naturaleza a no ser que conozca qué es la historia".¹⁴⁴ Sólo que para hacer la historia de la idea de la naturaleza se necesita antes saber, de algún modo, *qué es la naturaleza*, porque de no ser así, ¿cómo historiar lo historiado?

La naturaleza no se agota en una única y uniforme forma de ser, sino que constituye, antes bien, una gradación. Y la gradación prosigue, dentro de la

habencia, hasta llegar al espíritu. Aristóteles había advertido ya ese orden gradual —cuerpo físico, cuerpo orgánico, ser vivo animado, ser vivo político— que recorre el mundo entero. Hartmann habla de la estratificación del mundo real: la materia (lo inorgánico), lo orgánico, lo psíquico y el espíritu. Cuanto más alto el estrato, tanto menos difundido está. El cosmos entero —orden múltiplemente escalonado de complejos dinámicos encajados unos en otros— pertenece al decir de Hartmann— al reino de lo inorgánico. Me parece que se confunde el condicionamiento con la pertenencia total. La habencia no pertenece a ningún reino, porque son los reinos los que pertenecen a la habencia. El *reino de lo inorgánico* abarca electrones, protones, neutrones, átomos, moléculas, macromoléculas, complejos de dimensiones cósmicas, sistemas planetarios, cúmulos estelares, nebulosas espirales. Sobre el reino de lo inorgánico se levanta el *reino de lo orgánico* que utiliza el estrato inferior como sillares para su propia fábrica. Trátase de una “relación de sobreconformación”, donde se conserva la estructura categorial del estrato inferior —espacio y tiempo, proceso y categoría de estado, causalidad y acción recíproca—. Pero al lado de las categorías anteriores que se conservan, hay un *novum*, unas categorías nuevas aparecen en el nuevo estrato: metabolismo, asimilación, desasimilación, reproducción de los individuos singulares, morfogénesis y autorregulación. Todos estos *nova* cooperan con las categorías del reino inorgánico, las acogen en sí y les dan una forma más alta.

Sobre el reino de lo orgánico se eleva el *reino de lo psíquico*, que hace su aparición como conciencia, iniciándose un estrato del todo heterogéneo. El límite especialmente tajante que traza la “línea divisoria psicofísica” no permite el espacio, la sustancia material y la estructura matemática de los dos estratos inferiores antes relacionados. Los pensamientos, sentimientos, voliciones, deseos y anhelos no están compuestos de materia inorgánica ni de materia orgánica. Carecen de átomos y de moléculas. No hay sobreconformación, sino *sobreconstrucción*. De las categorías de lo inorgánico y de lo orgánico pasan al reino de lo psíquico, la causalidad y la acción recíproca, el proceso y el estado. Entre procesos físicos y procesos fisiológicos existe una cierta conexión hasta ahora enigmática. Las categorías de lo psíquico son la inespacialidad y la interioridad.

El *reino de lo espiritual* se destaca de lo psíquico por su supraindividualidad. El espíritu, para Hartmann, es común en un amplio sentido. Comunes son las leyes morales vigentes, la religión, el espíritu de la época y de la nación. No se hereda el espíritu sino la disposición para él. La esfera total de lo espiritual no puede ser abarcada por una sola cabeza. Las categorías del espíritu son la conservación —por medio del transmitir y recibir—, la objetividad y la generalidad, el *ethos* —amar y odiar, respetar y despreciar, obrar culpable o meritoriamente, libre albedrío— y también pertenecer a la fábrica del mundo real. Dos reparos tenemos que hacer, por de pronto, a Hartmann: 1) el espíritu no forma parte de la “fábrica del mundo real”, cósmico: 2) el espíritu no es supraindividual sino personal. Hartmann parece confundir el espíritu con la cultura. Pero me

interesa, por ahora, proseguir con la visión hartmanniana de las leyes categoriales de la estratificación:

1. *La ley del retorno.* Hay en cada estrato inferior categorías que retornan en el superior. Algunas categorías retornan en todos los estratos.
2. *La ley de la variación.* Las categorías que retornan y traspasan estratos retornan variadas. Ya no son en el estrato superior las mismas que en el inferior.
3. *La ley de lo "novum".* En cada estrato empiezan nuevas categorías.
4. *La ley de la distancia de los estratos.* Existe una cierta distancia —no una transición continua— entre los estratos.
5. *La ley de la fuerza.* Las categorías inferiores son los supuestos de las superiores, edificadas sobre el estrato anterior. Las categorías del estrato inferior son las más fuertes. Las categorías superiores dependen de las inferiores.
6. *La ley de la autonomía del estrato inferior frente al superior.* Todo estrato inferior es autónomo frente al inmediato superior.
7. *La ley de la materia.* La ley de la dependencia del estrato superior respecto del inferior sólo va hasta donde este último limita con su índole peculiar el espacio disponible por el estrato superior en las posibilidades de la sobreconformación.
8. *La ley de la libertad.* Existe en el estrato superior libertad para la iniciación de condiciones del todo nuevas. El estrato inferior se determina íntegramente a sí mismo con sus determinaciones, pero no determina con ellos el estrato superior. "En favor de una metafísica del espíritu o una metafísica de la materia no hay ninguna prueba —asegura Nicolai Hartmann—, pero sí en favor de la red de las leyes categoriales. El sentido de la resolución de la estructura del mundo en una serie de leyes categoriales está en que con ellas puede mostrarse cuál es el aspecto efectivo de la unidad del mundo. Construir una unidad es muy fácil; mostrar una unidad partiendo efectivamente de los fenómenos muy difícil".¹⁴⁵ Aunque la estratificación del mundo real —analítica y crítica me parece una aportación decisiva de Nicolai Hartmann a la filosofía contemporánea, las bases metafísicas de su visión estratificada me parecen deleznable en cuanto reposan en un "materialismo trascendental". La densidad y dureza del ser hartmanniano ha sido abandonada por la ciencia al superar el viejo concepto de la materia. Hartmann heredó de Scheler la concepción de un espíritu dependiente de los estratos inferiores, sin distinguirse entre dependencia extrínseca —que la tiene— y dependencia intrínseca —que no la tiene—. En las operaciones intrínsecas del espíritu no toma parte el cuerpo. Scheler afirmó, por una parte, la impotencia del espíritu, y aseveró, por la otra, que el espíritu puede reprimir los impulsos. Si el espíritu fuese totalmente impotente —cabe objetar a Scheler— no podría reprimir los impulsos. Hartmann afirma: "las categorías inferiores son las "más fuertes" y en

modo alguno pueden ser anuladas por un poder "más alto". Semejante hecho significa que las formas inferiores de lo real son también las más fuertes, y que, en la relación de supraconfiguración, proporcionan la materia".¹⁴⁶ La materia de los actos psíquicos o la materia de los actos espirituales no está proporcionada por átomos, moléculas o células. Una cosa es que el espíritu esté en condición carnal y otra cosa —inadmisible por cierto— es que los actos espirituales sean una supraconfiguración de lo carnal. De Hartmann retengamos, tan sólo, su grandiosa concepción del mundo estratificado y su propósito de análisis categorial. Pero un mundo estratificado es un mundo ordenado. Y un mundo ordenado no puede concebirse sin un fin.

Desde el nivel científico, Werner Heisenberg apunta que "parece iniciarse la fusión de las distintas ciencias de la Naturaleza para formar una gran unidad". El "proceso de unificación de las ciencias naturales ha tenido su origen, no en el método, sino en el contenido de las ramas particulares". Física y química se han fundido en la teoría atómica. La teoría atómica ha sido fecunda en la astrofísica. En alguna medida, los procesos vitales pueden ser interpretados físico-químicamente. Biología, física y química se compenetran cada vez más en la evolución de los últimos decenios. El andamiaje conceptual de la física clásica ha resultado demasiado rígido para poder recibir en sí, sin violencia, nuevas y distintas experiencias. Al pasar de un campo ya asimilado de la realidad a uno nuevo, ha de darse un paso enteramente nuevo del conocimiento. La biología es a la química como la química es a la física. No es de esperarse "que exista un camino directo para la comprensión de los movimientos de los cuerpos en el espacio y en el tiempo que lleve a los procesos anímicos, porque también hemos aprendido en la ciencia natural exacta que la realidad se descompone para nuestro pensamiento, primero en capas separadas que solamente se unen, por decirlo así, en un espacio abstracto detrás de los fenómenos. Sabemos mejor que la ciencia natural anterior —apunta Heisenberg—, que no hay ningún punto de partida seguro del que arranquen caminos de todos los dominios de lo concebible, sino que todo conocimiento debe flotar, en cierto modo, sobre un abismo sin fondo, que nosotros debemos comenzar a hablar de la realidad, en cierto sentido, siempre en la mitad, con conceptos que sólo por su aplicación obtienen un sentido más preciso y que, incluso los sistemas conceptuales más precisos que satisfagan todas las exigencias de la precisión lógica y matemática, son nada más que ensayos de tanteos para orientarnos en campos limitados de la realidad".¹⁴⁷ Aleccionadoras palabras, por su modestia ejemplar, de uno de los más ilustres científicos del siglo XX. Heisenberg concluye su estudio sobre la imagen científico-natural del mundo, barruntando una gran conexión en la que podamos penetrar cada vez más con nuestros pensamientos. Y piensa que el barrunto sirve de fuerza que impulsa la investigación.

Entendemos por orden la adecuada disposición de las cosas a su fin. Cuando hay unión estable de muchos entes conforme a una razón común, decimos que hay orden. El orden se llama *formal*, si esta unión fue conocida e intenta-

da por la causa que la forjó para obtener un fin. Denomínase *material* si la unión de muchas cosas en provecho de un todo se originó sin intención de las causas productoras prescindiendo del modo como la unión fue hecha. Orden *complejo* es aquel cuya unidad suprema no nace inmediatamente de los primeros elementos, sino de órdenes gradualmente más simples. Un orden complejo es *proporcional*, siempre que los órdenes más simples se subordinen a otros más complicados.

Nadie puede negar que exista un orden material en el mundo inorgánico. Pero, ¿existe un orden formal? Analicemos el sistema solar en sus implicaciones ordinales. La armonía que priva entre la multitud y diversidad de cuerpos celestes, por la estabilidad que resulta del simple equilibrio de la atracción universal y de la fuerza tangencial, mantiene firme a la tierra en su revolución alrededor del sol. La fuerza de la gravedad crece en proporción directa de la masa y varía en proporción inversa de la distancia (Newton). De esta ley pasamos a reflexionar cómo las distancias al sol debían ser diversas, en consonancia con la diversidad de las fuerzas centrífugas en cada una de las esferas y con la diversidad de la velocidad de revolución. Ahora bien, lo existente de hecho responde muy bien a la distancia de cada uno de los planetas. Cada uno de ellos está adaptado en su masa a la excentricidad de la órbita, o a la relación entre semidistancia focal y el semieje mayor. El que tiene mayor masa —como Júpiter— posee menor excentricidad. De no ser así, podrían originarse perturbaciones en los movimientos e inestabilidad del sistema. Los caminos menos peligrosos para el sistema los recorren los globos mayores. Y hasta en el hecho de que las perturbaciones surgidas se destruyen mutuamente, se advierte un orden periódico. Los cambios no crecen en el mismo sentido, sino que se suman algebraicamente en ciertos tiempos y no se oponen a la estabilidad sistemática.

Los procesos químicos no son arbitrarios; discurren regularmente conforme a las leyes de las proporciones definidas y múltiples y a su diversa valencia y afinidad.

Si el nitrógeno se combinase fácilmente con el oxígeno en las circunstancias ordinarias, en poco tiempo toda la atmósfera sería un medio pernicioso para los vivientes. ¿Quién dispuso el aire para que sirviese para la propagación del sonido, para la difusión de la luz, para la combustión, para que percibamos los beneficios de los vientos, para el vuelo de las aves y para la circulación del agua?

Basten estos ejemplos para convencerse de que en el reino orgánico existe por lo menos un orden material, complejo y proporcional. Pero si hay un orden material debe haber también un orden formal. El orden complejo, integrado por múltiples elementos que conspiran a la unión bajo muchos respectos, requiere una causa última e inteligente. Si no hubiese esta causa no habría razón suficiente. El orden existe indubitablemente. Luego existe una causa última e inteligente de ese admirable orden que no puede atribuirse al azar carente de designios.

El fin del devenir, y de todo movimiento, es el bien, el “aquello en vista de lo cual”, como le llamó Aristóteles. Pero, ¿de cuál fin se habla? Santo Tomás de

Aquino distinguió —cosa que no hizo Aristóteles— entre el fin como término y el fin como finalidad. Todo movimiento —realidad esencialmente intencional— tiene un término. Cuando el término es conocido y querido como tal, se convierte en finalidad. Esa finalidad es el bien del agente. “En efecto —observa Santo Tomás—, es evidente que todo agente tiende hacia un fin determinado. Pero aquello hacia lo cual el agente tiende de una manera determinada, le conviene: en efecto, no tendería hacia él si no tuviera cierta conveniencia con él. Y lo que conviene a algo le es bueno. Por lo tanto, todo agente actúa en vista de un bien”.¹⁴⁸ Es obvio que la acción lleva por sí misma a su propia perfección como acción. De otra suerte no sería una acción o, por lo menos, una acción fallida. El fin de la acción es el fin del ser ente si es que éste obra conforme a su naturaleza.

El fin al que se dirige la acción (*finis operis*) no es necesariamente lo que pretende el agente (*finis operantis*). El bien a que se dirige la acción es bien extrínseco (riquezas, poder político) o bien intrínseco (autoperfección). El bien a que se dirige —intenditur— la acción (*finis qui*), es inseparable del ser para el cual este fin es buscado (*finis cui*), que puede ser el mismo agente. Cuando se dice que la causa final es la *causa de las causas* no se quiere afirmar que sea más causa que las demás, sino simplemente que ninguna causa se echaría a andar si la causa final no existiese. Sin el *intendere* la materia no ejercería ninguna función material y el agente permanecería vago e inactivo. “*Omne agens agit propter finem*”. El principio de finalidad es evidente por sí mismo. Imposible resulta que exista un cambio o modificación sin estar determinado en sí mismo en función de la realización precisa que debe alcanzar. La causa final no contradice la causa eficiente, sino que es inseparable de ella. La causa eficiente induce a la materia a cambiar y a tomar forma. La causa final atrae o inclina al agente mismo. La noción de causa —diversa a la de ocasión— es análoga. La ocasión no influye en el ser de los entes. Se trata solamente de una reunión de hecho de todas las causas y condiciones requeridas para serlo del efecto, en el mismo lugar y al mismo tiempo. Más que de influjo hay que hablar de posibilidad próxima. El fin influye en el ser del ente desde la determinación del agente, desde el apetito u orientación natural del agente.

Los entes finitos tienden hacia el ser, no hacia la noción abstracta de ser, hacia Aquel que ejerce la existencia actual e infinitamente, sólo ese Ser originario y originante, primero desde siempre, carece de causas.

El fin del obrar no es “la realización del ser en general” —como erróneamente apunta Emerich Coreth— sino la autorrealización del ente y la realización de la habencia.

Cuando respandece el orden en una obra, nos preguntamos por el artífice y admiramos su inteligencia. Nunca podríamos concebir un orden muy complejo y estable, originado por la casualidad y sin designio. ¿Por qué resultó este sistema cósmico ordenado y no otro cualquiera? ¿Por qué la inmensa muchedumbre de átomos originan tal orden y no otro? ¿Quién puso en las fuerzas de la naturaleza, una secreta intención o propensión de realización para superar el caos y llegar al inocultable orden cósmico?

La observación y la experiencia inducen a afirmar que las causas naturales tienden a sus fines. No es nuestra imaginación la que forja la finalidad, sino que es la finalidad la que rige la actividad de la naturaleza. La inclinación a obrar, en los hombres, no es otra cosa que la voluntad que tiende a un fin.

En las cosas irracionales, la inclinación a obrar es la inclinación necesaria de la naturaleza. Pero el grado de perfección y la inclinación a obrar lo recibe la ciega naturaleza del Autor de la naturaleza. Es imposible que lo que suceda siempre y con frecuencia sea casual. De ahí que los fenómenos de la naturaleza tienden a un fin.

Aunque el mundo —contingente y en algunos aspectos defectuoso— no es el mejor de los posibles, contiene muchas y muy admirables cosas ordenadas y dirigidas a sus fines. Además de la finalidad interna, propia de cada cosa, advertimos otra externa, por la cual unas están destinadas para el servicio y la utilidad de las otras.

Todo efecto inmediato producido en los organismos, reviste una razón de medio. El efecto obra como una causa final. En el mundo inorgánico rigen estas dos leyes: 1a. no se presenta fenómeno alguno si no existe diferencia de intensidad energética entre los cuerpos; 2a. no se presenta acción química alguna, si no existe mutua afinidad entre los cuerpos que reaccionan.

Santo Tomás apunta, con lucidez y elegancia, la finalidad evidenciada en el vasto cosmos: "La naturaleza no es otra cosa que cierto arte divino impreso en las cosas, por el cual las mismas cosas se mueven a un fin determinado, como si el artífice constructor de la nave pudiese hacer que los maderos se moviesen por sí mismos para construir la nave".¹⁴⁹ Cabe demostrar "a posteriori" la existencia del orden y de la finalidad en la naturaleza. Sírvanos el ejemplo del P. Franck en torno a la actividad de la planta. "Empíricamente consta: 1) la planta, mediante las raíces, absorbe de la tierra ahora más, ahora menos, ahora toda el agua que puede. Esta actividad es, pues, de alguna manera condicionada; 2) se observa por otra parte, que la vegetación de la planta (esto es, la producción de las hojas, flores y frutos, etc.), es mejor, cuando una determinada cantidad de agua y de sustancias salinas existe en la planta; 3) hecha la comparación entre una y otra cosa, resulta que la planta entonces, y por tanto tiempo, absorbe el agua, hasta tener aquella cantidad proporcionada a su mejor vegetación, y cuando ésta existe, ya no absorbe más. Luego este estado de óptima vegetación es la razón por la cual la acción exista y se produzca de esta u otra manera; es el fin de la actividad eficiente".¹⁵⁰ Aristóteles refutó algunas sentencias de su tiempo, advirtiendo que no era casual el hecho de que los dientes fuesen aptos para masticar. Sin dientes para comer, o alas para volar, muchos animales estarían condenados a perecer. Pero, ¿quién va a creer sensatamente que es casual lo que constantemente vemos en todos los individuos de diferentes especies?

Más que hablar de que la función crea el órgano, habría que decir que la función supone el órgano. Así en el águila a punto de salir del huevo, existen ya para el futuro otros órganos de los que actualmente necesita: no puede ver

y ya tiene ojos, no puede volar, caminar y ya tiene alas y pies, no puede practicar la rapiña y ya tiene el peculiar pico curvo. La teleología satura todos los ámbitos de la naturaleza.

Notas bibliográficas

¹³⁷ Luis Cencillo: *Curso de Filosofía Fundamental*, Tomo I, Tratado de las Realidades, pág. 30, Publicaciones del Seminario de Antropología Psicológica de la Universidad Complutense, Madrid, 1973.

¹³⁸ W. Heisenberg: *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften*, Stuttgart, S. Hirzel, 1949.

¹³⁹ Thure von Uexkull: *El hombre y la naturaleza —Fundamentos de una filosofía de la naturaleza—*, pág. 26, Editorial Zeus, Barcelona, 1961.

¹⁴⁰ Thure von Uexkull: *Opus cit.*, pág. 55.

¹⁴¹ Bavink: *Was ist Wahrheit in den Naturwissenschaften?* Wiesbaden, E. Brockhaus, 1948.

¹⁴² Thure von Uexkull: *El hombre y la naturaleza*, pág. 192, Ediciones Zeus, Barcelona 1961.

¹⁴³ R. G. Collingwood: *Idea de la Naturaleza*, págs. 208-209, Editorial Fondo de Cultura Económica.

¹⁴⁴ R. G. Collingwood: *Opus cit.*, pág. 208.

¹⁴⁵ Nicolai Hartmann: *Introducción a la Filosofía*, pág. 134, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹⁴⁶ Nicolai Hartmann: *La Nueva Ontología*, pág. 190, Editorial Sudamericana.

¹⁴⁷ Werner Heisenberg: *La unidad de la imagen científica connatural del mundo*, en el volumen en colaboración: "I, Max Planck (Premio Nóbel): ¿Determinismo o Indeterminismo? II. Erwin Schrödinger (Premio Nóbel): La Idea Fundamental de la Mecánica Ondulatoria III, Werner Heisenberg (Premio Nóbel): La Unidad de la Imagen Científico-natural del mundo, págs. 73 a 107, Ediciones Cuatro Pliegos, Madrid, MCMXVII.

¹⁴⁸ Santo Tomás de Aquino: "*Suma contra Gentiles*", III, 3.

¹⁴⁹ Santo Tomás de Aquino: *In II Phis. Lect. 14*, Opera Omnia, t. XVIII, p. 289, Ed. Parmae, 1865.

¹⁵⁰ Cf. C. Frank S. J., *Phil. Natur.* p. 120, Herder, 1926.

11

ONTICA DEL MUNDO

SUMARIO: 11.1. Ser-en-la-habencia y estar-en-el-mundo. 11.2. Contextura del mundo. 11.3. El mundo y la trascendencia. 11.4. Dios y Mundo.

11.1. Ser-en-la-habencia y estar-en-el-mundo.

Se habla del mundo físico, mundo de los negocios, mundo artístico, mundo histórico, mundo sensible, mundo intelectual, mundo ambiente. Se habla también de universo visible, universo físico, universo del discurso. Prevalece, desde la modernidad, la confusión entre mundo y universo. Aristóteles entendía por universo el todo de la naturaleza física, prescindiendo de su orden.¹⁵¹ Y lo mismo pensaban los estoicos.¹⁵² Me parece necesario, en beneficio de la claridad filosófica, distinguir los conceptos de mundo y de universo. Reservemos para el concepto universo la totalidad de las cosas existentes. Y llamemos mundo a las cosas y personas existentes en este globo terráqueo que habitamos. La habencia abarca el universo de las cosas existentes, el mundo de cosas y personas de esta Tierra y a todo cuanto hay.

Somos en la habencia y estamos en el mundo. Nos movemos y conocemos en este ambiente mundano en que estamos instalados. Pero somos en la habencia puesto que podemos evadirnos —al menos espiritualmente— del mundo en el que estamos. Esta facultad de evadirnos hacia la habencia amplía nuestro horizonte ilimitadamente.

Los animales pueden captar únicamente aquellas características de su ambiente asequibles a sus órganos aprehensivos de percepción sensorial. El radio de acción está proporcionado al número y a la calidad de los órganos captativos. La circunstancia incaptable por la percepción sensorial es prácticamente inexistente para el animal. El hombre también tiene un ambiente natural —porque brota de su naturaleza—, pero no se circunscribe a él. Nuestro ambiente natural mundano es un semicírculo que se extiende a nuestros pies y una media semiesfera que aparece ante nuestra mirada. Nuestro horizonte abarca sólo un radio de 6 a 8 kilómetros. Si giramos una vuelta completa habremos convertido la semiesfera en la bóveda celeste aparente y el semicírculo en el círculo entero del horizonte natural humano. Nuestros ojos distinguen derecha e izquierda, arriba y abajo, delante y detrás. Nuestros oídos internos —conductos circulares— poseen un órgano del equilibrio. Somos capaces de registrar desviaciones de planos y corregirlas con movimiento voluntarios y reflejos. Nuestro ámbito auditivo y nuestro ámbito táctil también pueden ser medidos.

Hoy sabemos que nuestra concepción natural del ambiente no corresponde a la circunstancia real. Ni el cielo es una esfera geométrica, ni la Tierra es un círculo perfecto. Nuestro ámbito visual, auditivo y táctil está lleno de significación y de sentido, vivificado con cosas, plantas, animales y personas. La Tierra no es el círculo geométrico puro, sino arena y roca; arroyos, ríos, lagunas y mares; planicies, colinas y montañas. Sobre la Tierra advertimos el aire, las nubes, la luna, el sol y las estrellas. Distinguimos figuras y significados. Damos nombres, recordamos y actuamos. Hablamos y manipulamos en la sociedad mundana. La autoconciencia y el conocimiento entitativo de los seres se realiza en el mundo, en la totalidad de nuestra construcción ambiental. Podremos sufrir ilusiones, pero la esencial validez del conjunto no es una ilusión.

La concepción científica del mundo es una lucha formal de nuestra razón contra la apariencia sensorial. Entre los siglos XIV y XVII fueron medidas y determinadas matemáticamente las leyes del movimiento de los cuerpos celestes y de la caída de los cuerpos terrestres. Galileo pudo comprobar científicamente la concepción de Copérnico. Pero una cosa son las pruebas científicas y otra cosa muy diferente la cosmovisión mecanicista y materialista diseñada posteriormente —con una buena dosis de arbitrariedad y de prejuicios— que trataría de explicar toda la realidad natural según leyes mecánicas inservibles más allá de ciertos límites físicos. Al lado de grandes esfuerzos de precisión incomparable en lo particular, se mostró una tremenda falta de crítica en las cosmovisiones. Las falsas interpretaciones del mundo se sucedieron de manera precipitada y unilateral. Groseras y orgullizas simplificaciones pretendieron desvirtuar otras regiones de la habencia. Hoy no aceptamos la exageración ilimitada de la mecánica (materialismo), ni la exageración ilimitada de las leyes biológicas (naturalismo). Volvemos a recordar lo que nos enseñó Kant y olvidaron sus discípulos: “que el espíritu originante de Dios es el real legislador del mundo real”. No queremos recaer en las interpretaciones unilaterales del mundo que pretende alcanzar, a cualquier precio, un *unitarismo* hechizo, falso, precipitado, aberrante. No hay

necesidad alguna de levantar superestructuras acríticas sobre las ciencias fundamentales del mundo. Ni la física, ni la biología, ni la psicología pueden arrogarse las funciones de la insuplible e inevitable Metafísica. La metafísica se piensa en la historia pero no depende de la historia ni de la ciencia. Sus verdades se descubren y se profundizan en la historia pero son, como verdades, metahistóricas.

El todo real, ideal y posible de la habencia supera al mundo con todos sus sectores y sus ciencias referidas a esos sectores. La teoría de la habencia no puede ser substituida por tres o cuatro ciencias, porque ninguna de ellas capta la ordenación estructural del universo según los diversos grados del ser. Diseccionar pulcramente los sectores habenciales y simultáneamente estructurar su ordenación en lo que tienen de común es uno de los principales objetivos de nuestro tratado de la habencia. Porque conocemos nuestra hora, no hemos querido quedarnos en epígonos de alguna escuela, ni en una mera investigación histórica. Hemos preferido elaborar una nueva metafísica, objetiva y sobria, que otros proseguirán. Las series graduales de los sectores de la habencia —inorgánico, vital, anímico, espiritual— ostentan toda su autonomía y toda su peculiaridad sin mengua de la convergencia final en el fundamento. A este fundamento tenemos que llegar ineludiblemente porque el universo no es espacialmente infinito —como lo ha apuntado Einstein—, la vida en el mundo no es eterna y el espíritu del hombre no es creador del mundo —aunque tenga su mundo—, ni del universo —aunque lo conozca mejor o peor—, ni de la habencia —aunque su espíritu encarnado sea un ser-en-la-habencia. El mundo, el universo y la habencia dejan de ser autónomos, al aceptar estos principios. La teoría del mundo real queda incompleta sin la teoría de la habencia y sin la teoría de Dios.

La cabal realización del hombre supone el descubrimiento de la contextura del mundo. De ahí la inaplazable necesidad de estudiar al mundo ópticamente.

11.2. Contextura del mundo

Materialmente, no podemos evadirnos del universo sensible. Espiritualmente, tenemos el privilegio de evadirnos del mundo, de nuestro mundo y otear nuevos mundos. Por éso me parece que el hombre es más que "Dasein", ser en el mundo que llama Heidegger. Estamos en el mundo, pero somos, por el espíritu, más que mundo.

El mundo sensible es nuestro mundo, pero no es todo nuestro mundo. Vivimos también en un mundo suprasensible. El mundo exterior o sensible está relacionado con nuestro mundo interior y suprasensible. Sentimos cada vez más la conexión recíproca de cada término de la habencia con los demás términos. Lo pre-dado en el mundo es, al mismo tiempo, lo no reflexionado susceptible de reflexión. Los órganos de los sentidos se han formado por acción del espíritu y por influjo de los objetos. Con ellos nos comunicamos con el mundo sensible y suministramos material para nuestro mundo de ideas.

Los antiguos veían al mundo como una jerarquía ordenada de realidades, como una totalidad bellamente ordenada (Kosmos). Hoy nos sentimos en el

interior de un mundo que vamos formando, que se “mundaniza”, en términos de Heidegger. No estamos ante una estructura bien definida, sino ante un principio de posibilidad de estructuras. El mundo es como una atmósfera variable. El hombre está siempre en trascendencia hacia el mundo, en unión de alguna circunstancia y metido en una situación. Los pseudoproblemas que se planteaba Descartes acerca de la realidad del mundo han quedado relegados en el panteón de las doctrinas filosóficas. La plenitud de realidad que tiene el hombre no es concebible sin la realidad del mundo.

Al mundo como mundo lo descubrimos de manera indirecta. Lo primero es la captación de la apertura a la circunstancia. Estamos en contacto con el mundo como totalidad, antes de tematizarlo intelectualmente. Por éso se da una precomprensión de la totalidad de lo que es. La unidad en la que estamos no impide que nuestra percepción sea creadora de mundos. Por algo hablamos de mundo religioso, de mundo artístico, de mundo lingüístico. Así como la obra de arte es una totalidad concreta (Hegel), podríamos decir que el mundo de cada quien es una totalidad concreta o en concreción. El mundo es una cuasi-creación del hombre. A mayor talento mayor cuasi-creación del mundo.

“El mundo inmediato del “ser ahí” cotidiano es el *mundo circundante*. La investigación avanzará desde este carácter existencial del “ser en el mundo” del término medio hasta la idea de la mundanidad en general. La mundanidad del mundo circundante (la “circunmundanidad”) la buscamos a través de una exégesis ontológica de los entes *intra-circunmundanos* que hacen frente inmediatamente. La expresión “mundo circundante” —expresa Heidegger— contiene en el “circundante” una alusión a cierta espacialidad. La “circundancia” que es constitutiva del mundo circundante no tiene, empero, un sentido primariamente “espacial”. El carácter espacial indisputablemente inherente a un mundo circundante sólo es, antes bien, aclarable partiendo de la estructura de la mundanidad”.¹⁵³ El ser de los entes nos hace frente en el mundo circundante. Y este mundo circundante que se anuncia en los entes intramundanos es calificado por Heidegger como “mundiformidad”. En esa mundiformidad nos tropezamos con la estructura del ser de lo “a la mano” que, como útil, está determinado por las referencias. Además, nos encontramos con señales anunciadoras, prospectivas, retrospectivas, indicatoras, destitutivas. . . Nos conformamos a los entes dándoles libertad de ser entes a la mano. En la mundanidad del mundo no sólo se da la conformidad sino también la significatividad, esto es, el todo de relaciones. El “ser ahí con” de los otros y el cotidiano “ser con” se da también en el mundo. Pero este darse no es el darse del yo y el no yo, de la existencia empírica subjetiva y la realidad objetiva, sino del ego y del alter ego, de la nostridad. De todo ello está formada la unidad del mundo.

La cabal realización del hombre no puede darse sin la orientación en el mundo. Desde su instalación en el mundo, el ser humano camina hacia sí mismo y hacia la trascendencia. Del mundo único general como abstracción retornamos a la existencia empírica como mi mundo (Jaspers). El mundo como dado y el mundo como producido no son antitéticos sino complementarios. Aunque la

orientación pura en el mundo suponga un progreso ilimitado —no sabemos a priori dónde termina—, lo cierto es que el mundo, como cualquier existente, tiene límites. Pero el hombre trasciende el mundo. Karl Jaspers lo sabe muy bien cuando escribe: “El segundo camino sigue la posibilidad de un pensar que para la orientación intramundana no significa nada porque no tiene en ningún objeto su cumplimiento adecuado; un pensamiento que convierte al mundo en imágenes y deja desvanecerse de nuevo toda imagen; un pensamiento que transforma el mundo en libertad y le ve como si estuviera en comunicación con él y recibiera respuestas. La libertad al aclararse apela por este pensamiento a la “existencia” posible. En la lectura del escrito cifrado de la existencia empírica conjura la trascendencia. Lo que hace no es ni impositivo ni hipotético, ni plausible, ni probable, sino *cumplimiento*, realización “histórica” en una *objetividad*, que en su propia configuración *se supera* a su vez. Este pensamiento no sufre un proceso de tipo progresivo, sino un proceso de transformación. Cuando existe es completamente presente, no es perspectiva de una perfección y conclusión futura”.¹⁵⁴

Para demostrar la contingencia del mundo no basta la intuición. En nosotros mismos intuimos inmediatamente nuestra total impotencia existencial, nuestro total carácter condicionado, pero no el carácter condicionado de todo ser mundano absolutamente, como cree Karl Adam. Es preciso examinar la esencia del mundo para advertir su mutabilidad y su imperfección. Ahora bien en la mutabilidad hay mezcla de ser y no ser. Esto significa que el ser del mundo es relativo, contingente. Por otra parte, la imperfección del mundo significa finitud, luego el mundo es contingente, como son contingentes sus entes y fenómenos. La finitud del mundo nos insta a trascenderlo, a buscar la relación entre el mundo y la trascendencia.

11.3. El mundo y la trascendencia

Hay, al decir de Max Scheler, “tres evidencias fundamentalísimas” en la cúspide de la filosofía:

1. Hay algo, lo no nada.
2. Hay un ente absoluto gracias al cual todo ente no absoluto posee el ser que le corresponde.
3. Todo ente posible, cualquiera que sea la esfera del ser a que pertenezca, posee necesariamente una esencia y una existencia.¹⁵⁵

Quienes afirman que no existe necesidad alguna de dejar la esfera del ser relativo de los entes intramundanos para preguntarse por un ente indeterminado y supramundano, parecen ignorar el problema de los entes relativos que no pueden pender infundamentados en el vacío. Los valores resultan inconcebibles si no están anclados en una “realidad trascendente”.

Si podemos aplicar conceptos universales al mundo y nos resulta conceptualmente aprehensible es porque estamos ante un cosmos, ante un conjunto ordenado y articulado. Puede haber fenómenos diversos en el mundo, pero esa diversidad

no impide descubrir la semejanza, la unidad o conexión fundamental. De otra suerte no podríamos hablar de géneros, especies y clases. La racionalidad del mundo y la racionalidad de la habencia deben atribuirse a la racionalidad del fundamento del mundo y de la habencia en cuanto fuente última. El “ser ahí” y el “ser así” de la habencia tienen su más hondo fundamento en el Fundamento infundamentado. Si hablamos de una “lógica de la naturaleza” y de una “lógica del alma” es porque la naturaleza y el alma han sido creadas lógicamente. Una teoría del orden no sólo investiga las significaciones puras y sus relaciones, sino que pone de relieve, también, la coordinación y la armonía de la habencia. El fundamento de la habencia tiene que poseer razón y armonía.

El principio de razón suficiente nos insta a buscar una última explicación satisfactoria de los hechos dados en el mundo. En su “Historia general de la naturaleza y teoría del cielo”, publicada en 1775, Kant expresaba maravillado: “No es posible contemplar el edificio del mundo sin conocer la acertadísima manera como está dispuesto y las seguras marcas de la mano de Dios en la perfección de sus relaciones. La razón, tras haber considerado tanta belleza, tanto acierto, se indigna legítimamente contra la osada necesidad que se permite atribuir todo esto a la casualidad y a una feliz coincidencia. La suprema sabiduría tiene que haber trazado el proyecto, y haberlo realizado una fuerza infinita; de otra manera sería imposible encontrar tantas intenciones que coinciden en un único fin dentro de la composición del edificio del mundo”.¹⁵⁶ El ordenamiento racional del mundo lo reconocen científicos tan egregios como J. Kepler, Max Planck, Hans Driesch y Werner von Siemens, para no citar sino unos cuantos nombres ilustres. Del ilustre físico y electrotécnico alemán, W. von Siemens, son estas palabras: “Cuanto más profundamente penetramos en el poder de la naturaleza, poder armonioso, regulado por leyes inmutables y sin embargo, tan velado para nuestro total entendimiento, tanto más nos sentimos impulsados hacia una humilde modestia, tanto más vivo se torna nuestro impulso a crear a partir de este inagotable manantial de nuestro saber y poder, y tanto más alto sube nuestra admiración ante la infinita sabiduría ordenadora que atraviesa toda esta creación”.¹⁵⁷ Los testimonios podrían multiplicarse. Pero lo que más importa, filosóficamente, es el testimonio mismo de los entes intramundanos estructurados racional y teleológicamente. En el mundo orgánico se muestra la adecuación al fin en diferentes modos: a) la adecuación al fin al servicio del individuo, en provecho propio; b) la adecuación al fin en provecho de la descendencia (glándulas mamarias e instintos de crianza); c) adecuación al fin útil ya no para el individuo sino para la especie (instintos de cría en las abejas obreras que no tienen descendencia alguna). Las leyes de organización en el cristal, las fuerzas que circulan por el universo, la estructura del átomo, la concordancia de relaciones cuantificables son otras tantas muestras de fuerzas ordenadas, encaminadas hacia un fin.

Montañas, lagos, flores y animales están llenos de belleza. Una sinfonía de Beethoven, la catedral de México, un paisaje andino o un crepúsculo en el mar Egeo no son bellos por casualidad. Lo estético impera en el mundo natural y en el mundo del arte. El mundo no sólo debe ser considerado desde el punto de

vista de una metafísica científica, sino también desde el punto de vista de la estética. "Sólo desde el punto de vista estético el mundo está justificado eternamente", afirmó Nietzsche. El mundo es "la obra de arte de un espíritu divino Creador de belleza", ha dicho T. K. Osterreich. Con la medida propia de un tratado de la habencia —pluridimensional—, cabe incluir los rasgos estéticos del universo visible y audible dentro de las determinaciones esenciales del fundamento incondicionado del universo. Al estudiar pluridimensionalmente la habencia terminamos recordando aquellas sabias palabras de Goethe: "La más hermosa dicha del hombre que piensa es haber investigado lo que se puede investigar y acatar calladamente lo que no se puede investigar".

La trascendencia no cabe en el pensamiento humano, pero esto no significa como lo pretende Jaspers, que "todo lo pensado es rechazado por la trascendencia como sin valor". Trascender de algo pensado a lo impensable no es anular el pensamiento sino reconocer su límite. Más aún, "lo impensable" es, en parte, pensable, puesto que nos referimos a ello; consiguientemente no es totalmente impensable. Más allá de las situaciones-límite: lucha, vida, sufrimiento, muerte, hay algo. La trascendencia supramundana es esencial a la existencia intramundana. Desde la existencia intramundana vivimos la ascensión hacia la trascendencia o la caída desde la trascendencia. Al mensaje que nos envía la trascendencia —interpretado por la metafísica— le denomina Jaspers "Lesen des Chiffreschrift" (lectura del escrito cifrado). La cifra es un signo que más que significar algo apunta a algo. Lenguaje que puede ser experiencia individual histórica, mitos, revelación de un más allá, transmisión intuitiva. Sólo podemos hacer metafísica cara a la trascendencia y en la búsqueda de la trascendencia. No vale la pena sumergirse en un mundo temporal e histórico que es una supuesta unidad sin trascendencia. Sin Dios, la unidad se desploma.

La trascendencia es la realidad absoluta, irrespectiva, incondicionada, fundamental y fundamentante. "Para que el hombre no manosee la divinidad y pueda ser lo que debe ser tiene que recibir la trascendencia puramente con todo su secreto, su lejanía, su singularidad y extrañeza", advierte Karl Jaspers.¹⁵⁸ Yo agregaría algo más que me parece esencial: la trascendencia tiene que ser recibida con amor, porque si no es así no hay verdadera recepción, sino "encontronazo", atropello. La metafísica es, además de una ciencia supremamente cognoscitiva en el ámbito natural, un acto amoroso de participación del centro de una persona humana finita en el centro de la habencia y de lo que hace haya habencia.

Dios y mundo están constitutivamente inscritos en el ser humano. Dios, sin confundirse con el mundo, se despliega en el mundo. Y el mundo, sin identificarse con Dios, es una "explicatio Dei".

11.4. Dios y mundo

La oculta unidad de la habencia, que se nos muestra múltiple y dividida en sus haberes, se nos da en la visión del universo. Porque no tenemos experiencia

de dos universos. Anaximandro se preguntaba por el origen y principio del *uno*. Lo múltiple y diverso nos lleva siempre a la pregunta por la unidad. La sencilla observación de la naturaleza y de la vida humana pone de manifiesto la polaridad de la luz y la oscuridad, lo bello y lo feo, el calor y el frío, la santidad y el pecado, el valor y el contravalor. ¿Acaso los contrastes percibidos en la naturaleza y en la vida no exigen la unidad, la conexión entre todo lo que existe?

El dualismo absoluto pretende entronizar el contraste sobre la unidad conciliadora, ignorando la conexión final. Desde su origen, la filosofía griega se orientó hacia la unidad. Solamente los pitagóricos trataron de establecer una radical y básica dualidad en el mundo con una inzanjable escisión de valores. Heráclito volvió a la idea de una unidad que vive y se realiza en el propio conflicto de los contrarios. Pero no se le ocurrió pensar en un Ser fundamental y fundamentante que sustentase esta "combustión universal", esa unidad en los contrarios mismos. Ciertamente no podemos acabar con todos los contrastes, con toda la diversidad y pluralidad para quedarnos con la absoluta e imperturbable unidad del ser perfectamente redondo, unigénito, imperecedero, único que concibió Parménides. La pluralidad de las cosas no es ilusión. Platón se evade hacia las formas eternas que brillan en el fondo de nuestra existencia y establece dos mundos: el sensible y el inteligible. El primero enturbia, desfigura, disfraza sensiblemente las ideas, encerrándolas en barrotes espacio-temporales de mudanza y de muerte. El bien —sol de las ideas— lucha en nuestro mundo con el poder tenebroso del espacio-materia. Aristóteles baja de la región supraceleste a las ideas y las convierte en formas de la materia. Lo real surge de este dualismo hilemórfico. La forma de sí misma es el Dios uno que se piensa a sí mismo y que es ajeno al mundo. La ordenación gradual, en evolución ascendente, muestra, por lo menos, una gran armonía del cosmos. Plotino ve en la unidad indivisa lo primero, lo más profundo y lo más perfecto en todo ser. La pluralidad y la diversidad no afectan substancialmente el Uno inefable que se desborda por superabundancia, que irradia como luz a través de todos los entes reales que proceden, por emanación, de esa Unidad divina.

Con la "creatio ex nihilo" de la doctrina cristiana, la unidad triunfa sobre el contraste. El mundo no emerge espontáneamente y por necesidades inmanentes —como hongo en medio de la nada—, sino que es creado inteligentemente por un Dios personal, omnisciente y omnipotente. No se trata de un arquitecto, sino de un Creador. No hay materia preexistente a la cual se le imprima una forma, sino que materia y forma tienen su origen en el acto creador de Dios, sin que lo creado se confunda con el Creador. Dios crea de la nada sin luchar con una dura materia preexistente, como lucha el artista. El mundo es obra y revelación de Dios. Fuera de su omnipotencia nada habría; ni obscuridad, ni materia, ni posibilidad. La unidad de valor del mundo sólo existe en concordancia con el bien de donde surge. La oposición y el pecado no logran quebrantar la perfecta unidad de la habencia —y del mundo en particular— como creación de Dios. Dicho de otro modo: la creación está por encima de la materia y la forma, del bien y del mal, del espíritu y de la carne. "En un solo plano se

mueve lo que impulsa a Dios hacia el mundo y al mundo hacia Dios. Un definitivo sí abraza el ser en todas sus partes y grados (en cuanto éstos subsisten) con un único amor indiviso".¹⁵⁹ La idea de la *apokatástasis* postula el final retorno y la reunión total de todas las cosas. Pero si hay un final retorno hay una unidad subyacente. Unidad que no impide distinguir el mundo creado —que no ha sido engendrado de la propia esencia divina puesto que lleva en sí el no ser— y Dios. "No hay nada tan uno e indiviso como Dios y todo lo creado", afirma hiperbólicamente el maestro Eckehart. La oposición es "suprimida" o, por lo menos recogida, unida en la Divinidad. Al final de toda separación, el místico alemán encuentra una última unidad e identidad. La ternura, el amor por todo lo que existe vencen la miseria y la inquietud de la existencia desgarrada, de la discrepancia y de la amargura. Desaparece el "no" y se abraza la abundancia en la multiplicidad. La plenitud concreta de lo Uno no es el vacío abstracto de la nada. Dios no es lo contrario del mundo, el anti-mundo, sino la unidad de los contrarios del mundo antes de toda pluralidad. Espacio y tiempo del mundo quedan trascendidos en Dios. La anchura sin anchura de la "más íntima interioridad divina" nos hace abandonar la "estrechez" y cerrazón opresiva del mundo del ancho espacio. El eterno ahora de la unidad divina es un "eterno verdear y florecer" que deja atrás todo envejecimiento, todo cansancio, toda fugacidad. "Quitad el *no* de todas las criaturas —afirma Eckehart— y todas las criaturas son una sola cosa". "En Dios no hay no". Habría que conjurar el peligro panteísta. Anulación de toda diferencia entre Dios y el mundo es panteísmo. Desbordamiento de lo Uno en su superabundancia, enaltece al mundo creado por amor. Francisco de Asís profesa un cristiano amor íntimo a lo existente. La Tierra es madre y hermana. El interés por la naturaleza exterior despertado por los franciscanos en el siglo XIII conduce a la filosofía natural y a la investigación de la naturaleza. La existencia de Dios se trasluce en la hermosura del mundo y en la sabiduría de sus disposiciones. Roger Bacon apunta un admirable programa científico, indagando la estructura y las leyes del mundo exterior, pero sin perder su fondo religioso.

Nicolás de Cusa desarrolla su doctrina del mundo como una "explicatio Dei" y como una "coincidentia oppositorum" en Dios. En lo uno originario se unifican los contrarios. En expresión audaz, el cusano llega a escribir que el mundo es, "por decirlo así, una infinidad finita o un Dios creado". Emplea así la glorificación del mundo. Leibniz dirá que estamos en el mejor de los mundos posibles en suprema afirmación de la realidad.

Bajando o subiendo por la escalera inmensa de todos los entes, llegamos al origen de todos ellos; a la fuente de todos los grados, de todas las diferencias, de todos los contrastes. Dios—"sit venia verbo"— se despliega en el mundo. Hay reflejos de El en lo grande y en lo pequeño, en el espíritu y en la materia. Pero Dios no se confunde con el mundo, lo trasciende siempre.

Notas bibliográficas

¹⁵¹ Aristóteles: *Met.* V. 26, 1024 a 1.

¹⁵² Estobeo: *Ecl.*, I, 21, pp. 442 as.

¹⁵³ Heidegger: *El ser y el tiempo*, 1a. parte, 1a. sección, capítulo III, § 14, págs. 77-78, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1951.

¹⁵⁴ Karl Jaspers: *Filosofía*, volumen I, pág. 171, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Revista de Occidente, Madrid, 1958.

¹⁵⁵ Max Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, 1921, pág. 115.

¹⁵⁶ Kant: *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, II parte, 8, comienzo.

¹⁵⁷ W. von Siemens: Cit. por W. Freischlag, *Glauben Sie an einem Gott? Gottesbekenntnisse grosser Männer — ¿Cree usted en un Dios? Profesiones de fe en Dios por parte de grandes hombres—*, 2a. Ed., München O. J., pág. 13.

¹⁵⁸ Karl Jaspers: *Filosofía*, A. II, p. 539.

¹⁵⁹ Heinz Heimsoeth: *Los seis grandes temas de la Metafísica Occidental*, tercera edición, pág. 42, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1960.

12

DINAMICA DE LA HABENCIA

SUMARIO: 12.1. El orden dinámico de la habencia. 12.2 El acto y la potencia. 12.3. El acto y la potencia como principios organizadores de la habencia. 12.4. Fundamentos de la causación. 12.5. Teoría de las causas.

12.1 El orden dinámico de la habencia

La materia y la vida están sometidas a un movimiento constante. El testimonio de la ciencia y hasta la simple experiencia humana nos muestran el fluir de la habencia, el desarrollo inmanente sin reposo de la vida. Dentro de la habencia, reina el devenir, ninguna cosa llega jamás a fijarse definitivamente en su término de reposo absoluto. De ahí el *πάντα ῥετ* heracliteano. ¿Es el ente? ¿Qué es el ente? Estas preguntas se plantean a propósito de todo cuanto hay.

Vivimos el orden dinámico. El movimiento de los entes de la habencia se comprueba desde fuera. El paso de un término a otro es el devenir. El devenir implica lo múltiple y lo uno, dos puntos en conexión dentro de un orden, un vínculo esencial entre los dos términos de cambio que se suceden en la determinación intrínseca del mismo sustrato. En la unidad real del sujeto se opera la síntesis. El sujeto del devenir se extiende a los dos términos y los engloba en su unidad dinámica. Duramos siendo los mismos. Conservamos nuestra identidad a lo largo del cambio. Si hay una determinación activa de nuestro espíritu es

porque hay una determinabilidad. Mientras pienso en acto un objeto estoy en potencia de pensar un segundo objeto vinculado al primero. La determinabilidad actuada sucesivamente implica la identidad del sujeto. Lo que cambia adquiere una calidad nueva, relativamente, dentro de los límites de la potencialidad y conservando el mismo sujeto determinable. El ente que deviene es, a la vez, determinado en cierto sentido (acto) e indeterminado en otro (potencia). Hay en el ente una disposición positiva para la determinación. Las relaciones trascendentales de potencia y acto afectan a un solo y mismo ente real, sin que se pueda decir que una parte cambia y otra permanece. No se trata de que la primera parte cambie y la segunda permanezca inmutable, sino de que *algo cambia y algo permanece* en el mismo ser.

El devenir de la habencia no puede concebirse ni como degradación de la misma, ni como mezcla de ser y no ser, ni como juego de contrarios, sino como la estofa misma de la habencia. En la habencia en proceso hay continuidades y hay discontinuidades porque hay cualidades heterogéneas y cambios cualitativos. El devenir *en* la habencia y *de* la habencia es una idea primera. Si la derivamos de los devenires particulares, hay que advertir que estos devenires particulares presuponan el devenir de la habencia.

No hay posición instantánea, ni impulso en un punto, ni rapidez puntual en instantes, si hemos de atender a la física actual. En su "Fenomenología de la Percepción", Merleau-Ponty observa finamente: "no soy yo quien reconozco en cada uno de los puntos y de los instantes cruzados el mismo pájaro definido por caracteres explícitos, es el pájaro el que al volar constituye la unidad de su movimiento, es él el que se desplaza, es este tumulto de plumas el que está todavía aquí y que ya está allá en una especie de ubicuidad como el cometa con su cola". . .¹⁶⁰ Hay desarrollos (frutos que maduran) y declinaciones (envejecimiento), surgimientos (nuevo volcán) y disoluciones (cenizas). Todos estos ritmos de cambio serían fenómenos inconexos, si no estuviesen interrelacionados dentro de la habencia.

El devenir de la habencia debe ser concebido, en la medida que puede ser concebido, con ayuda de las alteraciones, de los cambios cualitativos. Los devenires particulares de los haberes de la habencia sólo pueden concebirse porque admitimos el devenir integral de la habencia. El devenir que percibimos en las cosas implica la intuición interna del cambio. En el "Filebo", Platón intuyó agudamente que en el devenir mismo se constituyen "substancias devenidas". Pero estas substancias —apuntemos por nuestra parte— no están separadas unas de otras, incomunicadas. La tesis substancialista clásica pierde de vista los acontecimientos. No quiero decir que sólo existan acontecimientos sin substancias, pero sí que no existen substancias sin acontecimientos. Y es que las substancias están relacionadas y participan del orden dinámico de la habencia.

El devenir nos produce melancolía, nostalgia de lo que no retorna: "*Amad lo que no veréis dos veces*", se dice poéticamente en el verso de Vigny. Pero esta ternura hacia lo frágil no impide que anhelemos la plenitud subsistencial, que no nos conformemos con lo bueno si es que existe lo mejor. El hambre de eternidad

es patente. Son los hombres todos del mundo quienes con sus alas desmesuradas intentan en vano caminar. Leconte de Lisle deja ver todo lo que de agusanado hay en el devenir, cuando poéticamente se pregunta: “¿Qué es todo lo que no es eterno?”

La habencia no es eterna. El orden dinámico habencial apunta hacia un reposo vivo y plenario en el Fundamento y en el supremo Fin del universo.

En la dinámica de la habencia cabe contemplar los entes en acto y los entes en potencia.

12.2 El acto y la potencia

La esencia del ente restringe el ser del ente y es principio de la posibilidad de ser determinadamente limitada. El ente tiene capacidad de acción. La acción —*actus secundus*— es limitada porque limitado es el ente —*actus primus*—. La capacidad de acción procede de la unión y fusión, en el ente, de la esencia y de la existencia.

Acto —aristóticamente hablando— no es sólo acción sino acto de ser, realización real de ser, contenido y perfección de ser. Potencia no es el no ser del acto, sino la positiva prefiguración del acto en cuanto ordenación al acto. La prefiguración germinal de ser frente a la actualidad de ser. Obsérvese que hablo de prefiguración y no de posibilidad, que es un poder ser sin predeterminación.

Cuando el ente mismo posee la capacidad de acción, cuando en él se origina el acto se habla de potencia activa. Cuando el ente posee la capacidad de recibir un acto del otro, se habla de potencia pasiva. Potencia activa y potencia pasiva suponen un ente real, un principio real de ser, una potencia real y no sólo lógica. Cuando la potencia sólo existe proyectada en el pensamiento, cuando no se ha puesto realidad alguna, estamos ante la potencia puramente abstracta.

Los entes se encuentran en relación causal unos con otros y reciben su influjo. Los entes, en cuanto seres cambiantes, dejan de ser lo que eran para ser lo que serán. Tránsito de la potencia al acto. Naturalmente nos damos cuenta que muchas cosas empiezan a ser y dejan de ser. Algo precedía a lo que empieza a ser. Algo sigue a lo que cesa de ser. En la base de todo hay un *substrato* o sujeto universal y permanente. Este fue el pensamiento de los presocráticos: Algo a partir de lo cual existen todos los seres, y a partir de lo cual empiezan a ser y en lo cual se resuelven cuando dejan de ser. Pero si todo se redujese a agua (Tales de Mileto) o aire (Anaxímenes) ¿por qué no todo es agua o aire en el mundo? Algo distinto debe unirse. Los principios del ente que deviene no pueden reducirse a uno solo. Una realidad pura y simple sería igual a ella misma eternamente. Los principios del ser que deviene no pueden ser infinitos, puesto que se ha llegado a un término. Si los principios del ser que deviene fuesen infinitos, ningún cambio llegaría a término. Hay un punto de partida, un punto de llegada y un substrato de los contrarios. El substrato cualificado primeramente por el primer contrario permanece como substrato al perder su primera cualificación para adquirir la segunda o siguiente cualificación contraria. Ni el ser ni el no ser son nociones simples. Hay el

ser que es, el ser por el cual el ser es, el ser puede ser y lo que se puede ser. Hay el no ser puro y simple (la nada) y el no ser relativo que no es esto porque es aquello, o que no es esto pero puede llegar a serlo. El devenir es inteligible. He ahí el gran descubrimiento de Aristóteles. Un ente viejo cesa de ser y comienza un ente nuevo, pero de tal manera que algo queda y algo desaparece, algo del viejo ente perdura en el nuevo. La *potencia* es el aspecto del ser del ente que puede ser eso o aquello. Pero para ser algo nuevo se requiere la *privación* de aquello por lo cual era lo que era. Y algo más: acoger el ser por el cual será algo nuevo: el *acto*. Aquello por lo cual el ser del ente es acabado, Aristóteles le designa *entelequia*. Y aquello por lo cual el ser es activo le llama *energía*. Lo que verdaderamente existe no es la potencia, ni la privación, ni el acto aisladamente, sino el “compuesto” en devenir que deja de ser actualmente algo para ser otro acto. El ser no se produce con el ser que ya es ser, sino con la capacidad de ser en un ser. Con la especie particular de no ser de jurista que es la capacidad de aprender el Derecho, se puede hacer un buen jurisconsulto. El ser en potencia es una clase de no ser radicada en un ente que ya es algo aunque todavía no es aquello prefigurado, predeterminado en su naturaleza. La novedad en el ser ya preexistía, aunque de modo oculto y germinal.

El ser cambiante no es simple, sino compuesto. El principio de identidad no se aplica a las variables accidentales, sino a la estructura permanente.

12.3 El acto y la potencia como principios organizadores de la habencia

El principio de contradicción, aunque cognoscible primigeniamente “per se notae”, es de empleo delicado y requiere limpieza en su comparación. El “no-ser” relativo se da en un sujeto y no atenta al principio lógico —y primeramente ontológico— de contradicción. El no-ser se encuentra en un sujeto limitado. No ser científico no significa no poder ser científico. El “poder tener” un atributo no es la existencia misma pero tampoco es el “no poder tenerla”, sino todo lo contrario.

La existencia por sí misma no es limitada, pero puede ser limitada por algo distinto de ella que la pueda tener. La existencia es limitable. Todo ente consta del acto de existir y de aquello por lo que dicho acto se limita: la esencia. “Potencia” es un sustantivo que proviene del verbo “posse”, que significa “poder” en sentido activo de “poder-hacer”. Pero no sólo existe un “poder-hacer” sino también un “poder-ser-hecho”, una potencia pasiva, que es la más radical, la que siempre se da y está haciendo. “Actus”, del verbo “agere”, significa acción y lo que por la acción resulta realizado. Cuando el acto carece de toda clase de limitación estamos ante el acto puro. Acto y potencia son dos inflexiones de la existencia. El hecho mismo de existir (acto), en tanto que efectivamente ejercitado, es más perfecto que la potencia pasiva de existir. El acto es algo determinante, una perfección terminal. La potencia es algo determinable, una imperfección que puede ser remediada. Si la potencia se ordena esencialmente al acto, el acto es más va-

lloso que la potencia. “Y antes, completamente antes, de que en general cualquier ente posible venga a la existencia, su capacidad para existir supone, por lo menos, el acto de un entendimiento que lo concibe como algo realizable. Claro es que si este entendimiento constituye a su vez realmente una simple potencia finita (como ocurre en el caso del hombre), será preciso que otro Entendimiento, sin mezcla alguna de potencialidad, sea el fundamento último de todo el orden de los posibles”, apunta penetrantemente Antonio Millán Puelles.¹⁶¹

Sin las nociones de acto y potencia no se explicaría el movimiento. Por eso Aristóteles, para explicar el cambio, habla en el primer libro de la “Física” del movimiento como del acto de aquello que está en potencia en cuanto tal. El binomio materia-forma expresa, en un caso particular, el binomio acto-potencia. El movimiento de todo el universo se resuelve en el primer motor, en el *acto puro*. Mientras tanto, el movimiento será el tránsito del ser en potencia al ser en acto. Potencia y acto son nociones analógicas primitivas que se resisten a la definición.

Lo que no implica contradicción y está en estado de ser actualizado por la potencia divina, es una “*potentia objetiva*”. Pero la potencia, en sentido propio no es la que existe sólo como objeto de pensamiento, sino aquella que tiene su sujeto en un ser que le comunica su realidad: “*potentia subjetiva*”. Esta potencia subjetiva puede ser principio de la actividad en el agente o aptitud que tiene un ente natural para ser transformado en otro. La potencia pasiva será llamada natural si se refiere a un agente que le es inmediatamente proporcionado. Denomínase potencia pasiva obediencial aquella referida a un agente trascendente, es decir, a Dios.

El *acto puro* —o no recibido— carece de mezcla con potencia. El *acto mixto* entra en composición con la potencia, de diversos modos. El acto mixto puede ser forma u operación. En el orden dinámico se distingue la actividad espiritual (acto inmanente) de la actividad material (acto transitivo).

Aunque acto y potencia son correlativos, ontológicamente el acto es anterior a la potencia, puesto que ésta se define por aquél y tiende hacia el acto como hacia su fin. Toda actividad tiene su principio en el acto. La potencia limita al acto y lo multiplica. La *capacidad de perfección* y la *perfección determinante* son dos principios de ser de los entes que se condicionan reciprocamente, aunque se distinguen. El acto y la potencia son dos principios organizadores de la habencia. Para el principio de contradicción es fundamental la doctrina del acto y de la potencia. Un ente puede ser muchos entes opuestos, pero no *actualmente*, sino *potencialmente*, es decir, una cosa no puede ser y no ser en acto, al mismo tiempo y bajo las mismas condiciones. ¿Por qué? No lo podríamos entender sin examinar los fundamentos de la causación.

12.4 Fundamentos de la causación

Comunicar la existencia o ser de tal modo —mediante una especificación cualitativa— sólo es posible por una causa, es decir, por un “principio positivo del cual

algo realmente procede con dependencia en un ser". La definición de Santo Tomás abarca toda causa. Trátase de una definición general, sencilla, omnienglobante: "id, a quo aliquid procedit quocumque modo."¹⁶² Es preciso observar, no obstante, que la causa no opera en el vacío, sino que actúa en un contexto cósmico. De ahí la adecuación o la inadecuación de la causa.

El horizonte dinámico de la habencia no es ni un mero hacinamiento de facticidades dispersas, ni un proceso dialéctico que disuelve las causas y los efectos en una confusa causación universal y totalizante, sino una trabazón orgánica de toda la realidad, en donde cada ente conserva su entidad peculiar en la causación dentro de la urdimbre tiempo-espacial. Todo ente es respectivo, vinculado a la habencia orgánico-dinámica, con orden de prelación. En esta trama de antecedentes y consecuentes ningún ente está aislado. Hay en la realidad de todo cuanto hay una tendencia a la realización del conjunto. "La causalidad implica, pues, una *colaboración vinculada* de la *totalidad* del conjunto en la *densificación* o *coalescencia de uno* de sus elementos (como unidad de sentido al menos. . .) y esto en diversos grados de contribución al efecto común, grados cuyos límites son flujos y difíciles de precisar. Sólo a uno de estos elementos que colaboran con y en el conjunto —apunta el Profesor Dr. Luis Cencillo, catedrático de la Universidad Complutense de Madrid— se suele dar el nombre de "causa", en virtud del aparente grado de intervención y de vinculación alcanzado por él; mas la "entidad" de su intervención queda más o menos diluida en el proceso total de la causación".¹⁶³ Todo lo dicho antes se refiere a procesos intramundanos, es decir, a las "causas segundas". La trascendencia absoluta de la *Causa Primera* la sustrae al conjunto de nexos ontológicos causales de los entes finitos. La misma causación es diversa tratándose de la *Causa Primera* o de las *causas segundas*. La *Causa Primera* produce inmediatamente la existencia del efecto; en tanto que las *causas segundas* se limitan a especificar o a cualificar de alguna manera la existencia del propio efecto. Habría que distinguir, también, entre *causa ocasional* y *causa propiamente dicha*. La primera supone una presencia no esencial que actúa sobre la base de otra causa; la segunda actúa directa y esencialmente en el efecto. Pero la distinción principal se encuentra en las *cuatro clases* expresadas con el *Corpus Aristotelicum* —*causa material, causa formal, causa eficiente, causa final*—¹⁶⁴ y dos causas más —la *causa ejemplar*, a la que se refirió San Agustín, y la *causa instrumental*, apuntada por la Escolástica, urgida por el problema de dar explicación a la eficiencia de los sacramentos.

Cuando pregunto por algo sé que es en el horizonte incondicionado e ilimitado de la habencia. En cuanto es el ente es necesariamente el mismo (axioma de identidad). Pero está dado dentro de la totalidad y el contexto de la habencia, como un ente condicionadamente incondicionado. La habencia queda sabida atemáticamente como horizonte. El ente singular y finito es condicionado en cuanto no es la habencia misma ni el ser. Pero está dado más allá de su condicionalidad en orden a la incondicionalidad de todo cuanto hay (la habencia). De lo contrario sería, por su esencia, condicionado e incondicionado al mismo tiempo y bajo las mismas condiciones. Pero esto sería una contradicción inadmisibile. Luego enton-

ces el ente exige un fundamento de su ser. En cuanto contingente, finito, es innecesario, no es el ser mismo. Puede ser y no ser. Pero si *es*, entonces está puesto en la necesidad del ser dentro del horizonte de la habencia. En cuanto que *es* —aunque sea contingente— no puede ya no ser, exige algo por lo que es, un fundamento de su ser. De otra suerte sería absoluto. Producir más allá del propio ser y de la propia esencia una realidad separada es lo que denominamos causar. El fundamento exterior operante que produce el efecto es la *causa eficiente*. El axioma de la *causa* o el principio de causalidad expresa que el ente contingente está dado en el ser necesariamente, dentro del horizonte de la habencia, por una causa eficiente. La unión no necesaria de existencia y esencia está fundamentada más allá del ente contingente, en la Suprema Realidad irrespectiva que precede a todos los entes. Sólo la Realidad Suprema, Infinita, es en toda su puridad, originariamente, necesariamente. El ser de todo ente finito lo pone o lo da el “ser mismo”, infinito, absoluto y necesario. Lo que determina la existencia y la esencia en orden a su unidad en el ente es el Ser Absoluto, máximo ponente y producente, *causa prima*. El ente finito obra como *causa secunda* en una participación análogamente imperfecta del poner puro, del obrar del Absoluto, del crear de la Realidad Suprema e irrespectiva.

Concluamos el capítulo con el estudio de la Teoría de las Causas.

12.5 Teoría de las causas

El fin del preguntar plenifica la pregunta. Si pregunto por algo es porque presupongo la posibilidad de alcanzar el fin. Al ente no se le conoce sino cuando es concebido desde la totalidad y el contexto de la habencia. Porque el ente es realizado en el incondicionado horizonte de todo cuanto hay en el espacio y en el tiempo. El horizonte incondicionado en el que se realiza el ente, es necesariamente el ilimitado horizonte de la habencia. El movimiento del preguntar va necesariamente más allá de los entes finitos, alcanzados en el conocer, y pregunta por el Ser infinito e incondicionado. El movimiento del espíritu está orientado esencial y finalísticamente en dirección a la Suprema Realidad irrespectiva. El ente obra para realizarse y perfeccionarse en su ser. “*Omne agens agit propter finem*”, reza el axioma de la tendencia al fin. Y el fin —no hay que olvidarlo— entra en la realización eficiente, puesto que determina y mueve al operante. De ahí que los escolásticos hayan hablado de la *causa finalis* como de la *causa causarum*. La esencia está orientada, preordenada a la realización operante. Por eso se habla de la potencia activa, surgente de la esencia del ente, que posibilita la realización del obrar. El fin posible es fundamentalmente alcanzable para el ente. El axioma de la seguridad de conseguir el fin se expresa de la siguiente manera: *appetitus naturalis non potest esse in vanum*. El principio de la finalidad se articula en los dos axiomas parciales de la *tendencia al fin* (todo agente obra en vista de un fin) y de la *seguridad de conseguir el fin* (el apetito natural no puede estar hecho en vano). El fin del obrar es autorrealización del ente y realización de la habencia

en general. La totalidad de todo cuanto hay es identidad dinámica consigo misma, es la condición de posibilidad y el fundamento de la necesidad del obrar del ente. Porque la realidad es identidad dinámica consigo misma, todo ente necesita obrar y todo obrar es finalístico.

Los hombres no podemos aquietarnos en conocer esto o aquello en particular; preguntamos ulteriormente y queremos conocer la Realidad última, la suprema razón suficiente. La causa eficiente determinada a la acción no puede estar determinada por algo y por nada a la vez. La realización de la acción es el fin puesto en el operante antes de la realización de la acción. La consecución del fin (*finis quo*) queda referida a lo otro (*finis qui*). El fin que hay que realizar (*finis producendus*) se relaciona con la realidad hecha ya realidad previamente y que en la acción tenemos que alcanzarla o aprehenderla (*finis assequendus*).

La *causa material* es aquello de lo que está hecha una cosa, esto es, la *materia prima*. La *materia genética* implica una especificación subordinada o subordinable a una *materia propia* y a una *materia última*. Según la escolástica, "cada forma 'expele' a la anterior e informa inmediatamente a la materia prima".

La *causa formal* de un ente es su *esencia en concreto*, su *quidditas*, su principio intrínseco de la determinación inteligible de la substancia.

Así aparece toda la habencia y cada uno de sus componentes transidos de inteligibilidad autodinámica, que, concretada la Primera Causa, todo lo pone en movimiento desde su ejemplaridad. Esta ejemplaridad la portan los entes de manera imperfecta. De ahí la aspiración a la plenitud de la *causa ejemplar* que actúa como modelo perfecto incitativo y configurador.

La *causalidad instrumental* no es mera ocasión, sino una verdadera causa aunque totalmente subordinada a la acción de la causa eficiente principal. La causa instrumental coadyuva, facilita, modifica o completa la causación principal: la pluma en manos del escritor, el papel en manos del artista. El proceso total de la habencia rebasa a todas las causaciones particulares en una red de vinculaciones de la ontogénesis.

La asociación de la causa eficiente, final y ejemplar se sigue produciendo, bajo otra terminología, en la ciencia experimental contemporánea. Y a veces, como en el caso del ilustre hombre de ciencia Hans Driesch, se sigue hablando de entelequia. Recordemos que en la concepción aristotélica todo acaecer tiende hacia la forma en función de fin, que representa a la par el estado terminal y perfecto: *entelékheia*. Esta entelequia precede lo real, en cierto modo, al menos, como causa final y ejemplar hacia la que tiende la operación o el movimiento. La actuación humana, en psicología, implica la causa eficiente, la causa final, la causa ejemplar y la causa instrumental. Hoy en día se tiende a la síntesis, a la totalización, en vez de la antigua orientación analítica, atomista. El proceso total de la causación discurre en el lecho cósmico de la habencia.

Notas bibliográficas

- ¹⁶⁰ M. Merleau Ponty: *Fenomenología de la Percepción*, pág. 304, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
- ¹⁶¹ Antonio Millán Puelles: *Fundamentos de Filosofía*, vol. II, pág. 163. Ediciones Rialp, S.A., Madrid, 1956.
- ¹⁶² Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologica* I, p. 33, a. 1 c.
- ¹⁶³ Profr. Dr. Luis Cencillo: *Curso de Filosofía Fundamental*, tomo I, *Tratado de las Realidades*, Publicaciones del Seminario de Antropología Psicológica de la Universidad Complutense, Madrid, 1973.
- ¹⁶⁴ Aristóteles: Capítulo 3 del libro II de la *Física*.

13

TIEMPO Y ESPACIO EN LA HABENCIA

Sumario: 13.1 Habencia y tiempo. 13.2. Tiempo e instantes. 13.3. Tiempo y movimiento. 13.4. Tiempo —oportunidad y tiempo— frustración. 13.5. Tiempo y eternidad. 13.6. Avance óptico—temporal de la habencia. 13.7. La renovación existencial de la habencia. 13.8 Espacio y tiempo. 13.9. Espacio y tiempo en el relativismo de Einstein. 13.10. El espacio como propiedad de las cosas reales. 13.11. La espaciosidad de lo real.

13.1. Habencia y tiempo

Sobre la trama del tiempo tejemos lo nuevo y acumulamos ruinas, trabajamos y gozamos, proyectamos y recordamos. Cambian los fenómenos físicos. Nacen, crecen y mueren los seres vivos. Se suceden los imperios y las civilizaciones en el mundo histórico. Transcurren las vivencias, una tras otra, en el mundo psicológico. El mito de Cronos que devora a sus hijos, recoge la elemental observación de que el tiempo nos engendra y nos hace perecer. Inútil gritar al tiempo que suspenda su vuelo. Nunca jamás el instante, por hermoso que sea, queda detenido por nuestros deseos. Todo fluye bajo la habencia y recomienza el juego temporal.

Todo cuanto hay —en el ámbito finito— es temporal. En la habencia encontramos un tiempo físico, un tiempo biológico, un tiempo psicológico y un tiempo social. Los fenómenos se suceden, incesantemente, obedeciendo a una causalidad inexorable. Ciertos fenómenos del mundo celeste retornan periódicamente. Hay ciclos en la materia inorgánica y en la vida. Metrificamos temporalmente

nuestra existencia. El tiempo real, que no es el tiempo homogéneo de los físicos, es irreversible. Dentro de la habencia se da la duración de las conciencias y el tiempo de los relojes, el destino individual y el devenir histórico. Los diversos niveles de los tiempos biológico, psicológico, social, físico e histórico no sobrepasan el tiempo habencial.

“Aquí y ahora” pensamos y proyectamos un “allá y después”. Mientras tanto la mutación es lo que hay de fijo en el tiempo. Pero, ¿qué es el tiempo? La concepción substancialista, realista del tiempo, concede una realidad substancial, en sí, al tiempo. La concepción idealista niega la realidad extramental del tiempo, de las cosas que duran. “¿Qué es, pues, el tiempo? si nadie me lo pregunta, lo sé; más si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilar es que sé que si nada pasase, no habría pretérito; y si nada adviniese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro ¿cómo pueden ser, si el pasado ya no es y el futuro todavía no es? Cuanto al presente, si siempre fuere tal y no pasase a ser pasado, ya no sería tiempo sino eternidad. Si es necesario, entonces, que para ser tiempo, pase el presente a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe este presente, si su causa o razón de ser reside en dejar de ser, de modo tal que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino cuando tiende al no ser?”, se cuestiona San Agustín en un célebre pasaje de sus “confesiones”.¹⁶⁵ Sabemos del tiempo en cuanto lo saboreamos, lo vivenciamos; pero sabemos muy poco del tiempo en cuanto lo conceptualizamos.

Partamos de la vivencia del tiempo en la habencia. Hay tiempo en el mundo y en nosotros. Ese tiempo lo experimentamos en la duración de las cosas y en la duración de nuestras vivencias. Los entes reales de la habencia van siendo más allá del sujeto percipiente. Los seres naturales desenvuelven su *natura*, accionan y padecen. Las acciones y los padecimientos son sucesivos. La actividad no es instantánea. Por algo decía Whitehead en fórmula feliz, breve y contundente: “there is no nature at an instant”. Se nos escapa el pasado y no podemos atrapar el futuro. Vivimos agónicamente —en el sentido etimológico— desgastándonos en el pasado y esperando el futuro. Pero nuestra duración y la duración de las cosas permanecen en la habencia. El hombre se encuentra coexistiendo con cosas, casi-conviendo con animales y conviviendo con hombres, en la habencia. Experimentamos un tiempo interior, anímico, sin necesidad de percibir cosas que devienen exteriormente. Experimentamos nuestra permanencia, consumiendo tiempo, en la distensión *temporo-espacial* de la habencia. Experimentamos la inter-acción de los entes naturales dentro de la habencia. Todas estas experiencias suponen la realidad del movimiento. “El tiempo no es independiente del movimiento”,¹⁶⁶ afirmó Aristóteles. No podría darse alguna experiencia interna o externa del tiempo sin una real experiencia de entes que se mueven. “No existe tiempo sin movimiento”¹⁶⁷ asevera el Estagirita. Si el movimiento externo y el movimiento interno se detuviesen simultáneamente no habría percepción del tiempo. Si bien es cierto que no existe tiempo sin movimiento, no es menos cierto que el tiem-

po no se confunde con el movimiento, puesto que en un mismo tiempo podemos percibir dos movimientos.

El filósofo de Estagira observa agudamente: “El movimiento es siempre más rápido o más lento; en tanto que no ocurre así con el tiempo. Porque rápido y lento se definen según el tiempo; rápido es lo que se mueve mucho en corto tiempo; lento, lo que se mueve poco en largo tiempo. Mas el tiempo no se define por el tiempo”.¹⁶⁸ El tiempo es algo del movimiento, aunque no se confunda con el movimiento. Cabe preguntarse, entonces, ¿qué es el movimiento?

Un sujeto se desplaza de un punto de partida a un punto de llegada. Entre ambos extremos se da el movimiento. El sujeto cambia porque es cambiante. El cambio es una unidad continua. No se trata de saltos singulares, de una suma de pasajes. La trayectoria continua presenta cierto orden posicional, topológico, dotado de finalidad direccional. No existe un “movimiento absoluto” —como pensaba Newton— dable en un espacio absoluto, homogéneo, carente de todo punto de referencia. “Es claro —advierte el Dr. J.E. Bolzán— que, fenoménicamente, todo movimiento se presenta como relativo, se observa necesariamente con frecuencia a algo; pero no menos cierto es que todo movimiento significa una realidad física que afecta a un determinado móvil, que es quien sufre la acción. El relativismo físico matemático vale sólo en cuanto se consideran las distancias mutuas resultantes en un sistema de cuerpos en movimiento: aquí sí será indistinto señalar cuál sea el movido, pues la separación, la distancia que así resultare será la misma medida desde cualesquiera de ellos”.¹⁶⁹ ¿Cómo hablar de un cuerpo en reposo en una habencia incesantemente móvil? No podemos aislar un cuerpo a fin de que no esté sometido a fuerzas cósmicas en movimiento. El tiempo es una magnitud concreta extra-mental del movimiento y la extensión recorrida, una duración continuada del móvil que concebimos ahora según el antes y el después. La numerabilidad depende del intelecto, pero la duración continuada es real. Nuestra inteligencia mide, numera el movimiento. La medida directa del movimiento es medida de una habencia móvil. Sin esa habencia móvil no habría tiempo e instantes.

13.2 Tiempo e instantes

Las partes del movimiento son actualizadas por nuestro intelecto. La posición instantánea del móvil, el *aquí*, es el dato actual. Lo demás —continuidad incoercible— tiene una imperfecta realidad. ¿Dónde, sino en el intelecto, existe la totalidad continua? ¿Quién sino el hombre, eslabona el antes y el después con el aquí? ¿Cómo integrar comparativamente el presente, el pasado y el futuro sin el espíritu?

Antes de especular sobre el tiempo, vivimos en el tiempo y vivimos el tiempo. Tiempo que se nos da en ritmos vitales elementales, en períodos —juventud, madurez, vejez—, en ciclos sexuales, en alternancias de vigilia y sueño, en suce-

siones regulares de trabajo y descanso; en ritmos cardíacos y respiratorios, en renovaciones de hojas y de flores. . . Pero no sólo hay tiempo biológico, sino también tiempo psicológico, tiempo cósmico, tiempo social. El tiempo psicológico es un instalarse anímicamente en la duración. Nos entregamos al presente al recibir las impresiones actuales, nos volvemos hacia el pasado con la memoria, nos dirigimos hacia el futuro con la espera, el proyecto y la esperanza. El presente cambia inagotablemente de contenido en la corriente de la conciencia. Corro con el tiempo pero sobrevuelo, en alguna forma, el fluir de la habencia. Duro cambiando y persistiendo, transformándome y siendo yo mismo. Si no hubiese en mí algo que no cambiara no podría advertir el cambio. Mi memoria y mi juicio sobrepasan los acontecimientos que vivo ahora. Al aprehender el tiempo me desdoble. Reconstruyo y comparo las duraciones. La velocidad con que se desarrollan mis vivencias carece de un sistema objetivo de referencias. El tiempo de los relojes es convencional. La duración real —de la que hablara Bergson—, psicológica, que se contrae y se dilata es la única duración concreta verdadera. “En general, un tiempo colmado de variadas experiencias —apunta William James parece corto mientras pasa y largo cuando se le recuerda. Por el contrario, el tiempo vacío parece largo en tanto transcurre y breve al recordarlo”.¹⁷⁰ Cuando carecemos de interés pensamos en el tiempo que pasa y aguardamos algo que no llega. El recuerdo de un período pobre se empequeñece hasta llegar casi a la anulación. A medida que envejecemos el tiempo parece más corto porque vamos perdiendo la sensibilidad para lo nuevo. El aburrimiento es una disponibilidad sin objeto, un vacío de interés. Pasamos la vida esperando. Esperamos con interés o con desinterés, pero esperamos siempre. Esperamos tener más y, sobre todo, ser más. Un tiempo extraño se introduce en nuestro tiempo. Esperamos pacientemente o impacientemente. Y cuando nos damos cuenta de que allí no estaba lo que esperábamos, nuestra espera se transforma —se puede transformar, por lo menos— en espera de Dios.

Nuestras acciones están reglamentadas por períodos. Los movimientos colectivos tienen su propio tiempo. Mientras la densidad social lleva a los intercambios activos, la dispersión social adormece. El clima excesivo del verano embota y disminuye notablemente toda actividad. La excitante atmósfera del otoño lleva a una vida intensa en los negocios y en la política. En los ritmos de las estaciones del año se inscriben los ritmos más cortos de la semana, del día y de la noche.

Porque el espacio puede superponerse a sí mismo, resulta mensurable. La naturaleza sucesiva del tiempo impide ese tipo de superposición duracional. Registramos coincidencias, simultaneidades, pero el intervalo se nos escapa. Las reconstrucciones de los intervalos —con postulados y definiciones— son convencionales. La noción de un tiempo homogéneo es creación del espíritu humano. Pero la realidad es otra cosa.

Así como la línea está formada de puntos reales, el tiempo está integrado por instantes. ¿Qué es el instante? En el plano abstracto es sólo un “corte ideal en la duración”. En el plano concreto es un “núcleo activo”, una

“célula generadora del tiempo”. El impulso instantáneo pierde su unidad y se transforma en duración. No saltamos de un instante al otro. El “instante intemporal” no existe. Cuando un instante es tan pobre en contenido, que nos sitúa ante una igualdad indiferente, o tan rico, que desborda en plenitud la duración común. hablamos —en sentido impropio— de eternidad del instante. El instante pulsátil es el instante vivo, creador. El instante-corte es el instante muerto, abstracto. Lavelle habla del instante como de “el corazón de todas las presencias”. Jean Pucelle habla del instante que crea la duración y propulsa la acción porque se alimenta de eternidad: “ya no se trata del instante-corte; se trata del instante pulsátil, en el que quien crea y da recibe sin cesar de una fuente infinita”.¹⁷¹ El instante presente es presencia viva. A partir de él nos arrepentimos, proyectamos, esperamos esperanzados. Nos proyectamos en duración continua, articulada y construida. Y nos proyectamos con ritmo de impulso y de progresión. Duración que no queda desmembrada por la intención. Duración irreversible que se instala en el corazón de la materia. La lenta pérdida de la energía (entropía) contrasta con la función mesiánica del recuerdo, que salva en imagen el pasado, y con el “achevement” cultural de la civilización.

El instante histórico es una forma contraída, concentrada de la habencia, y no del ser, como pretendía Berdiaeff. La realidad del pasado se desrealiza pero subsiste en el presente como ingrediente, como posibilitante. Invenciones, intuiciones, iniciativas se elevan y vuelven a caer, pero algo queda de estos zigzagueos relampagueantes más allá de la fugacidad del relámpago.

No estamos en un eterno presente, aunque tengamos una idea y una aspiración de la eternidad que no caduca. Estamos en el tiempo, sufriendo limitaciones, estrecheces, desgaste, vejez y muerte. Pero también estamos en un tiempo de esperanza, de maduración y de crecimiento, de amor y de salvación. No podemos escapar de nuestra tarea vocacional, de nuestra empresa temporal. Asumimos nuestro pasado para proyectarnos esperanzadamente al porvenir. Cara a la muerte, el tiempo es tiempo oportunidad.

¿Cuál es la relación entre tiempo y movimiento? ¿Cómo desentrañar el ser del tiempo y el tiempo del movimiento?

13.3 Tiempo y movimiento

En el ahora no puede haber “antes” y “después”, porque es presencia pura de presentidad. En el tiempo, como substancia segunda, hay pasado y hay futuro. “Así como una línea matemática no se compone de puntos —contra la cándida falacia de nuestras queridas maestras del primario— el tiempo no se compone de horas, de instantes. Pero tal como un punto divide a una recta en dos partes —observa J. E. Bolzán—, el ahora, “punto” del tiempo, así lo hace con éste. Más aún, y tal como el punto que la divide no pertenece a la recta, el ahora no pertenece al tiempo”.¹⁷² Y es que el ahora cambia, fluye, existe en

continuidad moviente. El tiempo, que depende del movimiento, va variando concomitantemente con el móvil variable en sus relaciones. Lo que verdaderamente existe en la realidad son los entes sometidos a mutación. Un ahora ubicado espacialmente.

Los tiempos participan de una misma realidad antero-posterior ordinante. Para medir duraciones se elige una unidad de tiempo. Tiempo y movimiento pueden medirse recíprocamente. Al conocer un cierto intervalo podemos calcular las diferentes longitudes de dos aeropuertos, por ejemplo. Al conocer la longitud de una determinada trayectoria —un camino, por ejemplo—, podemos medir el tiempo. Si la velocidad se mantiene constante, conocido el espacio se puede calcular el tiempo; y conocido el tiempo se puede calcular el espacio. Si la velocidad no se mantiene constante se reduce todo movimiento variado a un movimiento uniforme. Para medir el tiempo no basta la mera noción abstracta de tiempo; se requiere el movimiento.

Deslizándose en el *plenum* de la habencia, *plenum* sin hiatos, cada móvil deja como una estela óptica que sólo el intelecto es capaz de aprehender, de mensurar y de valorar. La extensión es continuidad formal. La trayectoria espacial y la trayectoria cronológica es la continuidad integrada. Espacio y movimiento se mide a través de unidad de longitud estática. El tiempo se mide a través de unidad de longitud dinámica. No resulta posible, en el estadio actual de la ciencia, explicarlo todo, “desde fuera”, con pura extensión y movimiento. El rígido determinismo newtoneano no dejaba resquicio a la espontaneidad de acción propia de todo ente. Cuando Newton formuló su ley de atracción universal, no tomó en cuenta al tiempo. He aquí el simbolismo matemático que expresa la ley:

$$f = k \frac{m \times m^2}{d^2}$$

Dicho de otro modo: “la fuerza con que se atraen dos masas es proporcional únicamente al producto de esas mismas masas e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia que las separa”. La física clásica pretendió conocer al universo fuera y más allá del tiempo. El movimiento es una característica esencial del universo físico. El reposo —siempre relativo— es tan sólo privación de movimiento. No se puede aislar un suceso, puesto que se trata de un producto de todo el quehacer cósmico. Movimiento y tiempo, fenomenicamente considerados, dependen de alguna convención previa. El tiempo no es una idea innata. El espíritu humano parte de la realidad dada en las duraciones, en los móviles, antes de abstraer la idea de tiempo. La “flecha del tiempo” vale a escala macroscópica y se verifica estadísticamente. Tiempo unidireccional debido a la brevísima vida asignada a las antipartículas.

Existimos continuamente preguntándonos por todo cuanto hay. Si captásemos la habencia todo quedaría captado en ella, ya que todo cabe en el cauce amplio y profundo —lo único verdaderamente amplio y profundo en el ámbito

de lo finito— de la habencia. Por que todo es habencia o todo está en la habencia. Todo lo que hay está en la habencia. Desde el ser de los entes finitos hasta el ser de Dios los encontraremos en la habencia. Pero entre el “hay” Dios y “hay” hombre no cabe la univocidad del término. La cadena ontológica se va haciendo cada vez más débil, más imperfecta, a medida que los eslabones están más distantes de la suprema Realidad irrespectiva, del Ser fundamental y fundamentante. Las cosas y los hombres de la habencia participan en su ser y en su obrar de la suprema Realidad irrespectiva, del Ser fundamental y fundamentante. La física apunta a la metafísica de la habencia. El hombre descubre la habencia y su duración. Descubre la habencia por su duración. Y descubre también un más allá de esta habencia concreta y finitamente existente. Duración de las cosas y duración del hombre como integrantes de ese orden de la habencia. Duramos entre los entes que duran descubriendo el tiempo y descubriendo la eterna fuente del tiempo. De la fuente pasamos al fin, desentrañando el sentido del tiempo como tiempo-oportunidad en contraposición al tiempo-frustración.

13.4 Tiempo-oportunidad y tiempo-frustración

El tiempo de la vida humana sitúa al hombre, en su verdadero lugar dentro de la arquitectura de la habencia. El espíritu humano se extiende hacia el pasado y hacia el porvenir. En la unidad indivisible del presente —intervalo durable y no punto matemático— distingue San Agustín varias direcciones espirituales: la dirección longitudinal (*extensio*), que intensificada se convierte en sufrimiento del sujeto (*distensio*); la dirección vertical, en la que el espíritu se concentra y se contrae en la altura (*attentio*); y la dirección del recogimiento intenso (*intentio*). El movimiento longitudinal nos empuja hacia el futuro; el movimiento vertical nos lleva hacia lo alto.

Lo que verdaderamente importa es vivir bien el ahora, justificar lo que decidimos y lo que hacemos en el instante. “Lo actual —ha dicho Jean Guilton— es siempre el punto más confuso de la historia, porque nunca se sabe si tal acontecimiento es germen o polvareda. Por eso hablamos contra nosotros mismos cuando nos gloriamos de ser modernos”.¹⁷³ En el seno del presente nos interesa la presencia del futuro. En este sentido, vamos interesándonos en el sentido de lo que todavía no es. Promesas, juramentos, proyectos, previsiones, adivinaciones. . . Todo ello tiene que ver con una antropología prospectiva y con una metafísica del tiempo. No nos conformamos con la inspección, queremos la prospección. Conscientes de nosotros mismos, pero no enteramente presentes a nuestro ser cabal. Anhelantes de salvación personal y no de simple salvación noética. Queremos simultáneamente lo temporal y lo eterno. Y no es preciso separarlos a condición de que lo temporal merezca eternizarse. Gozar, lo que se llama “gozar”, sólo habría que reservarlo para los bienes espirituales. Los bienes materiales se utilizan en el tiempo. La utilización no puede escapar al sentimiento de fugacidad. Pero en la fugacidad

cabe encontrar la dignidad del trabajo penoso aceptado. ¡Bástele a cada día su propio afán! De cada día podemos recoger amorosamente frutos valiosos. En el tiempo se va ampliando o se va estrechando nuestra sensibilidad. "Sabemos que el hombre dado al placer es cada vez menos sensible a los placeres, y se ve obligado a complicarlos y variarlos para seguir sintiéndolos. Pero, además, y ésto es quizá peor, ve encogerse su facultad de compasión. Igual que la enfermedad nos hace adivinar el órgano enfermo, la desgracia desarrolla en nosotros un sentido nuevo, y nos *sensibiliza* para catar modos de experiencia y conocimiento que no hubiéramos conocido más que sufriendo. Por eso la experiencia supone a su hermana la adversidad".¹⁷⁴ Comenzar y continuar, retomar la tarea y proseguir la vocación, vivir los ritmos cósmicos y los ritmos interiores es ir madurando hacia la plenitud subsistencial. Proteger la maduración del espíritu contra la disipación es vivir el *tiempo-oportunidad*. Malostrar la maduración por entregarse a los placeres es caer en el *tiempo-frustración*. El *tiempo-oportunidad* posee un vector hacia lo eterno —sin evadirse de lo temporal— que le sirve de apoyo. El *tiempo-frustración* toma por realidad final lo que no es sino fugacidad anonadante. El *tiempo-oportunidad* es un tiempo abierto, esperanzado, constructivo. El *tiempo-frustración* es un tiempo cerrado, desesperado, destructivo. La profundidad del placer en el presente es falaz. La profundidad de los bienes del espíritu en el ahora es perdurable. En el porvenir de esa profundidad está lo eterno. No es cuestión de *ex-sistere* en el deseo mundanal, sino de *in-sistere* en los bienes del espíritu que nos eleva hacia lo eterno.

El hombre que vive en el tiempo y para el tiempo orienta su deseo hacia bienes temporales, caducos, agusanados. El hombre que vive en el tiempo y para la eternidad dirige sus pensamientos y sus acciones hacia los bienes intemporales. La esperanza es su vector hacia lo eterno. Se puede vivir el presente de cada día aprovechando el germen de eternidad, acatando la llamada a la perfección infinita. El hombre que vive en el tiempo y para la eternidad vehe la vida fugaz con otra vida más alta y perdurable. El hombre que vive en el tiempo y para el tiempo no puede vencer la inquietud con otra inquietud superior, ni suprimir la turbación con una paz que le sobrepase. Un amor pasión errático sólo se cura con otro amor más alto que guarde su pasión pero purificándola. El impulso erróneo se supera con un cambio de rumbo en la pulsión, nunca con el quietismo.

Bajo los restos del futuro podemos leer los caracteres de los bienes eternos. Cuando el futuro no desemboca en la eternidad es obrero de desesperación. El tiempo nos ocupa por entero, pero lo que nos atrae poderosamente es lo eterno. En la esperanza y en la paciencia se nutre la verdadera sabiduría amorosa.

La métrica superior del tiempo-oportunidad aprovecha la pura movilidad para conducirla a lo eterno. Para conferir al tiempo un valor real es preciso optar por lo que implique una plenitud subsistencial. El tiempo no existe tan sólo para resistir a las tentaciones, sino también —y seguramente más— para amar lo verdaderamente valioso. El amor creador eterno ha querido crear el

tiempo desde la eternidad. Lo que ha querido el amor creador eterno, "ab aeterno", no cesa de quererlo. El tiempo es digno de vivirse porque ha sido creado por Dios junto con todo lo que hay. En el fondo del fluir temporal podemos toparnos con algo capaz de conservarse siempre. Cualquier parcela de tiempo vivida como tiempo de amor cobra un valor de eternidad. La menor parcela de tiempo ofrendada amorosamente al prójimo y a Dios descubre la perfección y la belleza intemporal. La perfección desciende al instante siempre que lo llenamos de amor.

La naturaleza moral vivida cotidianamente, sin contaminaciones de vanidad y sin disociaciones de orgullo, es principio de sabiduría y fruto de amor. Desde la íntima disposición para la entrega amorosa dejamos que el momento cobre valor suprainstantáneo. El momento valioso que trasciende al instante en el recuerdo espiritual integrado nos regala un presente nuevo que contiene el germen de una novedad más alta y valiosa. Por la poesía del pasado cabe transitar hacia la verdad del porvenir, a condición de que el itinerario esté iluminado por el amor.

Debemos preparar y prolongar la valiosidad trascendente del tiempo. Un tiempo oportunidad al servicio de la interpretación de la habencia y de la salvación. Un tiempo que no se basta a sí mismo. Un tiempo que no se vive por vivir temporalmente sino por crecer espiritualmente. La significación del tiempo es permitirnos resolverlo en plenitud subsistencial. En este sentido, no todo lo que fluye se pierde. En el tiempo se edifica el hombre espiritual eterno. Devenimos lo que somos, conservando los trazos permanentes de la vocación. Nuestra vida espiritual en el tiempo conserva lo que fue en lo que es, para ir al encuentro de lo que será definitivamente.

13.5 Tiempo y eternidad

El hombre busca en el tiempo la presencia de lo eterno. A veces desearía parar la corriente del tiempo. Otras ocasiones busca la eternidad en el fondo del presente. Las más de las veces espera, más allá de su "status viatoris", la entrada en lo eterno. En una o en otra forma, su afán de plenitud subsistencial es quizá el más ingénito impulso del ser humano.

Desearíamos un presente estable, sólido, substancial. Y nos encontramos con un ahora huidizo, frágil, accidental. Pero en ese ahora existen los cuerpos y los sucesos; en ese ahora adquieren consistencia las cosas y los hechos. Lo que acaba de ser y ya pasó, por una parte, y el punto virtual propuesto por el deseo, son las dos partes del presente que no están presentes, pero sin las cuales no podríamos explicarnos el presente. La invención de lo que va a ser y la espera pasiva de lo que aparecerá descansa en el ahora que es lo que es gracias a lo que fue. Pasado y porvenir no son cosas, sino sucesos que fueron o que serán. Consiguientemente no podemos cosificar el tiempo.

El presente no puede disolverse porque el hombre no puede alinearse.

disiparse totalmente. La mismidad personal, la identidad profunda del yo en la vida no se disuelve en el tiempo. Es el tiempo el que fluye en la mismidad personal.

En todo ejercicio intelectual hay un intento de suspender el tiempo y hasta de suprimirlo. Mientras el tiempo es la forma de la vida sensible, la eternidad es la forma del pensamiento o, por lo menos, la forma que anhela el pensamiento. No cabe, desde luego, confundir lo inteligible con lo eterno. Pero el pensamiento es captura e inquisición de esencias, olvidando el elemento individual, sensible, mutable y durable de los entes. La vida lógica se absorbe en la contemplación de la unidad y prescinde del supralógico existencial móvil. Las esencias intemporales y las existencias temporales no se yuxtaponen ni se confunden. Coexisten como dos elementos metafísicos en la integración del ente concreto.

El pasado queda en la memoria como en un cuadro pictórico. La memoria no logra detener el presente para que no se torne pasado. Lo que hace es conservarlo en imagen, salvarlo —función mesiánica de la memoria— en el recuerdo. En cada recuerdo está confusamente el momento que le precedió y el momento que advino posteriormente. En este sentido, el recuerdo es un recorte del tiempo recompuesto artísticamente desde el presente. La temporalidad le viene de la presentidad; la intemporalidad le viene de la fijación esencializante de la memoria.

Se ha dicho que “el tiempo es el lugar de las opciones mientras que la eternidad es el de los destinos” (J. Guitton). Habría que precisar mejor: en el tiempo forjamos nuestro destino; en la eternidad lo disfrutamos o lo padecemos. La decisión definitiva sólo se da en la última opción, a la hora de la muerte. La forma inalterable no pertenece al “status viatoris”. La muerte forza a los demás a pensarnos en “status comprehensoris”. Con las decisiones temporales nos embarcamos en un momento sin saber —del todo— hacia dónde. Por la esperanza contraemos la duración que nos separa del objeto. El afecto supone un mínimo de distancia del bien amado.

Dentro de los límites de nuestra existencia efímera aparece la presencia de lo eterno. Si la eternidad está fuera del tiempo y nosotros tenemos una idea y una aspiración de lo eterno, es porque nosotros estamos ya, de algún modo, en la eternidad. “O más bien —como apunta Jean Guitton— se trataría de respetar la eternidad virtual de nuestro presente, sin excluir la eternidad real que, aunque se nos aparezca bajo los rasgos de un porvenir, no puede ser definida más que aboliendo todas las características de la sucesión”.¹⁷⁵ Nos instalamos en la vida temporal sabiendo que ha de desembocar en la vida eterna. Saboreamos en profundidad el presente tocando, en su fondo, el valor de lo eterno. Vivimos en el tiempo, anhelando eternizar los momentos de plenitud, como si no viviéramos en el tiempo.

Viviendo en el seno de lo que es, nos interesa vivamente el sentido de lo que aún no es. Aunque hablamos de “tiempo eternizado” y de “eternidad temporal”, es lo cierto que el tiempo no se eterniza y la eternidad no puede temporalizarse.

Lo que sucede es que desde el tiempo construimos nuestra idea de la eternidad y nos afanamos por ella. Y sucede también que desde la eternidad se creó el tiempo. ¿Qué es el tiempo habencial? ¿Cómo marcha la totalidad de cuanto hay sin perder su identidad?

13.6 Avance óntico-temporal de la habencia

El “hundirse” del tiempo en el pasado y el “avance” del tiempo hacia el futuro es un hundirse y un avanzar imaginativo-trascendental. Lo que sucede realmente, es un presente que se orienta ónticamente, que progresa en la realidad. Vivimos el mundo, el tiempo y la habencia en su fluidez. Pero esa vivencia se da desde el punto “fijo” de la actualidad presente. Suprímase el recuerdo y la expectativa y se habrá suprimido el conocimiento del tiempo para quedarse en un puro presente. El tiempo avanza irresistiblemente sólo cuando aquello que se ha hundido en el no ser subsiste como pasado en la conciencia. “Hay que representarse, pues, un mundo en el que de un momento presente a otro todo permaneciese completamente igual. En él nada perecería ni nacería. Pero sin un contenido óntico que advenga y pase —observa agudamente Hedwig Conrad-Martius— tampoco podría formarse la conciencia trascendental de un tiempo perecedero y progrediente”.¹⁷⁶ La corriente imaginativa del tiempo se construye en el registro de nuestra conciencia. El mundo aparece como temporalmente fijo. En realidad el mundo cambia realmente, aunque sólo exista el cambio para quien pueda advertirlo.

En la obra más penetrante que se haya escrito sobre “El Tiempo”, en el siglo XX, Hedwig Conrad-Martius apunta dos elementos “sine qua non” del tiempo: “El conocimiento del movimiento real del tiempo depende de dos factores: primero de la existencia de contenidos mundanos que de hecho nazcan y perezcan, y de su percepción; segundo, de la posibilidad del recuerdo y de la esperanza. Si falta uno de estos dos factores no se puede formar ninguna conciencia del tiempo. A este respecto, la conciencia del tiempo supone cambios efectivos del mundo, por una parte, y la extensión lineal de la conciencia (posibilidad de recuerdo y de esperanza), por otra. El movimiento real del tiempo mismo no supone, sin embargo, ninguna de las dos cosas. En la existencia (*Dasein*) real el tiempo pasaría, aunque el mundo permaneciese absolutamente inmutable. Lo “que dura” inmutablemente permanece igual a sí mismo en su contenido óntico. Pero, por otra parte, su “durar” consiste justamente en que gana un estado de ser tras otro —precisamente mientras dura—. Lo que dura inmutablemente no se hunde en el no-ser en cuanto a su contenido óntico, sino en cuanto a su ser-ahí (*Dasein*). Ahora bien, sin un continuo hundirse óntico no habría tampoco un ganar continuamente un nuevo estado de ser. No es el cambio del mundo como tal el que trae consigo el tiempo y su transcurso, sino el hecho de que lo cambiante y lo que dura inmutablemente son “ahí” siempre renovadamente”.¹⁷⁷ Los entes reales se extienden en el espacio por su esencia. Y cabe

decir que se extienden en el tiempo por su existencia. La extensión espacial posee una dimensión estacionaria. La extensión temporal posee una dimensión dinámica.

La habencia entera en cuanto a su existencia consiste en que el contenido de la habencia y la habencia avanzan ónticamente. No se trata de cambio de lugar, sino de cambio de "status". La habencia avanza sin atravesar sitio ni cosa alguna. Es un avance óntico. Diríase que la habencia está continuamente "naciendo de nuevo". El cambio óntico y temporal de la habencia constituye él mismo el último ámbito estructural formal de la habencia empírica inmediatamente dada. Cabe apuntar que ese continuo existir de nuevo, que observamos en la habencia, ha de tener un fundamento para esa originación sucesiva. Si las ciencias experimentales no pueden ofrecer una causa empírica, la necesidad de la causa no se suprime por límites de ciencias particulares. Puesto que "ahí" está el efecto de la originación continua de la habencia, y las ciencias particulares no pueden brindarnos, desde sus respectivos campos, una causa empírica, es preciso ir hasta donde la razón —la razón metafísica— nos lleve, aunque se trate de una causa supra-empírica. Así lo exigen los entes naturales, las posibilidades y los hechos de la habencia, apoyados en una continua creación divina, actuante siempre y siempre personal. Sin esta causa sustentadora divina y personal la habencia no podría existir ni un solo momento. La "consistencia óntica" de la habencia muestra un permanente concurso creador de Dios. La habencia gana incesantemente un nuevo estado óntico, se actualiza y se des-actualiza según su esencia y su existencia. Todo cuanto hay finitamente es "ahí" siempre de nuevo. ¿De dónde viene todo cuanto hay? ¿A dónde va todo cuanto hay? ¿De dónde surgen perpetuamente los entes, los sucesos y las posibilidades? El devenir óntico de la habencia requiere un apoyo, un fundamento. Y si ese devenir llega siempre de nuevo a una nueva existencia, menester es llegar a la suprema causa final. El progreso real del tiempo supone algo que "por sí mismo" mantenga "en marcha" procesual, naturalmente, el movimiento sucesivo general de la habencia, el cual conduce al movimiento real del tiempo. La constante renovación existencial de la habencia es inexplicable sin el fundamento de Dios.

13.7 La renovación existencial de la habencia

La renovación existencial de la habencia —universo físico y universo moral— se aclararía, piensan algunos, si hubiera en lo suprafísico un "proceso natural" continuo, inexorable, regular, fundamentador de posiciones y deposiciones de ser. Este proceso sería de ininterrumpida coherencia, de regularidad absoluta. La interpretación del cambio existencial de la habencia supone un tiempo empírico y un tiempo eónico que fundamenta transfísicamente al primero.

Vivimos en un mundo fundamentalmente homogéneo en lo que respecta a la materia —incluyendo las más lejanas "nebulosas" —, a la energía —cualquiera que sea— y a la estructura fundamental espacio-temporal. Pero no olvidemos la necesaria graduación, la posibilidad de realidades "fuera" de este mundo espa-

clo-temporal. El espacio universal curvo — observa Conrad-Martius necesita una cuarta dimensión en la que curvarse”.¹⁷⁸ El universo no puede ser concebido como una simple unión estática del espacio y del tiempo. La habencia no está muerta; transcurre temporal y realmente. Sólo que los presentes momentáneos de la habencia no son nada último. La creación de la habencia en general —todo cuanto hay—, no obsta para que el ser actual de los entes gane su realidad una y otra vez. Los fundamentos ónticos potenciales de los entes también pertenecen a la creación. Estos fundamentos son las raíces de la habencia “hasta el fin de los días”. El mundo no se mantiene en la actualidad de su existencia, brota siempre de nuevo de los fundamentos más propios de la habencia. Es preciso completar el pensamiento de una procesualidad óntico-dinámica —determinante del tiempo— con la trascendencia transfísica esencial, desde la cual se construye la habencia “creciendo” y cambiando continuamente. Aunque el mundo no posea verdadera actualidad, más que por momentos sucesivos, la trascendencia transfísica —qué no cambia— posee verdadera y viva actualidad. De esta trascendencia inmutable depende el proceso suprafísico continuo, regular, indetenible. Y del proceso suprafísico continuo depende, a su vez, el proceso físico discontinuo del mundo. En la inmutable trascendencia transfísica y supratemporal se mueven las potencias de actualización de la habencia. Lo que no creo es que exista —como cree Hedwig Conrad-Martius— el tiempo supratemporal. He aquí las palabras de ese pensador germano: “El tiempo supratemporal también se mueve. Su movimiento funda el movimiento real del tiempo de nuestro mundo empírico”.¹⁷⁹ Según ese autor, el supertiempos realiza un movimiento continuo en oposición esencial al movimiento real discontinuo de nuestro tiempo empírico, en donde se origina la constante desactualización reactualización del mismo. Ahora bien, hablar de un “tiempo supratemporal”, es, en primer lugar una “contradictio in adjectio”. Un movimiento continuo es, también, temporal como lo es el movimiento discontinuo temporal. Suponer un proceso indetenible de movimiento en una dimensión de pura potencialidad, como dimensión móvil suprafísica que produce las potencias de actualización del mundo, es una mera hipótesis de Conrad-Martius, que mucho se parece a la argumentación de Aristóteles en su “Física”, cuando postulaba un movimiento continuo, eterno, para explicar el acontecer total intramundano. El “concurso” metafísico fundamentante de las correspondientes fuerzas substanciales de actualización no tiene por qué ser un “movimiento supratemporal”. Si este concurso no cae en la pura temporalidad y resurge de ella, es un concurso eterno. La “presencia supratemporal” no puede ser cíclica. Otra cosa es que pudiese existir, aunque no está probado, una “rueda eónica del tiempo”. Resulta muy problemático hablar, como lo hace Conrad-Martius, de un tiempo supratemporal que representa un espacio que no deja lugar a contenidos ónticos concretos, sino al *ser* de los contenidos ónticos. Este espacio de ser abstracto, sin entes, concretos, me parece pura fantasmagoría. Los fenómenos para-psicológicos, insuficientemente explicados, suponen una videncia temporal del futuro que “*es ya siempre*” y del pasado que “*siempre es todavía*”. El “*es*”, en ambos ca-

esos, es un *es* de entes o sucesos concretos. No está probado científicamente la existencia de un “tiempo espacial eónico”. Las potencias activas de actualización pertenecen a la habencia y son temporales. El conjunto de los fundamentos potenciales de posibilidad de la habencia —todo cuanto hay— se halla necesariamente más allá del espacio y del tiempo empírico, sin cambio óptico, sin transcurso temporal. El llamado “tiempo eónico” tiene un cierto saborcillo pan-teísta. Recuérdese que el término “eones” es adoptado por los gnósticos (siglo II) para designar a Dios o a los seres eternos que emanan de él.

La fundamentación última metafísico-casual de todos los contenidos de la habencia esencialmente típicos, de ningún modo se opone a una fundamentación causal-genética empleada por la ciencia natural. El despliegue de la naturaleza viviente y lo que algunos autores llaman “humanización gradual ascendente” —si es que realmente se diese— existe dentro del proceso tiempo-espacial de la habencia. Todo ello resultaría sin sentido, absurdo, sin los designios de Dios desarrollándose intrahistóricamente. La tendencia intrahistórica apunta hacia una meta final. La temporalidad participa, en alguna manera, de lo eterno-intemporal. En el transcurso de las diversas edades de la historia universal hay siempre fuerzas espirituales. La fuerza eficiente supratemporal actúa en un orden metafísico. Este orden metafísico se pone de manifiesto en la gradual “evolución ascendente” en el dominio natural y en el dominio cultural humano. ¿Cómo explicar la humanización cada vez más acentuada estructuralmente sin recurrir a los fundamentos radicales suprasensibles? ¿Cómo explicar el mundo, en sus más propios fundamentos ópticos, sin la creación divina de modo intemporal?

El mundo no es un mundo eterno, ni un mundo eónico-temporal; sino un mundo temporal que proviene de una causa fontal-eterna, omnisciente y omnipotente, personal y perfecta. Con el momento de la creación de la habencia entera comenzó también la actualización de nuestro planeta y del curso real del tiempo. Tras la construcción cósmica concreta no hay, a mi juicio, ningún mundo espacio-temporal eónico que le sirva de fundamento. Tras la construcción cósmica concreta se acaban la deformidad, la transitoriedad y la muerte. Tras la construcción cósmica concreta, que empezó alguna vez, está lo abierto y puro, la eternidad absoluta. Porque el tiempo no surge del tiempo. De ser así no podría empezar en manera alguna. La temporalidad del tiempo tiene su fundamento óptico en la eternidad, en “la posesión plena y totalmente actual de una vida ilimitada” (Boecio). Lo que debe llegar a ser está anticipado óptica, energética y teleológicamente desde la eternidad. Pero vivimos en el espacio y en el tiempo. Imposible omitir, en una metafísica, su consideración filosófica.

13.8 Espacio y tiempo

Todo cuanto tocamos y cuanto vemos es extenso. Y lo extenso ocupa un lugar determinado. Luego la noción del espacio nos es suministrada por nuestros sentidos externos: el tacto y los ojos. También la noción del tiempo proviene, en

parte, de nuestros sentidos externos que nos muestran la sucesión de hechos y fenómenos que ocurren en la naturaleza (por ejemplo: sucesión del día y de la noche). A los datos proporcionados por los sentidos externos se suma un hecho de nuestra conciencia psicológica: nuestro cuerpo tiene una extensión determinada y nuestras vivencias psíquicas se suceden unas a otras.

Aunque diversas, las nociones de espacio y tiempo se nos presentan íntimamente implicadas: 1) recorrer una distancia y ocupar un lugar suponen un determinado tiempo; pero a su vez el transcurso del tiempo no se puede realizar, para un ser humano, sino en determinado lugar; 2) en el movimiento local encontramos la síntesis de tiempo y espacio, puesto que todo móvil recorre determinado espacio en cierto tiempo; 3) alguna relación guardan espacio y tiempo con la noción de distancia, desde el momento en que nos referimos a acontecimientos distantes y a ciudades distantes; 4) tiempo y espacio tienen, en nuestra conciencia, una función englobante: el tiempo encierra todos los acontecimientos y el espacio engloba todos los cuerpos (idea vulgar); 5) no hay cosa que no tenga a la vez, su "aquí y su "ahora", sus determinaciones concretas espacio-temporales; 6) en la presencia, en el "ya está aquí", se da una trabazón entre el espacio y el tiempo.

Todos los intentos de reducir el tiempo al espacio o el espacio al tiempo han resultado frustrados. Mientras el tiempo se funda en la duración de los seres, el espacio se basa en la extensión de los cuerpos. Los momentos del tiempo son sucesivos, existen los unos después de los otros; las partes del espacio, en cambio, existen a la vez, son simultáneas. El tiempo mide no solamente cuerpos sino también fenómenos psicológicos; el espacio mide, tan sólo, cuerpos materiales.

La mutua conexión de espacio y tiempo se pone de relieve en el movimiento. No se puede transitar por un camino sin cierto tiempo. Pero caminos iguales se recorren en menos tiempo, aumentando la velocidad. Ambos conceptos se hallan yuxtapuestos y alcanzan su unidad en la habencia. Podemos medir el espacio por el tiempo y el tiempo por el espacio, pero no podemos, desde un punto cero absoluto, realizar mediciones absolutas. "Jamás podremos nosotros —expresa August Brunner— conocer el ser concreto, sino únicamente momentos abstractos extraídos de él. El espacio, y muy particularmente el tiempo, pertenecen a los seres existentes, es decir, a los concretos, y son la expresión externa, no la razón intrínseca, de la concretidad del ser de cada ente".¹⁸⁰

La noción concreta de extensión, que sirve de base al espacio, es un modo de ser de la substancia corporal, que le hace tener partes exteriormente. La cantidad, fundamento de la extensión, hace que la substancia, en su orden interno, cuente con partes. Y estas partes se hacen externas, limitando al cuerpo, por la extensión. La noción concreta de duración será sucesiva o temporal cuando transcurra por momentos —antes, ahora, después—, y será simultánea o eterna cuando todo esté presente, sin pasado ni porvenir, a un acto puro.

Hay varios modos de considerar el espacio y el tiempo: *a*) como medida (distancia o duración) entre los seres; *b*) como medida (extensión y duración)

dentro del mismo ser; c) como conjunto dimensional de todos los seres en su extensión y en su duración. Las tres relaciones de medida, antes expuestas, nos están evidenciando que el espacio y el tiempo son reales, puesto que miden a seres reales. Pero cabe suponer un tiempo y un espacio posibles si uno de los seres no es real. En la hipótesis de que no hubiese cuerpos que medir, no habría ni espacio ni tiempo reales o posibles. Se dice que en este caso habría un espacio y un tiempo imaginarios. Imaginación, pensamos nosotros, carente de sustentación en la realidad. Estos inmensos receptáculos —tiempo y espacio— que subsistirían aun cuando no hubiese cuerpos, son como las alas de las aves que imaginásemos prescindiendo de la existencia de las mismas aves.

Del hecho de que adquiramos las nociones del espacio y tiempo por medio de la conciencia psicológica no se deriva que estas nociones sean subjetivas. Las nociones de extensión y duración no tan sólo las intuimos en nosotros mismos, también en el mundo exterior nuestros sentidos advierten la existencia objetiva de lo extenso y de lo durable. No se trata, en consecuencia, de nociones "a priori", como lo creyó Kant, sino de datos suministrados por la realidad del mundo (experiencia externa) y por la realidad del yo (experiencia interna). Tampoco podemos admitir que espacio y tiempo existan en sí, como realidades substanciales, independientes de los cuerpos y del conocimiento, como lo enseñaron Newton, Clarke y Gassendi, a menos de confundir esas nociones con los atributos divinos: inmensidad y eternidad. El espacio, como el tiempo, son entes de razón con fundamento en las cosas. Ni formas puramente subjetivas, ni por otra parte entes reales y físicos. Porque la extensión es verdaderamente posible, y esta posibilidad procede a la localización de los cuerpos, llevo al concepto de espacio. Y porque ciertamente se da en las cosas una sucesión y una duración, tengo el concepto de tiempo. Prosigamos, ahora, en nuestra exploración del universo material.

13.9 Espacio y tiempo en el relativismo de Einstein

La imagen del mundo natural, que estaba en la base del mecanismo materialista, ha sido transformada por obra de la física contemporánea. A ello han contribuido, sobre todo, tres teorías: 1) La teoría de los *quanta* iniciada por Max Planck; 2) La teoría de la relatividad —especial y general— formulada por Albert Einstein en 1905 y en 1915; y 3) El principio de indeterminación de Werner Heisenberg. Me interesa destacar algunas de las principales consecuencias que se siguen para la filosofía, a raíz de estas aportaciones teóricas de la física del siglo XX.

En los elementos últimos del mundo físico, según la doctrina de los *quanta* impera la discontinuidad. En el interior del átomo, la energía es asimilada y emitida de manera discontinua. Ya no podemos imaginarnos los movimientos de los átomos regulados por leyes semejantes a las que gobiernan los movimientos de los planetas. El átomo no es inmutable, ni simple, ni permanente como lo creyó el materialismo y el mecanicismo.

Heisenberg, con su “principio de indeterminación”, nos asegura que no podemos conocer simultáneamente la colocación y la velocidad de una partícula. Sir Arthur S. Eddington explica: “Suponed que (en condiciones ideales) pueda observarse un electrón con la ayuda de un microscopio poderoso y determinar la posición de aquél con gran precisión. Para poderlo ver es menester iluminarlo; así la luz proveniente de esta iluminación alcanzará nuestro ojo. Lo menos que el electrón podrá emitir será un cuanto. En esa emisión el electrón recibe de la luz un impacto cuya intensidad no podemos prever; sólo podemos indicar las probabilidades respectivas de las diferentes intensidades de los impactos. Así la condición necesaria para estar seguros respecto a la posición del electrón consiste en perturbarlo de una manera que no podremos calcular, lo cual nos impedirá conocer el momento que tenía. . . Estamos en un dilema; podemos mejorar la determinación de la posición con el microscopio utilizando luz cuya longitud de onda sea más corta, pero esto propicia un impacto más fuerte al electrón y perjudica la subsiguiente determinación del momento”¹⁸¹

Albert Einstein, con su teoría de la relatividad, modifica la concepción clásica de un espacio absolutamente inmóvil y de un tiempo absolutamente constante. En su teoría, espacio y tiempo están ligados inescindiblemente, formando un *continuo cuatridimensional o continuo espacio-temporal*. Espacio y tiempo son relativos al sistema de referencia. Es preciso referirnos a la velocidad del sistema en el que se halla ubicado el observador para determinar los intervalos espaciales y temporales. Las medidas de las distancias espaciales y de los intervalos temporales no coinciden cuando los sistemas de referencia son diversos. Dos mismos acontecimientos pueden ser, para dos observadores ubicados en diversos sistemas de velocidad, simultáneos para el uno y sucesivos para el otro.

De las conclusiones adelantadas por Einstein, Ninkowsky y otros epígonos de su sistema, relacionadas con puntos de vista filosóficos, se han apuntado principalmente las siguientes:

1. El tiempo no es absoluto, sino relativo al movimiento; es una función del movimiento y cambia con éste. Por otra parte, el tiempo no es universal ni uniforme, sino que hay un tiempo local para cada sistema en movimiento.

2. Tampoco es absoluto el espacio, sino relativo a la velocidad del movimiento, de modo que se acorta proporcionalmente a éste.

3. Las dimensiones de los cuerpos son igualmente relativas al movimiento y disminuyen en proporción de la velocidad. En cambio, la masa de los cuerpos aumenta con la velocidad.

4. Hay una íntima fusión entre espacio y tiempo, hasta el punto de que no tiene sentido el uno sin el otro. Esto lo enseñó en su teoría de la relatividad restringida (esto es, restringida al movimiento rectilíneo y uniforme). Años más tarde, en su teoría de la relatividad generalizada (generalizada al movimiento acelerado), concibió el universo espacio-tiempo, admitiendo un universo de cuatro dimensiones; las tres del espacio real y la del tiempo.¹⁸²

Desde el punto de vista filosófico, que es el que nos interesa, Einstein, al no admitir un espacio y tiempo absolutos en el sentido newtoniano, admite implícitamente que espacio y tiempo no son sustancias o seres en sí, sino accidentes de relación carentes de una medida intrínseca. No hay cuerpos absolutamente inmóviles en el universo físico. Puntos de vista, todos ellos, que parecen fundados y que pueden admitirse sin ninguna dificultad.

Es preciso advertir, no obstante, que la teoría de la relatividad es una teoría científica válida mientras no contraría hechos científicamente comprobados o principios de la sana razón. Y hay algunas conclusiones del relativismo que, exageradas, contrarían a la experiencia y a la razón. Faria en el terreno filosófico, ha apuntado algunos puntos de vista erróneos del relativismo einsteiniano:

1. No es aceptable que el espacio se abrevie en razón del movimiento, ni que el tiempo se encoja o dilate en el sentido de Einstein.

2. Ni el espacio ni el tiempo cambian con relación al movimiento, en el sentido de que se abrevien o alarguen en sí mismos. El relativismo invierte los términos al plantear el problema. Es el movimiento el que cambia con relación al espacio y al tiempo. Su medida, o sea su velocidad, se modifica, esto es, se abrevia o alarga, según que gaste más o menos tiempo en recorrer determinado espacio.

3. El relativismo llega a conclusiones contrarias al sentido común: repugna biológicamente que una madre llegue a ser más joven que su hijo.

4. El relativismo confunde el sentimiento psicológico del tiempo con el tiempo real.

5. La identificación del tiempo y del espacio es inadmisibles, puesto que en el espacio hay continuidad de extensión simultánea, mientras que en el tiempo hay continuidad de duración sucesiva.

6. No puede admitirse el espacio de cuatro dimensiones —salvo como abstracción o símbolo algebraico— porque además de que lo temporal es de naturaleza diferente, no podemos representarnos geoméricamente el espacio de cuatro dimensiones, ni mucho menos podemos admitir el espacio tetradi-dimensional como una realidad actual.

Un filósofo de nuestros días, versado además en física-matemática, ha comentado irónicamente: “Ahora, con la relatividad, el espacio se ha engullido al tiempo, y el relativista, satisfecho, mide” (Caba). Una vez expuesta la teoría einsteiniana, vayamos a una consideración sobre el espacio como propiedad de las cosas reales.

13.10 El espacio como propiedad de las cosas reales

La habencia no es cosa ni conjunto de cosas. Es el campo de toda experiencia posible: cosas, acontecimientos, posibilidades. Totalización heterogénea y

dinámica; horizonte total de horizontes parciales; ámbito envolvente de lo finito. La totalidad envolvente de la habencia en el ámbito finito es una inmensa ausencia ubicuamente presente en cosas, acontecimientos y posibilidades. Como la habencia no se objetiva cabalmente, cada realidad y cada presencia particular se articulan de modo espacio-temporal.

El espacio es propiedad de las cosas reales y no producto de imaginación. Es forma de la realidad antes que forma de la sensibilidad.

Las estructuras construidas de la geometría son de diversos tipos: puntos que están unos "junto-a" los otros; en "dirección-hacia" y "a-distancia-de". Trátase de realidades en construcción que se convierten — seguiremos a Zubiri, concordando y divergiendo en "ámbito" físico de la realidad donde se mueve libremente la inteligencia. El modo en que unos puntos están respecto a otros es el problema de las estructuras espaciales: continuidad, conexión, separación, dimensionalidad. . . Y en las estructuras fundamentales se distinguen las afines y las métricas. En todo caso, el espacio no es algo vacío y amorfo, sino estructurado, múltiple. Difiero de la opinión de Xavier Zubiri cuando considera que los objetos matemáticos no son objetos ideales, porque están inscritos en un momento físico de la realidad.¹⁸³ Me parece que los objetos matemáticos no se circunscriben al momento físico de la realidad en que están inscritos, sino que lo trascienden. Nunca los encontramos en nuestro mundo real, ni tropezamos, ni nos presionan con su presencia. La validez ideal de la geometría no depende de que la luz, los movimientos de los astros y el espacio no sigan, en el universo, la línea recta de la geometría. Un físico puede muy bien comprobar, al medir un triángulo formado por rayos de luz, que la suma de sus ángulos no es igual a 180° . Ahora bien, esa comprobación no invalida la geometría.

En el espacio físico encontramos luz, gravitación y acción. Pero más allá de la geometría y de la física está el problema meta-físico del espacio. La espaciosidad es un principio estructural de respectividad cósmica. La espaciosidad delimita la estructura de su constitución. Multiplicidad de puntos —con posiciones respectivas— en unidad de conjunción. Los puntos están fuera los unos de los otros, pero vertidos hacia el sistema. La extensidad de lo real concierne de alguna manera a la habencia trascendental. Lo trascendental es la habencia en tanto que habencia y no lo real. La ex-tensidad es un carácter de la realidad en cuanto realidad, pero no de la habencia. Los acontecimientos y las posibilidades que también están en la habencia, carecen de ex-tensidad. La espaciosidad de lo real es abierta, dinámica y sistemática. El espacio —como bien apunta Zubiri— *regionaliza* el universo, es un principio estructural de regionalización. Y esta regionalización estabiliza la materia y constituye la biósfera. El espacio ecológico es nuestro *habitat*. Nos separa y nos une, nos mediatiza y nos interioriza, nos agrupa y nos orienta. Todo ello implica el hecho de que ocupamos el espacio y el espacio nos preocupa y a veces nos aterra. Pero este ocupar el espacio en el caso del hombre, es un ocuparlo desde dentro, desde la intimidad personal. No se trata de un simple en-

samblaje instintivo, como en el caso del animal, sino de una toma de posesión consciente. Desde esa toma de posesión consciente del espacio se da la libre construcción geométrica, la libre movilidad física y la libre inteligibilidad espiritual. La espaciosidad y la temporalidad de lo real no son meras esencias abstractas. Estamos ante propiedades de las cosas reales. Porque son las cosas reales las que ofrecen las dimensiones de lo lineal, lo superficial, lo voluminoso y lo temporal.

13.11. La espaciosidad de lo real

El espacio es una de las flexiones o categorías de la realidad. Extensión continua y discreta —en razón de los objetos contenidos en el espacio— cuya idea es fruto de la experiencia táctil y visual. Hay visiones monoculares o binoculares, cefálicas o no, separadas o conjuntas. Los canales seimicirculares del nervio acústico contribuyen a suministrarnos la sensación de equilibrio. Pero no se trata de una creación arbitraria. “Condición bien característica de toda realidad es el darse en el *Espacio* y en el *Tiempo*. La expresión —observa Juan Zaragüeta— no es muy exacta ni se entienden estas palabras como significativas de unos a modo de recipientes acogedores de las cosas y de los hechos reales. Mejor que decir que tales realidades *están* en el Espacio y en el Tiempo, sería decir que *son* espaciales y temporales, por darse conexas unas con otras en una totalidad llamada Naturaleza y comprensiva de la plenitud del Espacio y del Tiempo, en orden que se llama *topográfico* en cuanto espacial y cronológico en cuanto temporal: las conexiones en cuestión constituyen lo que llamamos *relatividad* de los seres reales que afirmamos en los juicios *existenciales*”¹⁸⁴ Hay relaciones espaciales de interioridad y de exterioridad, de dirección y de distancia. Situado en el punto de vista perinoético —no metafísico— Albert Einstein afirma: “Podríamos considerar que nuestro universo se comporta, desde el punto de vista geométrico, como una superficie encorvada irregularmente en sus detalles, pero que, en su conjunto, no se distingue apreciablemente de una superficie plana; como ocurre, por ejemplo, con la superficie de un lago ondulado por las olas pequeñas. Podríamos decir adecuadamente que se trata de un universo cuasi-euclidiano. . . Pero, como en la realidad la materia se encuentra distribuida irregularmente en detalle, entonces el universo se aparta en el detalle de la forma esférica, siendo cuasi-esférico. No obstante, el universo será necesariamente finito. La teoría suministra inclusive una relación simple (para el ‘radio’ R del universo, se obtiene la ecuación $R^2 = \frac{2}{\rho R}$) entre la extensión espacial del universo y la densidad media de la materia que lo constituye”¹⁸⁵ En sus últimas obras, Einstein asevera: “Los sucesos de nuestro mundo pueden ser descritos dinámicamente por una imagen que cambia con el tiempo, proyectada sobre un fondo constituido por el espacio tridimensional. Pero también se puede describir una imagen estática proyectada en el continuo tetradimensional espacio-tiempo. Para la física clásica ambas imágenes son equivalentes. En

cambio, para la física relativista, resulta más conveniente y más objetiva la imagen estática".¹⁸⁶ Más allá del punto de vista perinoético, cabe distinguir el espacio real, del espacio ideal y el espacio de la intuición, del acuerdo con la clasificación propuesta por Nicolai Hartmann.¹⁸⁷ El espacio ideal está clasificado de antemano como idea y el espacio de la intuición pertenece al modo de ser de lo psíquico, sustentado en lo vital y en lo material. Queda por examinar el espacio real que Hartmann considera como realidad inexistente, incurriendo en un sofisma de "petito principi". Da por demostrado (que el espacio no existe) lo que pretende demostrar (que el espacio no existe). Reduce el término existencia a cosas, sustancias y seres vivos. No caben en el término —porque lo ha limitado arbitrariamente— ni espacio, ni tiempo, ni procesos, ni espíritu. Podemos dudar sobre si hay un espacio en el que están albergadas las cosas, pero resulta indubitable la espaciosidad de lo real, ésto es, que las cosas tienen espacio. Porque las cosas son espaciales, pueden medirse. Las cosas están unidas o separadas. En un caso o en otro está implícito el espacio. La separación implica distancia. Y la distancia es extensión medible. El espacio que se presenta ante nosotros no es un espacio puro, carente de materia o energía. Lo percibimos por la luz o por alguna cualidad que impresiona nuestros sentidos. En el espacio hay fotones, rayos cósmicos, ondas. La energía es espacial y el espacio es energético. Lo que se nos presenta no es el espacio en general, sino la espaciosidad de lo real concreto. No se nos presenta un vacío absoluto que está más allá del mundo material limitado.

Notas bibliográficas

¹⁶⁵ San Agustín: *Confesiones*, L. XI, c. XIV.

¹⁶⁶ Aristóteles: *Physica*, IV, 11; 210a I, ED. Bekker.

¹⁶⁷ Aristóteles: *Physica*, IV, 11; 218b 21 .

¹⁶⁸ Aristóteles: *Physica*, IV, 10; 218b 14—18.

¹⁶⁹ J.E. Bolzán; *El tiempo de las cosas y el hombre*, pág. 40, Editorial Guadalupe.

¹⁷⁰ William James: *Compendio de Psicología*, trad. francesa de Baudin y Bertier, pág. 370.

¹⁷¹ Jean Pucelle: *El Tiempo*, págs. 44 —45, Librería "El Ateneo" Editorial.

¹⁷² J.E. Bolzán: *El Tiempo y las cosas*, pág. 55, Editorial Guadalupe.

¹⁷³ Jean Guitton: *La justificación del tiempo*, pág. 125, Ediciones Fax.

¹⁷⁴ Jean Guitton: *La justificación del tiempo*, pág. 151, Ediciones Fax.

¹⁷⁵ Jean Guitton: *La justificación del tiempo*, págs. 38—39, Ediciones Fax.

¹⁷⁶ Hedwig Conrad-Martius: *El Tiempo*, pág. 247, Editorial Revista de Occidente, Madrid.

¹⁷⁷ *Opus cit.*, pág. 248.

¹⁷⁸ *Opus cit.*, pág. 262.

¹⁷⁹ *Opus cit.*, pág. 273.

¹⁸⁰ August Brunner; *Ideario Filosófico*, pág. 156, Ed. Rayfe, Madrid.

¹⁸¹ Sir Arthur S. Eddington: *La naturaleza del mundo físico*, págs. 261—262, Ed. Sudamericana.

¹⁸² Véanse las exposiciones del pensamiento científico de Einstein en: *La Física del siglo XX*, págs. 52 a 58, Breviario 22 del Fondo de Cultura Económica de Pascual Jordan; *La Estructura del universo*, págs. 76 a 101, Breviario 61 del Fondo de Cultura Económica, de G. J. Whitrow; *Historia de la Física*, págs. 328 a 347, Breviario 84 del Fondo de Cultura Económica, de James Jeans; *Cosmología y Ética*, Curso de Filosofía, tomo III—, Librería Voluntad Ltda., Bogotá, de J. Rafael Farfá.

¹⁸³ Véase el volumen *Realitas* —Seminario Xavier Zubiri— I, págs. 479 a 514.

¹⁸⁴ Juan Zaragüeta: *Filosofía y Vida*, volumen II, págs. 134—135, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, Madrid, 1952.

¹⁸⁵ Alberto Einstein: *La Relatividad*, págs. 152—153, Colección Dina.

¹⁸⁶ Albert Einstein y Leopold Infeld: *La Física —Aventura del Pensamiento—* pág. 179, Edit. Losada, S.A., Buenos Aires.

¹⁸⁷ Nicolai Hartmann: *Philosophie der Natur*, págs. 78 y siguientes. Walter von Gruyter y Co., Berlín, 1950.

14

APARATO CATEGORIAL EN LA HERMENEUTICA DE LA HABENCIA

SUMARIO: 14.1. El principio de la unidad habencial —habencia patente y habencia latente—. 14.2. Exploración de las grandes regiones y sectores de la habencia. 14.3. Interpretación de la totalidad de cuanto hay. 14.4. Complejidad de la urdimbre omnienglobante. 14.5. La mutabilidad de la habencia. 14.6. Epifanía de la habencia y ley de la reintegración habencial.

14.1. El principio de la unidad habencial —habencia patente y habencia latente

El pensamiento filosófico —específicamente metafísico— tiene su raíz en la totalidad de cuanto hay, es decir, en lo que nosotros denominamos la habencia. La habencia no nace de las ciencias, todo lo contrario, las ciencias surgen del afán de conocer sectores de la habencia por razones próximas. Metafísica analítica, metafísica sintética y metafísica existencialista presuponen apodícticamente, *ex natura rei*, la totalidad de cuanto hay. El análisis metafísico se ejerce sobre dos ámbitos: la *habencia patente*, manifestada, formada, y la *habencia latente*, virtual, posible. La gran habencia abarca o engloba la habencia que es y la habencia que puede ser. Al lado de la ontología de lo existente está la metafísica de lo posible.

Para poder salir de nosotros mismos y entrar en otros producimos la palabra, nuestro verbo exterior. Pero el verbo interior tiene un primado de dirección sobre el verbo exterior. No hablamos porque pronunciamos palabras, sino que pronunciamos palabras porque somos verbo interior. Y este verbo interior está comunicado, silenciosa y taciturnamente, con la habencia. Cada hombre porta un acervo

interior inefable que permanece inédito y que se lo lleva a la tumba. A veces se logra — ¡espléndido logro!— hacer el trasiego al alma del amigo, de una parte ponderable de ese “achevement” inefable. El *alter ego* también tiene su propio e incommunicable misterio. ¿Por qué no abrirse recíprocamente, hasta donde es posible, dos misterios?

La palabra humana muestra el señorío del pensamiento. Bien podríamos parafrasear a Julio César diciendo: ¡Va mi palabra, voy tras ella! En toda palabra humana fulguran destellos de pensamiento y espíritu, de mismidad personal singularísima e incanjeable. Pero ese resplandor de nobleza, que es la palabra humana, expresa limitadamente el contenido de la esencia de la habencia. Sin embargo, sólo el pensamiento humano trata y logra penetrar en la intimidad de la habencia. Domina por principios, en cierto modo, el oculto fondo de la totalidad de cuanto hay hasta donde llega. Ese conato de comando de la habencia, por sus principios — recordemos la riqueza etimológica de la palabra “princeps”— devela en parte el oculto misterio de toda esa ofertividad contextual, presente y latente, de entes reales, entes ideales, entes quiméricos, posibilidades, sucesos históricos con todas sus relaciones, implicaciones, complicaciones y confluencias. La filosofía no es una vana curiosidad de penetrar y saber la intimidad de la habencia, sino menester de señorío y propedéutica de salvación. De la conciencia de lo que le falta de esa totalidad y de lo que cada ente es, nace la necesidad y el deseo de colmar la indigencia del espíritu encarnado con la riqueza de la habencia. El alma tiene un hambre de totalidad, de universos, que no se sacia. No es que desea ser lo que no tiene, es que está abierta a la habencia y padece indigencia. De ahí su anhelo de ser más, de complemento, de ser en cierto modo — como lo advirtió Aristóteles— todas las cosas. Penetrar y conocer la intimidad medular de los entes, de las posibilidades, de los sucesos históricos y de todo cuanto hay es tarea metafísica. Los entes están aquí y ahora, en el horizonte de la habencia, como dispuestos a dejar se encontrar. Las posibilidades están engarzadas en ese mismo horizonte, mostrando su poder ser — o no ser— sin ser aún. Los sucesos históricos pasan, se desrealizan y dejan registro; subsisten en el presente de alguna manera. El horizonte de la habencia contiene patencias y latencias. El hombre corre de aquí para allá dentro de ese horizonte, *discurre* en torno a las apariencias y a las esencias. La unidad de la habencia hace que los entes y las posibilidades tengan un perfil propio. Cada uno de los entes es estructura coherente en sí, destacado de lo restante, con parecer y ser, con cara exterior y núcleo esencial, implicado y complicado en la totalidad de cuanto hay. Puedo aislar mentalmente la unidad de la habencia. Puedo también reconstruir las partes del todo tal como se ofrecen en el contorno habencial. Entre el ente y el objeto del pensamiento debe haber, si la representación es adecuada, identidad.

El contorno habencial es un sistema. En ese sistema, los entes, las posibilidades y todo cuanto hay ocupa posiciones coordinadas simultáneas. Cada unidad entitativa o posible está integrada o referida a otras unidades y al conjunto de unidades. Las cosas están en orden — aunque no alcancemos a conocer bien y en detalle ese orden— y coordinadas entre sí. Forman un sistema habencial.

De ese sistema habencial se nutre nuestro espíritu. El incesante esfuerzo por perfeccionar nuestro conocimiento del sistema habencial pone de relieve la imperfección de nuestro saber.

Nuestra actitud ante la habencia es pasiva y activa. Aceptamos y tomamos el contorno habencial que su estructura impone. Recibimos la impresión de todo cuanto hay y nos sometemos a los límites de lo conocido. Pero también buscamos activamente el objeto en las entrañas de los entes reales, traducimos la forma de las cosas y acarreamos sus esencias a la intimidad espiritual para mejor entenderlas. Pasión y la operación de entender, que se da en el horizonte de la habencia, iluminándolo. Entendimiento que se entreaire y entendimiento que se activa en pos de su alimento espiritual. Entendimiento que ve desfilas y entrar en su recinto la riqueza de todo cuanto hay. Entendimiento que pone su sello en ese caudal habencial, que denuncia la superioridad del espíritu e impone su jerarquía. Entendimiento que es fuerza motriz comunicativa, pauta para la acción, previsión y preocupación. Entendimiento que busca el Absoluto, Principio y Fin de todo cuanto hay.

El principio de la habencia es inmóvil, intemporal, absoluto. Es y está antes que los entes, que las posibilidades, que el hombre, que la habencia. . . todo converge a ese Principio; por eso hay unidad en la habencia.

La habencia es una por esencia. La habencia, en efecto, puede ser simple o compuesta. Lo simple —aunque la habencia no es simple— no puede ser sino indiviso. Lo compuesto, mientras sus partes están separadas, no existe como compuesto. Ahora bien, la habencia se integra con partes reunidas que forman el compuesto. Luego la habencia es una. La unidad no le añade nada a la habencia, simplemente niega la división de la habencia en partes separadas e inconexas. La unidad de la habencia es el principio de la multitud, esto es, de la pluralidad de los entes unos e indivisos en sí mismos y considerados como distintos. El todo habencial no es un número o un todo cuantitativo; tampoco es un todo lógico. Es una totalidad concreta compuesta de entes análogos. No se trata de un todo accidental como el de una máquina, sino de un todo esencial creado que converge al Creador.

El principio de la unidad habencial es la unicidad de Dios. Pero mientras la unicidad de Dios se sigue de su absoluta simplicidad, la unidad de la habencia procede de su causa fontal y de su convergencia final. Mientras la divinidad es esencialmente una y no puede distinguirse en supuestos seres divinos, ni multiplicarse, la habencia integra entes con notas individuales que tienen el ser o que son de manera análoga.

Una vez sentado el principio de la unidad habencial, es preciso explorar las grandes regiones y sectores de la habencia.

14.2. Exploración de las grandes regiones y sectores de la habencia

¿Cabe hacer una indagación sobre la totalidad de cuánto hay y construir una teoría de la habencia? ¿Será capaz el entendimiento de medir la habencia en to-

das sus dimensiones? ¿Podemos acercarnos a la totalidad de lo que hay en el ámbito finito, para sondearla y examinarla con el espíritu?

La habencia tiene una naturaleza multifacética, proteica, tornadiza. Es preciso sondearla y examinarla por regiones o estratos. El entendimiento es atraído por la totalidad. Pero pronto advierte que esa totalidad es sumamente compleja. Nos encontramos con tres grandes regiones de la habencia:

- 1) Realidad.
- 2) Idealidad.
- 3) Posibilidad.

La realidad, a su vez, tiene dos grandes sectores:

- a) Naturaleza (inorgánica, orgánica y psíquica).
- b) Espíritu (persona y cultura).

La idealidad presenta tres grandes sectores:

- I. La idealidad pura (objetos matemáticos y objetos lógicos)
- II. Idealidad abstraída (leyes científicas, esencias y relaciones).
- III. Valores (útiles, vitales, intelectuales, morales, estéticos y religiosos).

La posibilidad puede ser de dos clases:

- a) posibilidades personales.
- b) posibilidades históricas.

El espíritu humano está referido a las grandes regiones —realidad, idealidad, posibilidad— y a los sectores —naturaleza inorgánica, orgánica y psíquica—; espíritu personal y cultural; objetos matemáticos y objetos lógicos; leyes científicas, esencias y relaciones; valores útiles, vitales, intelectuales, morales, estéticos y religiosos; posibilidades personales e históricas de la habencia. En alguna manera, el espíritu está sometido a la habencia, sin mengua de la dignidad suprema de lo espiritual.

La habencia, horizonte de la inteligencia, punto insoslayable de todo conocimiento, es la raíz común del hombre y las cosas. No tan sólo decimos: “hay” hombres y “hay” cosas, sino que hombres y cosas reposan en la amplitud y universalidad de la habencia. Como área de mayor magnitud, contiene realidad, idealidad y posibilidad en su seno. Y a todas sus regiones les impone su sello, dando a cada parte su unidad y haciéndola inteligible. Las cosas y las personas de nuestro contorno están sometidas rigurosamente a su especie y a su individuación. El espíritu del hombre no puede imponer su forma a los entes reales e ideales y a las posibilidades. Son ellos los que deben mostrar lo que son. Y muestran lo que son en la habencia en quien todos comunican. Porque hay entes y hay posibilidades, pero *no hay un ser total, ni un ser en bruto*. Resulta inadmisibile afirmar, como

lo hace Juan R. Sepich, que “ en la expresión propia de la metafísica, el sujeto cuya total manifestación se busca, es el ser total con su enorme amplitud”.¹⁸⁸ Ese supuesto “ser total” no es más que la totalidad de cuanto hay. El ser abstracto de los entes no contiene sino el *mínimum* de comprensión inteligible en su máxima extensión. Pero esta extensión no abarca el poder ser. La habencia, en cambio, tiene —en cierto modo— un máximo de comprensión y un máximo de extensión. Porque el todo está siempre presente, en cierta manera, en las partes. La teoría de la habencia recorre el campo de la realidad, el campo de la idealidad y el campo de la posibilidad hasta llegar a Dios, fundamento de la totalidad de cuanto hay. Mientras el ser en cuanto ser es una pura abstracción, la habencia en cuanto habencia es, antes que un concepto, una totalidad concreta y finita. Estructura óptica sólo podemos encontrarla en los entes concretos; nunca en el ser en cuanto ser. Esa abstracción sin límites del ser en cuanto ser tiene el peligro de alucinar. Por esto algunos filósofos han creído encontrarse frente al absoluto o frente a un sucedáneo de Dios. ¿Qué es ese supuesto ser en cuanto ser tan ilimitado? ¿Qué le puede faltar en su infinitud ontológica? Nada. De ahí la caída en el ontologismo y en éxtasis del ser. Pero este ser puro, puramente abstracto, es una hipóstasis infundada. Lo que hay son seres impuros, sumergidos en la contingencia, emergiendo de la posibilidad a la existencia, existiendo en sí o en otros, encadenándose por nexos causales.

La existencia es una relación del sujeto a la totalidad en que se halla; parcialmente está en la habencia cualquier existencia. El ámbito de la habencia no es homogéneo ni indiferenciado. En ese ámbito, los entes operan en función de lo que son y se relacionan teleológicamente. La habencia encamina a la trascendencia absoluta. La verdad, el bien y la belleza que encontramos en el mundo son un índice que apunta claramente hacia la Verdad, el Bien y la Belleza absolutos, fundantes y confundidos.

Si el ámbito de la habencia no es homogéneo ni indiferenciado, se impone buscar y emplear un aparato categorial para la interpretación de la totalidad de cuanto hay.

14.3. Interpretación de la totalidad de cuanto hay

Para interpretar la habencia —hasta donde humanamente nos es dable— requerimos un aparato categorial, un método de especulación formal. La *nóesis* —recordemos la terminología de Husserl— es el principio activo, animador, constituyente de la conciencia. El *nóema* es lo pensado, sentido, querido, representado en el fenómeno de conciencia. Vale decir que el *nóema* es el correlato objetivo de la *nóesis*. No se trata de una mera creación sino de algo objetivamente dado independientemente de toda actividad espiritual variable en el espacio y en el tiempo. Aprovechamos para nuestra metafísica este aparato categorial sin caer en el idealismo de Husserl.

En la conciencia están presentes las cosas y el todo habencial que no son ella misma. La conciencia es una realidad experimentante que experimenta la habencia.

cia experimentada. Trátase de ámbitos metafísicamente comunicables y no de tipos entitativos ontológicamente inconexos. Los dominios de la experiencia se objetivan ontológicamente en superposición entitativa y relacional. Hay ideas primitivas o categorías mediante las cuales aprehendemos conceptualmente la habencia en sus distintos dominios. Son presencias auténticas de la habencia en la nóesis ordenadora. Nuestra inteligencia finita está seguramente excluida de una comprensión adecuada y perfecta de la habencia. Podemos, no obstante, penetrar crecientemente en los arcanos de la habencia. Los nuevos logros no anulan los anteriores. Tenemos que arrancar secretos a la habencia, iluminar facetas insuficientemente visualizadas, aumentar el acervo del conocimiento metafísico. Profesamos una innegable simpatía por la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito, antes que reverencia por los sistemas que históricamente han aspirado a inventariar y describir esa totalidad. Pensar la habencia incide en la habencia. Cada entidad, relación o posibilidad efectúa sus objetivaciones. La célula responde irritablemente —“sit venia verbo”— a la agresión que proviene de su ámbito. El electrón influye y se deja influir en su campo electromagnético. En la acción y en la percepción el hombre acoge en su intimidad inmanente los productos de la cuasi-creatividad habencial según su propia espontaneidad. La *cuasi-creatividad* queda patente como imprevisibilidad de lo que hay, con todo lo que hay.

Atracciones y repulsiones fenoménicas ponen de relieve una verdadera habencia en proceso. Puede hablarse de una topología del mundo circundante, pero estamos imposibilitados para establecer una topología cabal de la habencia. Caben aproximaciones, eso es todo. Una de las características primordiales de la habencia es su entretejimiento. Un ente está presente a otro y la habencia está presente en todas sus partes. Estas relaciones internas son constitutivas de los habenciales. A lo largo y a lo ancho de la habencia se da una “localización múltiple”, una superposición entitativa, una totalidad para la que no existe el “dentro” o el “fuera” de una parte. Cada parte se extiende, entretejida, en la urdimbre omnienglobante. Cada parte tiene su lugar y no puede ponerse en el lugar de otra. La pobreza esencial de la perspectiva de cada parte contrasta con la plenitud de relaciones de la totalidad de todo cuanto hay.

La totalidad de cuanto hay es una multiplicidad, una síntesis orgánica de puntos de vista. Hay una manera en que la totalidad está presente en las cosas, en las posibilidades y en las idealidades. De esa totalidad finita de todo cuanto hay emergen y se definen los puntos de vista. Estamos ante una habencia solidaria, sin dicotomías ni intersticios, en la que toda acción posee resonancias inmensas, ilimitadas. Nada se basta a sí mismo para existir. Los entes se apoyan los unos en los otros y, en última instancia, en la suprema Realidad irrespectiva. Dentro del seno de la habencia se hunden regularidades entitativas, surgen núcleos de novedad y se constituye un tejido de participaciones concretas presionadas por la totalidad. La habencia está en la persona y la persona está en la habencia. Personas y cosas se implican y complican, se influyen y se enlazan como partes de una habencia orgánica, coherente, sin resquicios. La totalidad múltiple aparece a la parte como la verdad global y unívoca. Detengámonos,

ahora, en el examen de esa totalidad múltiple que se nos presenta como una urdimbre omnienglobante y compleja.

14.4 Complejidad de la urdimbre omnienglobante

El yo incluye lo que es consciente, interioriza la habencia, no se separa de ella, carece de contenido sin la totalidad de cuanto hay. En esa serie de sabios opúsculos semianónimos llamados *Upanishads* encontramos ese principio de localización múltiple y esa apertura ilimitada de la conciencia: "Hasta donde se extiende el espacio del mundo, hasta ahí se extiende el espacio interior del corazón. Dentro de él, en verdad, están contenidos cielo y tierra, fuego y aire, sol y luna, relámpagos y estrellas. Lo que hay y no hay de él en este mundo, todo está contenido en su interior.¹⁸⁹ ¿No será la misma luz aquella que resplandece por encima del mundo y habita en el interior del hombre? Algo de esto deben haber sabido los indostanos: "La luz que resplandece por encima de este cielo, por encima de todas las cosas, en los mundos supremos más allá de los cuales no hay nada, en verdad, es la misma luz que está aquí dentro de la persona.¹⁹⁰ Estos mismos pensamientos, ampliados y mejorados, los encontramos en un texto del arzobispo Hildebert, escrito en el siglo XI: "Dios está sobre todas las cosas; bajo todas las cosas; fuera de todo. Dentro de todo; dentro pero no encerrado; fuera pero no extendido; por encima pero no elevado; debajo pero no oprimido; completamente encima, presidiendo; completamente debajo, sustentando; completamente fuera, abrazando; completamente dentro, llenando".¹⁹¹

Mientras el *Upanishad* afirma que "la totalidad sale de la totalidad",¹⁹² nosotros pensamos que la totalidad de lo finito implica al Dios infinito. Si la totalidad en sí misma permanece es porque se fundamenta, se apoya en Dios. Totalidad plural y dinámica, en relación interna que permite a cada ente ser —en cierto modo— todos los entes por el entretrejimiento real y efectivo de la urdimbre englobante. La complejidad de esta urdimbre englobante es inexhaustible. Urdimbre omnienglobante que abarca el universo del lenguaje con la oración gramatical y sus partes, el universo físico espacio-temporal, el universo biológico en evolución, la sociedad humana y el mundo de la conciencia personal.

"Si admitimos la noción de proceso —observa Alfred North Whitehead—, la noción de potencialidad es fundamental para la comprensión de la existencia. Si interpretamos el universo en términos de realidad estática, se desvanece la potencialidad. Todo es exactamente lo que es. La sucesión es una mera apariencia que surge de la limitación de la percepción. Pero si partimos de la noción del proceso, como fundamental, las realidades del presente derivan sus caracteres del proceso y proyectan sus caracteres sobre el futuro. La inmediatez es la realización de las potencialidades del pasado y el almacén de las potencialidades del futuro. La esperanza y el miedo, la alegría y la desilusión, obtienen su significación de las potencialidades esenciales a la naturaleza de las cosas. Seguimos un rastro con esperanza o huimos, con miedo, de una persecución. Las potencialida-

des en el inmediato constituyen las fuerzas que impelen el proceso".¹⁹³ No todo, en el universo, es proceso. El propio Whitehead advierte que "la esencia del universo es algo más que el proceso".¹⁹⁴ Desgraciadamente recurre al "reino supremo de las formas" de Platón, sin incrustar esas ideas "supracelestes" en el "Esse ipse subsistens", como tan bien lo supo hacer San Agustín. Habla, es cierto, de "una relación esencial entre la Divinidad y el proceso histórico", pero considera a Dios como "inmanente a la experiencia actual". La trascendencia de Dios se pierde en ese pasaje: "El sentido de la importancia histórica es la intuición del universo como un proceso eterno, inmarcesible en su deística unidad de ideales".¹⁹⁵ El futuro de la habencia se halla preñado de todas las posibilidades de realización y de tragedia. Concebimos la habencia con ignorancia. Quiero decir que no la entendimos plenamente en su contextura y en su dinamismo. Los filósofos no somos omniscientes sino simplemente lo que indica la etimología del vocablo: amantes de la sabiduría. Por ser amantes de la sabiduría no podemos quedarnos en un puro análisis verbal dentro de los límites del diccionario, como pretende hacerlo la "escuela crítica", cayendo en lo que Whitehead denomina "la falacia del diccionario perfecto". Apelamos a la visión directa y nos esforzamos en indicar sus significaciones mediante la apelación ulterior a situaciones que promueven intuiciones fecundas, tal como lo hace la "escuela especulativa". Es la única forma de ensanchar el diccionario y de emprender la aventura filosófica.

Hay profundidades todavía no expresadas en la totalidad de cuanto hay. Es posible que la filosofía sea pariente de la poesía, pero en todo caso lo que interesa es racionalizar sin destruir, ese impulso poético para que emerjan nuevas caracterizaciones esenciales, congruentemente coordinadas, lúcidamente sistematizadas. Persiste, claro está, la veneración del misterio inagotable de lo creado. El talento penetrante —y algunas veces alado— de Alfred North Whitehead se acercó a ese misterio cuando afirmó sin ambages: "La filosofía comienza en el maravillarse. Y, al final, cuando el pensamiento filosófico ha dado lo mejor, la admiración persiste. Hemos añadido, sin embargo, alguna comprensión de la inmensidad de las cosas y alguna purificación de la emoción mediante la comprensión. Sin embargo, existe un peligro en tales reflexiones. Un bien inmediato tiende a pensarse en la forma degenerada de un goce pasivo. La existencia es actividad que se funda constantemente en el futuro. El fin de la actividad filosófica es penetrar la ceguera de la actividad respecto a sus funciones trascendentes".¹⁹⁶ Empezamos y terminamos maravillándonos de la totalidad de cuanto hay y del supremo fundamento —trascendente, eterno, infinito, perfecto— de la habencia multiforme, proteica, tornadiza. Esa mutabilidad de la habencia merece un detenido examen.

14.5. La mutabilidad de la habencia

Nos distanciamos intelectualmente de la habencia para mejor conocerla y tratarla. Sólo así comprendemos el orden: adecuada disposición de los entes a su fin y jerarquía axiológica. Es un sabio saber para vivir en la habencia con afán

de plenitud subsistencial. La vocación humana no es un simple dato sino una tarea. Hombre y habencia son contingentes. Hombre y habencia están subdesarrollados. Hombre y habencia son dinámicos. Hombre y habencia están llamados a ser lo que pueden y deben ser, lo que son virtualmente. La incompletud de la habencia y la insatisfacción del hombre en perpetuo movimiento hacia la madurez de la habencia y hacia la plenitud del hombre. El hombre se esfuerza por coincidir consigo mismo —cumplir su vocación— y la habencia se desarrolla de acuerdo con sus razones seminales.

Dios ha creado una habencia destinada a desarrollarse en el tiempo. Ha dado a la habencia la virtualidad de desarrollarse y dar lugar a los diversos entes y a las diversas posibilidades. La doctrina agustiniana de la “rationes seminales” puede servirnos, con ciertos retoques, para explicar la dinamicidad de la habencia. El desarrollo no es mecánico, ni vitalista, sino integral y multidimensional. Por eso no basta decir que como en el germen de un árbol están presentes todas las partes que se manifiestan sucesivamente en el árbol, así desde el principio estuvieron presentes virtualmente (potentialiter atque causaliter) en el mundo todos los diferentes cuerpos. En la semilla está prefigurado el árbol. Se trata de un desarrollo biológico. En la habencia, en cambio, no tan sólo existen procesos físicos, combinaciones químicas, desarrollos biológicos, fenómenos psíquicos, sino actos libres, posibilidades cumplidas y posibilidades incumplidas. No se puede hablar de tiempo antes que haya una habencia mutable. Consiguientemente, no cabe hablar de un tiempo antes de la habencia, antes de la habencia creada; por lo que hay que decir, no que la habencia fue hecha *en el* tiempo, sino más bien que fue hecha *con el* tiempo. Y al decir con el tiempo quiero implicar que fue hecha con toda su dinamicidad.

Dios no fue ni será, *es* sin límites, sin tiempo, sin definición. “Esse ipse subsistens”, “ipsum esse”. No podemos decir más. Comparado con Dios, todo lo demás no es verdaderamente. La habencia cambia. En consecuencia no es en plenitud. Lo que cambia se está haciendo, no es todavía plenamente. La habencia está sujeta a procesos y en ella se dan procesos: entes que dejan de ser lo que eran, para ser otra cosa; entes que comienzan a ser lo que no eran y dejan de ser lo que eran. El que es verdadera, pura, auténticamente no puede cambiar. Es eternamente. Su vida es vida en plenitud. Y eso no es cambio de lo imperfecto a lo más perfecto o de lo más perfecto a lo menos perfecto. El grado sumo de ser se mantiene semejante a sí mismo sin corrupciones ni mutaciones temporales. La habencia no es una esencia subsistente en sí misma e inmutable. La habencia no es *semper idem* o *idipsum*, para decirlo con los términos de San Agustín. La habencia no es siempre igual a sí misma; está cambiando. La habencia no es eterna. Captamos y sentimos la inestabilidad de todo lo temporal que hay en la habencia. En ella hay pasado que ya no es y hay futuro que todavía no es. Por eso no podemos decir que la habencia *es* pura y simplemente. Mejor decimos que *hay* cosas que cambian en la habencia. Esas cosas reales son, pero no son el Ser. Hay el *es* físico de las cosas intramundanas, el *es* de los animales y de los vegetales, el *es* del hombre y el Ser de Dios. No hay el *es* puro y abstracto. Hay cosas

reales que son “de-suyo” (Zubiri), o mejor dicho, que van siendo. La actualidad de lo que hay en la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito es lo que podría denominarse el ser. Pero adviértase que el ser es en los entes y no fuera de ellos. Y los entes son respectivamente en la habencia. El “ser” es un carácter respectivo de los entes en su actualidad habencial. Lo que envuelve todo lo real, todo lo posible es la habencia y no un ser abstracto y sustantivado. El ser y el correlativo no ser de los entes tiene un carácter respectivo dentro de la habencia. Cabe preguntar ahora si la habencia como totalidad de cuanto hay en el ámbito finito es un ser. Decimos que tampoco es un ser abstracto y sustantivado, pero que las cosas que hay en la habencia se actualizan y se desactualizan respectivamente, van siendo y van dejando de ser. La habencia, en este sentido, no es una pura nada pero tampoco es un puro ser. Merece más o menos el nombre de ser en cuanto se está actualizando en sus entes. La raíz última de la inestabilidad de la habencia estriba en que ha sido hecha de la nada, en que es contingente. Lo que decae en la habencia decae porque es mudable. Los entes habenciales no son en grado sumo inferiores al que los hizo. Incapaces de subsistir totalmente a la vez en la inmutabilidad de su esencia, se desmenuzan, desaparecen y ceden el sitio a otros entes.

Lo que San Agustín formula magistralmente sobre las cosas creadas, podemos aplicarlo a la habencia: Miré las cosas inferiores a Ti y vi que ni son absolutamente, ni absolutamente no son (*nec omnino esse nec omnino non esse*). Son ciertamente, porque proceden de Ti; pero (a la vez) no son, porque no son lo que eres Tú. Y sólo *es* verdaderamente lo que permanece inmutable (*id enim vere est quod incommutabiliter manet*)”.¹⁹⁷ La habencia, esencialmente temporal, fluye, pasa, nunca se detiene en su dinamicidad. Torrente de temporalidad que corre sin cesar y se muda continuamente. Algo pasa y algo queda. De otra suerte no cabría hablar de cambio. Permanece la estructura permanente de la habencia. Y permanece en Dios, supratemporalmente, la idea, la causa ejemplar de esa habencia.

¿Cómo se nos manifiesta la habencia? ¿Por qué contemplamos cada parte en función de todo? Intentemos describir la espifanía de la habencia y formular la ley de la reintegración habencial.

14.6. Epifanía de la habencia y ley de la reintegración habencial

El mundo del metafísico —del auténtico metafísico— es un mundo con las ventanas abiertas de par en par a la totalidad de cuanto hay. Sin dejar de ser él mismo, el metafísico aspira a ser algo más, a enriquecerse con la habencia. La convivencia del hombre con la habencia y con los entes de la habencia lleva a una suerte de comunión cósmica donde se da —¡extraña paradoja!— una identidad sin mengua de la distinción. No es que el alma del ser humano transmigre al mineral, a la planta y al animal. Es que vive en sí misma y en comunión. La soledad radical sólo es propia de los minerales y de las plantas.

La presencia de la habencia permea el centro personal del hombre. Y el centro personal del hombre se expande intelectualmente en la habencia. El anhelo de abarcar espiritualmente la totalidad de cuanto hay es consubstancial al ser humano. Hombre y habencia se corresponden respectivamente. No hablo de relatividad, sino de respectividad. Habencia y hombre se incluyen mutuamente. El hombre abarca —o trata de abarcar, por lo menos— intelectualmente a la habencia. La totalidad orgánica existe para el espíritu que la advierte. No se trata de que el espíritu constituya a la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito, sino de que la advierte, la comprende y se la presenta. La habencia incluye al espíritu y le dota de campo para su actividad.

El metafísico padece un apetito omnívoro. En la satisfacción de ese apetito omnívoro está el “remedio” de nuestra limitación humana. El apetito —menester es decirlo— no se satisface en el ámbito finito de la habencia. Porque el hombre es —sabiéndolo o sin saberlo— un animal teotrópico. Y un animal teotrópico no colma su hambre de eternidad y su sed de absoluto con retazos del universo y con porciúnculas de ciencia.

El saber metafísico de la habencia no es un saber de un mundo de compartimientos estancos, atomizado, des-integrado, yuxtapuesto y angosto. Todo lo contrario, es un saber de un ámbito unificado, integrado, orgánico, totalizado. El metafísico re-integra a la totalidad de los entes y las posibilidades con todas sus relaciones, implicaciones y complicaciones. La totalidad trans-física o meta-física lleva a la plenitud de lo último trans-temporal y trans-espacial. El carácter insuficiente de la habencia es una especie de “mutilación ontológica” cuya insuficiencia sólo al encuentro con el Ser fundamental y fundamentante puede curar. No hace falta que el metafísico se convierta en explorador del universo físico, en cosmonauta del espacio cósmico. Para el metafísico que sabe buscar, no hace falta recorrer espacios físicos y épocas históricas. La presencia de la habencia le acomete en el recinto de su intimidad, en la *Einfühlung* artística o en la pregunta por el principio de todo. Desde entonces, la “epifanía” de la habencia ya no le abandonará jamás. El metafísico que se ha bañado con su luz la reconoce en todas y cada una de sus partes. La razón habencial contempla cada parte en función de todo. Es la ley de la reintegración habencial. Porque el todo no es el ser abstracto, sino la habencia. Cada vez que se formula una pregunta de carácter metafísico se echa una red, entre cuyas mallas queda fuertemente prendida la habencia. Algo de esto barruntó la escolástica al afirmar como esencial al espíritu del hombre: “convenire cum omni ente”. Claro está que el espíritu humano va más allá del convenir con todo ente y se adecúa al ámbito de las posibilidades y a la totalidad de cuanto hay. Porque la verdad está en la totalidad de cuanto hay. Porque la verdad está en la totalidad de relaciones, implicaciones, complicaciones, confluencias, horizonte. . . La fuerza centrípeta de la habencia es patente. No somos nosotros quienes le imponemos sus esquemas, es ella la que nos insta a reconocerlos. El despotismo metafísico —racionalismo hiperbólico— dicta a las cosas su ser, se las traga y las describe a su antojo. En contraposición a esta postura filosófica —de lo cual rescatamos su anhelo de unidad— nosotros postulamos una humilde sumi-

sión a la habencia y a sus primeros principios metafísicos intuibles. Habencia abierta ilimitadamente a la interioridad trans-subjetiva del hombre. Interioridad abierta a la unidad habencial y sistemática, estructurada por el apetito de unidad que emerge de la totalidad de cuanto hay. Acaso cabría hablar de un "amor habencial" que es la fuerza estructuradora del cosmos. Los entes indigentes requieren de complementos. En el caso del hombre la indigencia es un constructivo óntico. Por eso es un *limosnero de amor* pero también —y de modo más egregio— un *donante de amor*. El amor que le falta procede, en cierto modo, del que tiene. Si no le faltara el amor que le falta, no tendría siquiera el amor que tiene. El vacío de amor es un vacío de Dios que sólo se va colmando con el amor de Dios cabalmente aceptado. Y cuando el hombre rebosa plenitud se dona, se ofrece, se sacrifica. Y al darse, se encuentra y se realiza. Tarea infinita del amor que se manifiesta en la habencia y que pone de relieve la trans-finitud del hombre.

El hombre y la habencia han de llegar a ser lo que son. Inútil forjar habencia hechiza y yo postizo. Estéril quehacer el que desfigura rostros y altera jerarquías. Dignísima misión la de esclarecer la significación y el sentido de la habencia y la de contribuir conscientemente —privilegio del hombre— a que llegue a ser la que es. Se contempla cada parte en función del todo para que la totalidad de cuanto hay florezca en todos y cada uno de sus entes y para que el hombre se cumpla de modo plenario. Así se habrá cumplido, también, la *ley de la reintegración de la habencia por el amor habencial que confluye a Dios y participa del amor de Dios*.

Notas bibliográficas

- ¹⁸⁸ Juan R. Sepich: *Lecturas de Metafísica*, pág. 217, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1946.
- ¹⁸⁹ *Upanishad*, VIII, I.
- ¹⁹⁰ "Chandogya", en la obra *The Principal Upanishads*, S. Radhakrishnan, Londres, 1953.
- ¹⁹¹ Arzobispo Hildebert, citado por E.T. Bell, *The Development of Mathematics*, Nueva York, 1945.
- ¹⁹² *Upanishad*, Invocación del Isa.
- ¹⁹³ Alfred North Whitehead: *Modos de Pensamiento*, pág. 118, Editorial Losada, S.A., Biblioteca Filosófica, Buenos Aires, 1844.
- ¹⁹⁴ Alfred North Whitehead: *Locus cit.*
- ¹⁹⁵ Alfred North Whitehead: *Opus cit.*, pág. 122.
- ¹⁹⁶ Alfred North Whitehead: *Opus cit.*, pág. 192.
- ¹⁹⁷ San Agustín: *Enarr.* 101, II, 10; PL 36, 1311.

15

COSMOVISIÓN Y RAZÓN HABENCIAL

SUMARIO: 15.1. Habencia y cosmovisión. 15.2. Génesis y fundamento de la cosmovisión. 15.3. La razón habencial.

15.1. Habencia y cosmovisión

¿Cuál es el sentido de la habencia? La raíz última de la cosmovisión es la habencia, y no la vida, como creía Dilthey.¹⁹⁸ La experiencia valoral es el verdadero órgano para aprehender el sentido de la habencia. Los valores lógicos, los valores éticos, los valores estéticos y los valores religiosos son las cuatro especies de valores espirituales superiores. La cosmovisión está referida a estas cuatro clases de valores espirituales, especialmente a los valores éticos y a los valores religiosos. La interpretación del sentido de la habencia sólo puede lograrse a partir de las más profundas fuentes del valor, de la cúspide jerárquica axiológica: lo sagrado. El enigma de la habencia no se resuelve tan sólo a base de razón racionante, sino también a base de intuición, de sensibilidad estética, de voluntad de perfección, de amor religioso. . .

La cosmovisión se apoya, primeramente, en el conocimiento intelectual, en el saber metafísico. La metafísica, por su parte, se apoya en las ciencias de lo real, de lo ideal y de lo posible. Indirectamente las ciencias operan en la cosmovisión. El conocimiento valoral y el conocimiento óntico de la habencia se sintetizan en la cosmovisión. El conocimiento valoral prolonga y profundiza el conocimiento óntico. Los valores espirituales existen y operan en lo profundo del ser de los entes. La experiencia religiosa del valor de la habencia constituye el más alto grado de la cosmovisión.

Los grandes enigmas de la habencia se sustraen a la captación racional. Esta insolubilidad de los problemas más capitales de la habencia no tiene por qué llevarnos al irracionalismo. Cuando la razón acaba su tarea, el espíritu íntegro experimenta la veneración. Y con esta veneración se instala el hombre en el sentido esencial de todo ser, de todo poder ser y de todo obrar. Esta vivencia valoral religiosa, permeada de emotividad superior, es vivencia interior que insta al tratamiento lógico para desarrollar una cosmovisión. La sobreestimación del *logos* ha impedido percibir la primacía del *agape*.

El hombre no sólo es un *sujeto cognoscente*, sino un *sujeto valorante*, un *sujeto venerante* y un *sujeto comportante*. Conocer es asimilar intencionalmente un objeto de carácter físico o mental. Esta asimilación del sujeto cognoscente registra sus propias "impresiones", sin darles alcance objetivo. En el conocimiento aprehendemos, más o menos clara y distintamente, entes y valores, bajo una triple función: 1) simple representación conceptual; 2) juicio cierto, probable o dudoso, verdadero o erróneo; 3) ilación o inferencia racionativa. El conocimiento puede ser teórico (de saber) y práctico (de hacer). Ofrece aspectos lógico, psicológico, sociológico, biológico y metafísico. En el ámbito de lo cognoscitivo se da el plano *positivo*, limitado a consignar los hechos físicos y psíquicos, que se ofrecen en la experiencia, descubriendo sus relaciones legales. Pero se da también el plano *metafísico* que inquiere la clave de todo cuanto hay en principios metaempíricos; y el plano *teológico*, que reduce los principios a un Principio absoluto, Dios. La cosmovisión —más vital que intelectual— se forja con materiales de los tres planos. No procede con el rigor de la teoría del conocimiento, que comprende: a) una exposición o descripción fenomenológica; b) una problematización y metodología conducente a la solución de sus problemas; c) una discusión del origen y del alcance de valor del mismo. La cosmovisión no se afana por hacer ciencia, por hacer filosofía. No se trata tan sólo de una concepción racional del cosmos. Trátase de algo más: creencias y convicciones sobre la existencia humana y sobre el mundo, tendencias y hábitos emocionales, sistema de preferencias y finalidades ante el enigma de la vida. . . Y es sobre la base de esta cosmovisión como decidimos acerca del significado y sentido del mundo y sobre el ideal de nuestra existencia concreta. La cosmovisión sirve, en consecuencia, para vivir y hasta para morir. Aunque no pertenece al orden intelectual, cuenta con elementos intelectuales y se procura justificarla racionalmente. Cosmovisión significa totalidad. Pero no una totalidad rígida, sino una totalidad plástica, dinámica.

El hombre no es pura razón. De ahí que cada hombre construya su cosmovisión también a base de emociones e instintos vinculados con la práctica. En la valoración, el hombre forma un juicio especulativo sobre el valor de algo o de alguien. La función mental "estimativa" de los valores se sobreañade a la función cognoscitiva de los entes. No por eso hay lugar a escindir el mundo de los valores del mundo de los entes. Entes y valores están en la habencia. Fuera del mundo

de los seres no se dan los valores. Los valores cuantitativos —grandeza, multitud— y los valores cualitativos —placer, bondad, justicia, verdad, belleza— caracterizados por la dignidad y la rectitud de los seres a que afectan, tienen sus contravalores e impactan al ser en sus tres aspectos de: 1) ser-objeto; 2) ser-acto; 3) ser-sujeto consciente, individual o social. Los valores son objeto de conceptualización, de juicio y de ratiocinios.

La veneración es una exclusiva del hombre. Venerar es respetar en sumo grado la santidad, la dignidad y las grandes virtudes de una persona. A una cosa no se le venera directamente, sino traslaticamente por lo que representa o recuerda. La veneración culmina en la adoración de la creatura a su Creador. La adoración sintetiza la actitud básica de la condición humana creatural. Defender la adoración no sólo es defender los derechos de Dios, sino la misma existencia auténtica del hombre. O se adora a Dios o se adoran otros dioses: dinero, poder político, orgullo, fama, placer, ciencia. . . Desde nuestro interior damos entrada a Alguien que irrumpe en nuestra intimidad; Alguien ante quien nos inclinamos, nos postramos. La Adoración no puede estar ausente en una cosmovisión integral. De la *cuasi-nada* del hombre ante el *todo* de Dios —abismo insondable— brota la adoración. Proclamamos nuestra pequeñez y advertimos que el Poder creador dirigido a ella sigue enalteciéndola. Lo *sacro* está más allá de lo manipulable y de lo reducible a principios científicos exactos. “*Mysterium tremendum*” y “*mysterium fascinans*”. Las cosas transitorias aluden a algo intransitorio. Detrás de lo imperfecto y fragmentario está algo *sagrado y perfecto*. Por encima de las máquinas y las matemáticas hay un sitio para la invocación y para la adoración. En medio de nuestro mundo desacralizado que ha optado por el egoísmo dentro de un escenario terrestre, cabe aún el impulso, suscitado por un don que no se guarda egolátricamente, sino que tiende a ofrendarse. Donación del amor en movimiento de don en retorno. He aquí la cabal realización del sujeto comportante. Vacíarse, despojarse y perderse es inmolarse. ¿Y acaso la victoria sobre el egoísmo no estriba en la inmolación?

Desde la habencia advertimos la Plenitud dinámica de una Bondad que se manifiesta vitalmente, y libremente se expresa en el amor. El amor no es una cualidad de Dios, sino Dios mismo, Providencia eterna que nos sella en el *agape*. Desde la habencia nos forjamos una cosmovisión y la fundamentamos filosóficamente. Porque no nos basta con saber cómo es la habencia, ansiamos saber qué sentido tiene. Y esto último es cabalmente, lo más importante para la vida. En esta forma la cosmovisión desemboca en Dios. La vida humana, la libertad, la historia, la inmortalidad y todos los demás problemas giran y se organizan en torno de ese supremo centro gravitatorio. Mientras la ciencia es primordialmente investigación y búsqueda del saber, la cosmovisión es posesión de un sistema de certidumbres que nos insta a la cabal realización de nuestro ser.

¿Cuáles son los fundamentos de la cosmovisión? ¿Cómo surge la cosmovisión? Sería incompleto el estudio de la cosmovisión si sólo nos limitásemos a definirla.

15.2. Génesis y fundamento de la cosmovisión

Fundamentar una cosmovisión es la tarea más difícil de la metafísica. La cosmovisión excede las fuerzas del individuo. Una cosmovisión recibe y transmite verdades descubiertas —como válidas universalmente— desde una antigüedad venerable. En el fondo es —como observa Baeumker— una “continuación de una suma de verdades objetivas”.¹⁹⁹ En contraste con el hombre medieval, el hombre moderno filosofa individualmente, “sin tomar consejo de nadie”. Impórtale la novedad y la originalidad. Afirma la propia razón sin barreras ni límites.

La estructura ontológica del universo adopta los conocimientos de las ciencias que trabajan sobre la realidad. La abstracción del conocer metafísico no excluye cierta familiaridad con los resultados de las ciencias positivas y con la historia del pensamiento científico. El filosofar puramente individual, que desconoce el magnífico legado de la historia de la filosofía y que no dialoga y se confronta críticamente, se revela insuficiente y riesgoso.

Los problemas de la cosmovisión son los supremos y los más difíciles. Para establecer una sólida cosmovisión se requiere superar el “vacío afán de originalidad” y nutrirse de las ideas de los grandes espíritus del pasado. Los grandes filósofos están conmovidos, hasta en las últimas profundidades de su alma, por el enigma del hombre y por el enigma del universo. El trato con ellos sólo nos puede acarrear beneficios. Nos transmiten “la sagrada voluntad de verdad”. Para fundamentar nuestra cosmovisión nos encontramos no tan sólo con la razón individual, sino con el “consensus sapientium” en las últimas y más significativas cuestiones: sentido del mundo, libertad teleológica, valores del espíritu, Dios.

La venganza de la naturaleza tecnificada se ha dejado sentir en la desinteriorización, en la despersonalización y en el desencantamiento del sentimiento de la vida y mala conciencia. El hombre medio de nuestros días —superficial y desarraigado— es un nómada sin trascendencia ante un mundo que se desvanece. Con la pérdida gradual de Dios en el horizonte filosófico, el horizonte real se ha reducido tremendamente. La mirada sobre el muro de las situaciones-límites nos paraliza. El orden impersonal y calculable se cierra con el valladar de la muerte. Ante la representación vacía de la trascendencia sobreviene el desengaño metafísico.

La función metafísica del desengaño actúa como despertador. Despertamos a la verdadera trascendencia en el autodescubrimiento en la habencia. Desde los tres años de edad el hombre tiene la certeza de que él mismo debe estar presente en todos los cambios de las posteriores vivencias. Conciencia del yo es conciencia de la habencia. El saber sobre la propia realidad es fácticamente idéntico al estar despierto en medio de la totalidad de cuanto hay. Autodescubrimiento y comprensión de la propia realidad son lo mismo. Situado entre dos mundos —el material y el espiritual—, el hombre se entusiasma con el ilimitado horizonte de la habencia. Sabe que está inmerso en el todo habencial, pero sabe a la vez que no es sólo una parte de la habencia natural, sino que esa habencia pertenece al hombre y la habencia natural es una parte del hombre. El hombre mira la habencia como algo perteneciente a su propia persona. El hombre mide todas las cosas materiales. El

hombre como ser espiritual encarnado se entiende fundamentalmente primero a sí mismo en su circunstancia desde sí mismo. Desde su centro interior alumbraba la habencia. Este alumbramiento del hombre es suprahabencial ser en la habencia.

El hombre, como ente particular, pertenece a la totalidad de cuanto hay. En este sentido se da una correspondencia mutua del hombre y de la habencia. Pertenece a la habencia porque está ordenado en la habencia, abierto a ella, puesto ante ella, referido a ella. Pero el hombre no es un simple "escucha" de la habencia porque sobrepasa a la habencia. El acontecer de la habencia frente al ser-sí mismo que emerge a la luz provoca la génesis de nuestra cosmovisión.

Hay una incinación prerracional y fundamental a Dios. La especulación originaria de la persona finita proviene simultáneamente de la intuición de la habencia y la afirmación del yo. Esta espectación originaria desemboca en una experiencia superracional de la persona en la esfera del encuentro intersubjetivo y de la experiencia religiosa. Espectación de infinitud. Puente vivo que se descubre a sí mismo. Buscar la plenificación en sí mismo es frustrarse. La persona finita busca libremente la consonancia con la persona infinita absoluta libre. Vamos desde la trascendencia objetivada hacia la trascendencia personal. Vamos desde el acá de la habencia hasta el más allá de la habencia. Desde el tercer año de vida descubrimos que vamos haciendo nuestro yo con ilimitada apertura hacia la habencia. En la conquista activa de la habencia esperamos siempre nuevos y más grandes y sorpresivos entes y sucesos. Preguntamos incansablemente: "¿cómo?", "¿por qué?", "¿quién ha hecho éso?". Queremos hacer algo y ser alguien. Queremos ser conocidos y reconocidos. Esperamos la plenificación personal —más allá de la saciedad física y de la tranquilidad animal— en el encarecimiento de la propia acción, en la alegría del valor realizado, en la experiencia de la socio-síntesis pacífica y de la comunión amorosa.

Examinar críticamente la cosmovisión es revisar nuestra actitud disponedora de finalidades en una habencia que nunca acabamos de conocer perfectamente. Esta actitud disponedora de finalidades en una habencia inagotable, desde el punto de vista cognoscitivo, implica una razón habencial.

15.3. La razón habencial

La teoría de la habencia culmina con la idea del fundamento de la habencia. En el Supremo hacedor de habencia se sosiega nuestro pensamiento que ha ido de seres contingentes a seres contingentes hasta llegar al *Ens a se*. En Dios ancla el fundamento originario del ser de los entes y el principio fundamental de los valores. Hermann Lotze lo advierte —aunque no aceptemos su dicotomía entre entes y valores— cuando observa finamente: "El hecho de que nosotros creemos que debe considerarse al mundo como valioso y como principio suyo sólo aquello que por su valor absoluto, su belleza o santidad merece estar en este lugar supremo, es el principal motivo para no darnos por satisfechos con un *hecho originario*

a partir del cual el mundo restante se sigue como inevitable consecuencia.²⁰⁰ Si no hubiese un valor absoluto más allá del mundo, no habría valiosidades relativas intramundanas. Si no hubiese un *Ens a se* fundamental y fundamentante no existirían los entes contingentes. Si no hubiese un por qué y un hacia dónde de la habencia perdería su sentido todo cuanto hay.

La pregunta por el origen y el destino final del espíritu humano y de la habencia no puede ser contestada por ninguna ciencia particular. El sentido de la habencia no sólo se realiza en la vida individual sino también en la historia.

La fundamentación crítica y la construcción positiva de la cosmovisión es una parte de la teoría de la habencia. Sabemos que la cosmovisión no es puramente intelectual, sino que está condicionada por la "íntegra disposición interior", por la libre decisión del hombre entero, por tomas de posición y valoraciones del cosmovidente, por convicciones axiológicas y por proyectos existenciales. El hombre íntegro toma posición ante la habencia íntegra. La habencia no sólo se interpreta teóricamente sino se siente, se vive, se imagina. La teoría de la habencia --metafísica-- no puede confundirse con una cosmovisión, pero tampoco puede ignorarla. Las concepciones del mundo o cosmovisiones son más vitales que intelectuales. Pueden y deben sujetarse a la crítica. De otra suerte las cosmovisiones quedarían sujetas a meras hechuras del deseo, a puras fantasías.

Los tipos espirituales producen los tipos de cosmovisiones. Karl Jaspers distingue tres tipos de espíritu que nosotros podríamos denominar el *nihilista* --no hay asidero en la habencia--, el *finitista* --sólo existe la habencia, que es limitada, y en ella está nuestro apoyo--, y el *infinetista* --el verdadero fundamento estriba en lo infinito. Hay cosmovisiones porque hay "orientaciones" en la habencia e imágenes del universo. Los tipos del espíritu integran en su seno orientaciones en la habencia e imágenes del mundo. Las orientaciones son pautas generales de comportamiento que se exteriorizan en el mundo. Estas orientaciones pueden ser objetivas y autorreflexivas, activas y contemplativas, racionales y estéticas. La imagen del mundo puede ser espacial-sensible, psicológica y metafísico-psicológica. En el centro de la cosmovisión --tal como la concibe Jaspers-- está el tipo de espíritu que es dinámico, pletórico de movimientos psíquicos, de procesos espirituales.

Debemos llevar la cosmovisión ante el foro de la *razón habencial*. Esta razón habencial es *pantónoma* --se rige por la ley de la totalidad-- y *coordinativa* --coordina los diversos aspectos de la habencia e integra conjuntos--. La razón habencial no es la razón del racionalista --geométrica, estrecha y parcial--, ni la razón vital --dócil a los dictados pragmáticos de la vida--, sino la razón que opera con una lógica integral orientada hacia la habencia y el fundamento de la habencia. La razón habencial no se reduce a la lógica matemática. Razona a partir del conjunto de las fuerzas del espíritu en el seno de la habencia. No es ajena a la vida ni a la lógica y no nos deja desamparados frente a las últimas y más significativas preguntas. La razón habencial es la razón propia del "amante de la sabiduría", porque ve los entes y las posibilidades en su verdadero valor y se sirve de ellos conforme al sentido pantónomo y coordinador del espíritu. Es una razón que

lleva todo hacia la totalidad de cuanto hay y hacia Dios, fundamento y fin de esa totalidad.

La teoría de la habencia trata de ver las cosas, los entes ideales, los valores, las posibilidades, los sucesos históricos, el mundo y el horizonte de la realidad en su mayor hondura. Cabe fundamentar la cosmovisión mediante la teoría de la habencia. Las cuestiones de la cosmovisión —serias, significativas, valiosas, importantes— no pueden descuidarse ni ser relegadas a meras charlas de café. Urge en consecuencia, fundamentar filosóficamente la cosmovisión dentro de una teoría de la habencia. Para ello nos serviremos de la razón habencial.

Notas bibliográficas

¹⁹⁸ Dilthey: *Die Typen der Wetanschauung*, en "Weltanschauung", pág. 7.

¹⁹⁹ Baeumker: *Die Christliche Philosophie des Mittelalters*, en "Kultur der Gegenwart", I, V, 2a. ed., Berlín y Leipzig, 1913, pág. 341.

²⁰⁰ Hermann Lotze: *Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie*, 5a. ed., Leipzig, 1912, pág. 114.

16

SENTIDO O SIN-SENTIDO DE LA HABENCIA

SUMARIO: 16.1. ¿Sentido o sin-sentido del mundo? 16.2. ¿Sentido o sin-sentido de la vida humana? 16.3. El sentido de la habencia. 16.4. ¿Destino humano o absurdidad existencial? 16.5. ¿Cosmovisión desesperada o superación de la contingencia? 16.6 Los errores y las contradicciones de Sartre.

16.1. ¿Sentido o sin-sentido del mundo?

¿Tiene o no tiene sentido la totalidad de cuanto hay en el ámbito de lo finito? ¿Podemos descubrir ese sentido, en caso de que lo tenga, en la habencia? ¿Cómo estar ciertos de ese supuesto sentido? ¿Qué tipo de certeza sería?

Sentido es lo que tiene valor, finalidad, razón de ser. En el fondo mismo del pensamiento y en el fondo mismo de los objetos a que se refiere el propio pensamiento, buscamos una razón de ser. En términos generales, hablamos de "sin sentido" ante el desorden. Damos sentido a algo cuando ponemos orden. Y el orden es valioso. Aunque en el lenguaje vulgar, sentido equivale a significación, cabe distinguir ambos términos. La significación tiene su campo de aplicación propio en la esfera del ser de los entes y se define como lo que un signo representa. El sentido cruza en múltiples direcciones las estructuras subjetivas y objetivas, pero siempre en la esfera del valor. El sentido se comprende. Todas las conexiones y estructuras significativas se subordinan, en última instancia, al carácter absoluto de los valores. Porque el entendimiento o razón, en cuanto discierne las cosas, descubre su valor peculiar, mayor o menor. La razón de ser es

también razón de valor. A veces sólo nos preguntamos por el aspecto del ser del ente, en otras ocasiones actuamos como sujetos valorantes.

La filosofía pregunta por el sentido de la vida humana y por el sentido de la habencia. "De este modo, aquel sentido por el que pregunta la filosofía, es una actitud integral de la vida humana, que presta su acento peculiar a todo lo que hacemos. Aún más, yo diría sin ambages, que el sentido otorga a todo su *acento metafísico* último. Esto es lo que buscamos, y una vez hallado —apunta Fritz Joachim von Rintelen—, podemos estar tranquilos".²⁰¹ En el acento metafísico último, al que se refiere von Rintelen, yo incluiría el acento axiológico.

Para el existencialismo del absurdo nada se explica. La inteligencia aparece como una pasión desmadejada. Y el hombre, como una pasión inútil. "Quiero explicármelo todo o nada."²⁰² Pero mi inteligencia se estrella contra un mundo absurdo. "Poder decir una sola vez 'eso está claro' y todo se salvaría". Todo está oscuro y todo está comprometido. Alzamos el mundo al nivel de lo humano. Seguimos sin comprender. No le pedimos nada a nada. No cabe reconciliación con un mundo inhóspito en donde el hombre es un extranjero. Inútil tratar de encontrar en un mundo absurdo los sentimientos que nos conmueven. No hay voces familiares en el universo bruto. No hay Dios ni dioses. Nuestra razón es vana y limitada. Sin embargo, no vamos a desgarrarnos las vestiduras. El único vínculo que nos une a este mundo es el absurdo. La tragedia estriba en la escisión, en el divorcio entre el espíritu que anhela y el mundo que defrauda. Dos entidades que se apuntalan entre sí —espíritu y mundo— sin poder abrazarse jamás.

El arrebató de todos los límites y de la medida —pensamiento especulativo— se estrella contra un mundo oscuro, granítico, sin sentido. No obstante, se nos exhorta a aferrarnos, a obstinarnos sobre las verdades adquiridas, a mantenernos lógicos y coherentes. ¿Por qué? Porque sí. Exigencia moral frágil —si así cabe llamarle— de un hombre rebelde, esforzado, siempre a punto de extinguirse.

Buscamos la unidad y el mundo nos desengaña. Aún así, la voluntad nunca debe detenerse. Quiere dominar a la vida y a la razón. El mundo dice *no*. "Se puede vivir aceptando lo absurdo —asegura Malraux—, pero no se puede vivir en lo absurdo".²⁰³ La primera de las verdades que debemos aceptar es que el mundo está roto, que es absurdo. Es la única luz. Ante lo absurdo, el espíritu sigue de pie, agresivo, tenaz. Albert Camus no acepta lo absurdo, aunque no sepa por qué se rebela. Salta ciegamente. No puede apelar a ningún deber extraído de la ley natural, porque no hay leyes eternas, ni sentido perdurable. La rebeldía es una decisión que asegura la dignidad humana en un mundo inhumano. Advértase que la dignidad humana opera como un valor, como una pauta normativa, aunque Camus no lo reconozca. Decir que la vida no tiene sentido —en el supuesto de que así fuese— no quiere decir que la vida no vale la pena de ser vivida. Si la vida que nutre la esperanza es "una interminable derrota", ¿por qué ese continuo esfuerzo por superarse?

La muerte, para un sector del existencialismo del absurdo, es un acto que suleva. Por eso se prefiere mantener vivo el absurdo, no porque sea absurdo, sino por estar vivo en el mundo. Pero entonces la vida absurda en un mundo absurdo

tiene algún valor, puesto que se la prefiere sobre la muerte. Consiguientemente, el pretendido absurdo no resulta del todo absurdo. La felicidad —para el escritor argelino— es más importante que el heroísmo. En la felicidad encuentra una “exigencia generosa”, “que reúne la sobreabundancia de la vida, la simplicidad del corazón y el amor por los hombres”. Nuevamente observamos un criterio de valor en Camus. Pero no le pidamos congruencia, porque no la tiene. “Tal como está hecho, este mundo es insoportable. Necesito, pues, la luna, la felicidad, la inmortalidad, tal vez algo demencial, pero que no sea de este mundo”.²⁰⁴ No anda lejos, Albert Camus, de Georges Bataille, en ese esfuerzo —estéril a todas luces— por inventar una mística sin Dios. En el existencialismo del absurdo no hay lugar para la idea de salvación. Actuar como un funcionario de la virtud es matar la vida. Pensar en otra vida es detener esta vida. Una vez aceptado el absurdo del mundo, el pensamiento de Camus se dispara en afirmaciones absurdas: “El único pensamiento que no miente —nos dice— es un pensamiento estéril. En el mundo absurdo, el valor de un punto de vista se mide por su infecundidad”.²⁰⁵ La esperanza es el nombre común de todas las ilusiones. Y la creencia en la vida perdurable es la más nociva de las ilusiones. Hay que arrojar la esperanza y contentarse, para el futuro, con un conocimiento sin recurso, y para el pasado, con una memoria estéril. Sólo así podemos ingresar en el “infierno del presente”. En esta desgracia conscientemente asumida encuentra Camus la grandeza del hombre. Al final de la vida, la muerte desvaloriza de golpe todos los ilusorios fines. Y esta desvalorización alcanza —aunque Camus no lo advierta— la grandeza del hombre. ¿Qué sentido puede tener la vida humana?

16.2 ¿Sentido o sin-sentido de la vida humana?

Se ha llegado a hablar de la “pasión de lo absurdo”. Se empieza por humillar los poderes abstractos y se concluye por desembocar en un triunfo carnal. “La pasión de lo absurdo” quema primero el corazón y luego lo exalta. El tiempo es el campo del hombre absurdo que nada quiere saber de “los pastos de la eternidad”. Hombre absurdo, —pretendido sucesor del héroe y del santo— que crea obras inútiles, obras sin porvenir. El hombre absurdo trata de convencerse —y de convencernos— de que la vida puede vivirse mejor por carecer de sentido. El mundo —y todo lo que hay fuera del hombre— es sobrehumano, supera nuestra medida. Ante la interminable prolongación de la calamidad, los héroes de Camus intentan salidas ciegas. La frágil y precaria ascésis lírica, no puede evitar el fracaso. Calígula —el personaje de Albert Camus— pretende realizar una subversión informe: “un mundo donde el sol se ponga al Este, donde el blanco sea negro”.²⁰⁶ No se trata de algo sobrehumano, sino de lo imposible. Sueños infecundos, desarreglos universales, búsqueda de lo insensato. . . Y cuando no es así, todo se reduce a un triste combate cotidiano contra las enfermedades del hombre.

El límite hacia el cual tiende el existencialismo del absurdo es el de un mundo carente de sentido y de direcciones privilegiadas. Se decreta la muerte cósmica de

los valores para caer en una física de la indiferencia. Camus hablará de una "indiferencia clarividente". Pero lo cierto es que la clarividencia, en caso de que exista, no suprime la indiferencia. Ante lo absurdo aparecen palabras como "nada", "meda igual", "eso quiere decir lo mismo". . . La distraída y despiadada maquinaria de un mundo sin Dios, suscita un anhelo de no parecerse a nada, de no ser nada. Pero este anhelo —o tentación— es vano, carece de efecto, puesto que la nada no se puede alcanzar. Lo que se alcanza en un mundo semejante, es el cansancio, la tristeza, la desesperación. "Todo está bien, dice Edipo: esta sentencia es sagrada". Quiere decirnos que no hay temas buenos ni malos, que todo es válido. Todos estamos infectados. Lo que es natural es el microbio. El resto, la salud, la integridad, la pureza si usted quiere, es un efecto de la voluntad, y de una voluntad que nunca debe detenerse". Porque la "indiferencia clarividente", no deja de advertir que "no hay vida válida sin proyección hacia el futuro, sin una promesa de maduración y progreso, Vivir contra el muro es una vida de perros". La indiferencia postulada por el primer Camus ha quedado rota. Ahora se escoge la historia contra lo eterno, la acción contra la contemplación, el presente contra la abstracción. El reino moral es un tierno, frágil núcleo envuelto por lo absurdo, ese inmenso e insobrepasable círculo metafísico. "Sigo creyendo que este mundo carece de un sentido superior. Pero sé que en él hay algo que tiene sentido, y ese algo es el hombre, por ser el único en exigir que lo tenga. El mundo posee al menos la verdad del hombre. . ." ¿Cómo conciliar los juicios de valor con el círculo metafísico del absurdo? El problema no queda resuelto por Albert Camus. Se limita a decirnos: "Ahora conozco las razones de lo que apenas era pasión"²⁰⁷. El hombre se excede en los otros. Se impone la fraternidad, aunque no se le busca su sentido último. Se busca salvar los cuerpos sin advertir que están unidos a almas espirituales que no pueden mineralizarse por más esfuerzos que se hagan en contrario. Al final se cae en una idolatría de la vida como color e intensidad. La única regla estriba en exaltar la vida. Una vida que no se es un concepto, sino un fervor. "La buena senda es la que conduce a la vida, al sol". Se erige a la vida en valor supremo y a la muerte en mal absoluto. Pero como la vida es puro torrente ciego de energía y la muerte acaba con ese torrente ciego de energía, vuelve el triunfo de lo absurdo.

Los existencialistas del absurdo declaran una guerra a muerte a la abstracción, valiéndose de abstracciones. Se olvidan que no hay adelanto humano sin el rodeo de lo abstracto. No hay acción razonable sin ideas. El existencialista del absurdo tropieza en condiciones de enemigo con la lógica de su propio universo. El hombre ha muerto después de Dios. "Todo prosigue no prosiguiendo". Y cuando aparece una "universal piedad", es que el laborioso vacío preparado por el escritor argelino se ha llenado de compasión por la humanidad.

Si examinásemos el sentido óptico final de esa fidelidad a la humanidad herida de todos los otros, encontraríamos un amor que nunca muere porque participa del supremo Amor. Un amor que asume la condición sufriente de los prójimos y que les sigue por los caminos cenagosos y los trabajos imperfectos, impuros, fatigantes. ¿No habrá aquí un indicio de que hay un sentido de la vida humana y de la habencia?

16.3 El sentido de la habencia

Aunque la vida humana no sea la realidad radical —porque es una realidad radicada en la habencia— es el punto de arranque de la metafísica. Desde la vida humana buscamos el sentido de la habencia. Y al hablar de la vida humana me refiero a la realidad personal, autoconsciente que se da en el mundo real conviviendo con otras realidades personales, cuasi-conviviendo con los animales y coexistiendo con las cosas. Los fueros de la razón situada en la integralidad de la vida y de la habencia se ponen de relieve en la vivencia y en la reflexión metafísicas. El sentimiento es posterior, dependiente, consecuente. La autoconciencia temporal se vive como proyecto y como facticidad. Más allá de los “significantes” lingüísticos buscamos el sentido de lo que nos rodea, de nosotros mismos y de todo cuanto hay. Aquello por lo que siempre nos preguntamos es el *sentido*. No basta saber el *qué* (significado); anhelamos conocer el *por qué* y el *para qué*. El *por qué* científico apenas alcanza a satisfacer una curiosidad concreta, explicando un sector de la habencia por causas próximas. El *para qué* técnico satisface una demanda de utilidad, un menester inmediato para subsistir o para vivir mejor. El *por qué* y el *para qué* metafísicos son supraútiles y desbordan la inmediatez y la sectorización de la ciencia. Llegamos incluso a preguntarnos el *por qué* y el *para qué* de toda ciencia y de toda técnica, de toda utilidad y de toda explicación. El verdadero metafísico tiene una ambición de habencia, es decir, de totalidad. Las respuestas metafísicas no corresponden a las ciencias particulares. Porque ninguna ciencia particular responde al sentido de la existencia personal, al sentido de la vida social, al sentido de la historia y al sentido del universo. *¿Por qué la habencia?* y *¿para qué la habencia?* He aquí las preguntas por el sentido que se hace el metafísico.

No basta comprender la relación de la existencia humana a sí misma, en su integralidad; es preciso inquirir por el sentido de la relación de la existencia humana con la habencia y con Dios. No es la angustia, la despertadora del sentido, sino la urgencia de ubicarse en la totalidad y de autopoerse en ella. La razón de ser y la posible finalidad del universo y del ser humano no las encontramos por vías de angustia. La interrogación por el sentido no proviene de la angustia, pero la falta de respuesta a la pregunta por el sentido puede suscitar la angustia. Porque cuando se carece de respuestas sobre el sentido de nuestra vida y sobre el sentido del universo físico nos sentimos amenazados. Los existencialistas del absurdo viven angustiados, con náuseas, porque el hombre no nació para vivir en el *sin sentido*.

Cuando nos interrogamos por el sentido de la habencia hemos trascendido la banalidad, la utilidad y la historicidad. Las situaciones-límites nos sacuden y nos proyectan hacia el sentido de nuestra autenticidad y de nuestro cumplimiento. Hondas vivencias de amor, de responsabilidad y de belleza nos abren el camino para trascender lo histórico y anclar en raíces de eternidad.

Si buscásemos el *sin-sentido* de la habencia estaría descalificada de antemano nuestra búsqueda. Lanzarse a filosofar es lanzarse a buscar el sentido de la totalidad de cuanto hay. Y el lanzamiento implica confianza en las facultades superiores del espíritu humano. Sin un mínimo de confianza no hay búsqueda ni se em-

prende esfuerzo alguno. Los males parciales que conocemos no anulan nuestra mínima confianza. La razón es clara: un mal parcial implica necesariamente un bien. En nuestra vida encontramos frustraciones mayores o menores, pero no encontramos la frustración radical, total. Esta frustración radical, total, sería el absurdo. El sentido se opone al absurdo. No vivimos “en estado de peste”, como quiere Camus. No hay sólo mal en el mundo. El mal permitido por Dios no tiene que llevarnos al absurdo, sino al misterio. A ese misterio se llega por la persuasión —vital, patente, inmediata— de la no absurdidad. Basta una elemental confianza inicial en el hombre para rechazar la proclama absurdista que se destruye a sí misma. Incoherencias aparte, de lo que se trata no es de demostrar la nihilidad absurda o el absurdo nihilista. De lo que se trata es de plantearse el sentido de la totalidad. Si no le damos crédito al hombre no hay base humana posible de plantearse el sentido de la habencia y el sentido de cualquier convicción metafísica. El hombre no se vive como absurdo, desde el momento en que alcanza la verdad, el bien, la belleza. Estar recortado por la finitud no es fracasar. Al aceptarnos como dotados de sentido, aceptamos “ipso facto” a Dios oculto que vamos entreviendo ardua y paulatinamente. Y al aceptarnos como dotados de sentido aceptamos el sentido de lo que nos está subordinado, de lo que es inferior en dignidad al hombre. El estudio de nuestro afán de plenitud subsistencial, de nuestro entendimiento y de nuestra existencia personal, social e histórica nos indica una dirección de perfección y de cabal realización. Nuestra inteligencia y nuestro corazón descansan en la plenitud y en la serenidad de nuestro ser. Dificultades, misterios y situaciones trágicas no acaban con la luz del entendimiento y con la esperanza que nunca nos abandona. Entre los polos de luz y de tinieblas nos abrimos paso en penumbra. Nuestra contingencia —con todo su esfuerzo y drama mundanal— tiene en el Ser Necesario y Personal su sentido óntico final. Ni ángeles ni demonios, simplemente hombres menesterosos de ayuda y de salvación.

Hombres bipolares —desamparo ontológico y afán de plenitud subsistencial, en el nivel ontológico, angustia y esperanza, en el nivel psicológico— desgarrados entre el mundo del espíritu y el mundo de la materia. Pero hombres que saben que su definitiva felicidad no está en este mundo. Hombres que glorifican formalmente a su Creador. Hombres que saben que Dios existe y que todo lo que sucede en el universo y al universo mismo deben tener un sentido.

También la habencia glorifica a Dios. La armonía, la unidad, la grandiosidad, la belleza, la relativa perfección de la habencia glorifica “ad extra” la suprema y absoluta Perfección. Desde que entrevemos ese alto sentido de la habencia, priva la confianza. Aún así, cabe preguntarnos: ¿Hay un destino final para los hombres que nacen, sufren y aunque no quisieran morir mueren, o el existente y el mundo se subsumen en lo absurdo?

16.4 ¿Destino humano o absurdidad existencial?

Si estuviésemos ahí —raíces, árboles, animales, mundo, hombres—, simplemente, sin por qué, sin para qué, sin sentido, sin finalidad, como una masa inerte, pe-

trificada; es natural que sintiésemos asco, náusea. Sartre ha visto un aspecto de la realidad degradación humana, concepción pesimista del mundo y de la vida humana, y sobre esa visión ha pretendido edificar un existencialismo del absurdo. Los seres del universo se le presentan como existencias desnudas, sin sentido, sin conexión entre sí, sin posibilidad de conexión interior. “Lo esencial es la contingencia. Quiero decir—escribe Sartre—que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar pero jamás se puede *deducirlos*. Hay, según creo, quienes han comprendido esto. Sólo que han tratado de superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es un falso aspecto, una apariencia que se pueda disipar; es lo absoluto, por consiguiente la gratitud perfecta. Todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo”²⁰⁸ La existencia está de más. Hay tantas existencias semejantes, fallidas, sombrías, sufrientes, molestas de sí mismas. . . Y luego está ese mundo desnudo que se nos presenta de golpe, como un enorme ser absurdo, que no sabemos cómo es que existe. . . ¿De dónde sale todo eso que hay? El mundo está presente en todas partes, delante, detrás. Por eso se irrita Sartre, porque “no había *ninguna razón* para que existiera esa larva que se arrastraba”²⁰⁹ El hombre carece de esencia y no tiene razón alguna. Pero *ahí* está, como el mundo, y *es así* “de facto”, porque sí, gratuitamente. “Todo existente nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere *por recontra*”²¹⁰ Existente sólo de hecho, el hombre legisla sobre su esencia, sin pautas racionales, sin valores que le orienten, sin finalidad.

Mientras la cosa es un “ser-en-sí”, totalmente cerrado sobre sí mismo, inerte, opaco, macizo; el hombre es un “ser-para-sí”, que se conoce y se escinde, que introduce la nada en su autoconciencia, que se desequilibra y se angustia. El esfuerzo para suprimir la dualidad de sujeto cognoscente y objeto conocido concluye en el fracaso. El hombre es proyecto y es libertad. Aunque nos había dicho Sartre que el ser humano carece de esencia, se olvida de esta afirmación e indica que la libertad absoluta es la esencia del hombre. No hay Dios, no hay normas morales, no hay autoridad ante quien responder. Nos encontramos forzados a ser libres, con una libertad hueca, amorfa, carente de nervio teleológico. Debemos existir sin remordimiento ni arrepentimiento, como somos, sin excusas. Llevamos, solitarios, el peso del mundo. El protagonista de “Las manos sucias” exclama: “No nací para vivir, no sé lo que es la vida ni necesito saberlo. Estoy de más, no tengo un lugar mío y molesto a todo el mundo; nadie me quiere, nadie confía en mí. . .” Lucie proclama —en “Muertos sin sepultura”— “que la esperanza hace daño”. El ser humano es un esencial fracaso. Y aún así Sartre presume de optimista y nos pide optimismo.

Entre virtud y vicio no cabe advertir diferencia alguna. Al menos en los personajes de “Chemins de la liberté”. Egoístas, hipócritas, desleales, degenerados sexuales; toda una galería de tipos depravados, abyectos, encerrados en esta vida sin sentido y condenados a ser libres.

La absurdidad de la naturaleza humana es irremediable. Estamos en una cárcel sin salida (*Huis clos*). “El ser de un fenómeno es precisamente lo que él aparece”.²¹¹ El fenómeno es relativo porque al aparecer supone por esencia alguien a quien aparece.²¹² Nada hay detrás del fenómeno. Tampoco encontramos algo detrás del acto. “Todo está en acto. Detrás del acto no existe ni potencia, ni existencia, ni virtud o capacidad”. Sartre anula —o cree anular— todas las dualidades: fenómeno y número, potencia y acto, substancia y accidente. . . Todo se reduce a una desnuda y cruda facticidad. Por una parte está el ser-en-sí como una realidad indiferenciada, indistinta, pastosa, apretujada, incapaz de afirmación y de negación, de acción y de pasión. Por otra parte está el *ser-para-sí* de la conciencia, desgarrado internamente, con la nada adentro, enfermo, degradado. El ser se levanta sobre el fondo de lo que no es: “el ser *esto* y fuera de esto no es nada”.²¹³ La nada no se puede concebir ni *fuera* del ser, ni en el ser, proviene del *ser-para-sí* que nihiliza la nada, la soporta y la transporta a las cosas.

Ser hombre es ser libre. Y ser libre es ser angustiado. Somos libres porque los motivos son ineficaces. No hay valores objetivos, sino valoraciones subjetivas que crean valores para mí. “Yo me encuentro solo y en la angustia frente al proyecto único y primero que constituye mi ser; todas las barreras, todos los resguardos se rompen nihilizados por la conciencia de mi libertad: yo no tengo ni puedo tener recurso o valor alguno ante el hecho de que soy yo quien mantiene a los valores en el ser. Nada puedo asegurarme contra mí mismo. Estoy desligado del mundo y de mi esencia por esta nada que yo soy, y debo realizar el sentido del mundo y de mi esencia: yo decido de ello, solo, injustificable y sin excusas”.²¹⁴ Tratar de huir de la libertad angustiada es caer en mala fe. Así lo cree Sartre. Ningún motivo, ningún fin puede interponerse entre el *para-sí* y su obrar gratuito. Hay ciertamente una tentativa — ¡inútil tentativa! — del hombre “de ser en cuanto *para-sí*, un ser que sea lo que él es. . . , él quiere tener en cuanto conciencia la impermeabilidad y la densidad infinita del *en-sí*; él quiere ser su propio fundamento en cuanto es nihilización del *en-sí* y perpetua evasión de la contingencia y de la facticidad. Este ideal puede llamarse Dios. Así puede decirse que lo que hace más concebible este proyecto fundamental de la realidad humana es que el hombre es el ser que proyecta ser Dios”.²¹⁵ Pero el proyecto es irrealizable. No hay integración posible entre el *en-sí* y el *para sí*. Somos un perpetuo fracaso. Somos “la pasión inútil de ser Dios”.

Jean Paul Sartre no hace filosofía para consolarse; pero tampoco para saber qué es el universo, cómo somos en realidad y cómo podemos ser mejores. *Vierte literatura y estados de ánimo en moldes filosóficos*. Alguna vez, el corresponsal de “Le Figaro Littéraire”, de París, le preguntó a Heidegger si conocía las obras de Sartre. “He leído “*El ser y la nada*” —contestó Martín Heidegger—. Es un buen escritor, pero no es un filósofo”. El corresponsal parisino preguntó de nuevo; “¿Podría su idea de la nada coincidir con la de usted?” “De ninguna manera. Sartre no tiene una posición original. La dialéctica cartesiana juega un papel muy importante en su pensamiento. Pero creo —advierte Heidegger— que él prefiere sobre todo trabajar como dramaturgo y literato. . .”²¹⁶ Mi afirmación de que Sar-

tre vierte literatura y estados de ánimo en moldes filosóficos no anda lejos de los juicios de Heidegger sobre Sartre. El escritor francés no se cuida de probar sus asertos, de fundamentar filosóficamente su cosmovisión. Sus afirmaciones son —las más de las veces— afirmaciones gratuitas. Exagera la dosis de fracaso, de soledad, de desconfianza, de pesimismo que podría haber en cualquier ser humano, para caer en un existencialismo del absurdo y en un aventurerismo irresponsable. La realidad descrita por Sartre no es, ni muchos menos, la realidad. El hombre diseñado por el escritor parisino es una caricatura de hombre. No nació para vivir, no sabe lo que es la vida ni necesita saberlo. Siente que está de más, que no tiene lugar propio y que molesta a todo el mundo; nadie le quiere y nadie confía en él. Este talante —estrictamente subjetivo, personal— no puede convertirse en una filosofía. Nos insta —eso es todo— a pensar filosóficamente en el destino humano. Y al pensar en el destino humano pensamos en la contingencia del hombre. ¿Habrá manera de superarla? Porque si no la hubiese caeríamos en una cosmovisión desesperada.

16.5. ¿Cosmovisión desesperada o superación de la contingencia?

No somos cosas, entes objetivos, piezas de anatomía; sino sujetos, existentes novedosos, centros de iniciativa. En y por el mundo vivimos y nos entregamos a nuestra tarea vocacional. Pero trascendemos el mundo por nuestra potencia cuasi-creadora. Descubrimos la verdad no sin una constante vigilancia de la mala fe. Nos arrancamos de la inercia de las cosas y hominizamos el mundo. El existencialismo ha despertado nuevamente el ímpetu cristiano con su vital y vigorosa temática. Nos recuerda nuestra fragilidad y nuestro desamparo, nuestra final impotencia racional y nuestro cotidiano *estar-a-la-muerte*, nuestra soledad en una sociedad de masas y las amenazas ocultas de una técnica sin brújula. Pero existe una diferencia abismal entre el pesimismo trágico del existencialismo y la alta tensión dramática del cristianismo con visión escatológica. El existencialista ateo se limita a velar para no hundirse, para no “objetivarse” en el mundo, para no convertirse en ente pasivo. El filósofo cristiano no desconoce el sentido trágico de un pluralismo fáctico que resulta de nuestra condición creada y del estatuto concreto de la humanidad en la historia, pero desarrolla su especulación preocupado medularmente por la gloriosa unidad del mundo.

Padecemos una angustia ante las limitaciones de los entes. Ante esta angustia el existencialista ateo afirma que todo está “de más”, mientras el filósofo cristiano asevera que estamos implantados en la existencia con misión personal y destino inmortal. El primero termina en la náusea; el segundo puede llegar a la alegría de existir. Sartre dice que necesitamos “lavar(nos) del pecado de existir”, pero no ofrece más que una libertad hueca, amorfa y una fenomenología del envejecimiento. En medio de un mundo desolado y denso, Sartre habla del ser —¿de cuál ser?, podríamos preguntarle— que está allí, para nada, sin razón, sin estructura, como masividad amorfa, como “abundancia extasiada” y confusa. Y a este ser abstrac-

to, que no es ningún ser concreto, le llama *ser-en sí*, un ser ininteligible — y no obstante cree inteligirlo —, injustificable — y sin embargo acude a la “filosofía” —, sin razón, sin causa, sin necesidad”. Al lado de este ser abstracto va a bautizar — con terminología hegeleana — otro ser abstracto: *ser-para-sí*, que es secundario en relación al anterior. Un ser que es “descompresión de ser”, espontaneidad, interioridad, desgarramiento, nihilización. Sartre congela el *es* de los entes, lo cristaliza en dos seres abstractos, con imaginación de novelista, no con mente de filósofo. Se asquea por la exuberancia de la vida de las cosas y rompe — cree romper — la unidad de todo lo que hay. La habencia queda escindida entre un sector de “estúpida rigidez” (en sí) y un sector de “emputrecimiento orgánico” (para-sí). Con esta ontología deleznable no queda resquicio para construir una ética, aunque la amiga de Sartre, Simone de Beauvoir, se esfuerce en presentarnos una “moral de ambigüedad”. Sólo resta el absurdo: “Todo existente nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad”. No sabemos por qué viene el ser al mundo y por qué el *para-sí* viene al *en-sí*. Lo que es — dos tipos de seres abstractos que diseña Sartre — es injustificable. *Lo rechazamos por injustificable y nos amenaza por incognoscible*. No son palabras de Sartre, sino mías, pero con ellas describo su cosmovisión. Nada tenemos que esperar. Tenemos que soportar el movimiento de nihilización. Se ha hablado de aspectos paranoides en el pensamiento de Sartre. El universo que le rodea a Sartre es visto como amenaza permanente. La náusea invade al ser humano. El *ser-en-sí* es hostil. El *ser-para-sí* es una evasión desesperada. Lo peor del caso es que el movimiento de *no-ser* no conduce a nada. La libertad es una carga. Trascendemos hacia nuestra propia totalidad inalcanzable. No cabe la coincidencia consigo mismo que define al *en sí*. El error de Sartre, en este punto, es pensar que la plenitud del hombre consistiría en ser cosa. Sin Dios y sin verdadera trascendencia, resulta explicable que la conciencia — su conciencia — se le presente como una conciencia desgraciada. O se hunde en el *en-sí* con los engaños pseudo-justificadores de la mala fe, o forja el estéril proyecto de que su *ser-para-sí* se transforme en un *ser-en sí*. Conclusión: “El para sí en su ser es fracaso”.

Si nos atenemos a la experiencia humana no encontramos la impenetrable opacidad del cuerpo ni la pura conciencia lúcida. Nos volvemos sujetos en el mundo. Tenemos contacto con la objetividad sin dejar de ser sujetos. La “objetividad domesticada” — debería tranquilizarse Sartre — ya no aparece como lo extraño estúpido, como lo desconocido amenazante y peligroso. Por no poder poseer en alguna forma la objetividad, el pensador parisino encalla en el nihilismo. En su mundo roto y ausente flota una historia sin estructura y sin finalidad. Y en esa historia desfilan unos hombres, que más bien parecen fantasmas, con sus soledades radicales, con sus libertades incommunicables, con sus antagonismos insanjables (“el infierno son los otros”). La lucha contra un mundo ciego es desesperada. Ninguna razón, en el universo, está emparentada con la nuestra. La inestabilidad de cada minuto no puede engendrar heroicidad sino desesperación. Ante la ausencia real o la inexistencia del Dios trascendente no hay salvación posible. Porque oponer el ritma-

do rigor de la obra artística al envasamiento del ser, no es salvarse. La soledad —sombra del hombre— le duplica. Y no vale el arte como sucedáneo de la salvación. La derrota existencial no se cura con novelas y con obras de teatro. Las relaciones humanas, en el mundo, no se mejoran volviéndose al ser ajeno para congelarlo, robarle su circunstancia, bloquear su libertad y convertirle en un objeto manipulable. Lo único que se logra con esta actitud es hacer del mundo un infierno.

La mirada ajena no puede helarme solamente, sino también vivificarme, promoverme. Hay disponibilidades desconocidas que pueden suscitarse sin intención de posesión.

La visión del mundo y de la vida que nos presenta Sartre es una visión mutilada, caricaturesca, pesimista. Nada nos dice de la totalidad de cuanto hay en concepción integral, fundamentada y teleológica. Omite el aspecto luminoso y noble de la existencia. Ignora el dinamismo del ser humano y el sentido óptico final del afán de plenitud subsistencial. Desconoce el aspecto positivo de la vida humana colectiva y de la intersubjetividad. Nada nos dice de las raíces ontológicas del “hambre de eternidad”, de la cual nos hablará Unamuno. No comprende que el absurdo e irracionalismo sólo son relativos, provisorios y limitados, porque se puede superar la contingencia. Pero aún tendremos que apuntar los principales errores y las patentes contradicciones en que ha incurrido el existencialismo sartreano del absurdo.

16.6. Los errores y las contradicciones de Sartre

Cuando se estatuye el absurdo como elemento constitutivo del ser de lo existente y se hunde a la misma conciencia humana en ese absurdo radical, se imposibilita todo diálogo y se renuncia a la lógica. Tal es el caso de Sartre.

La endeblez del “sistema” —si así pudiera llamársele— de Jean Paul Sartre se pone de relieve en sus errores y contradicciones. Apuntemos los principales.

1. Ni Sartre mismo toma muy en serio su actitud alógica. Emplea la razón para destruir la razón. Ahí está como prueba “El Ser y la Nada”.
2. Es un contrasentido que Sartre niegue toda potencia, toda virtud y toda capacidad, y que a la vez nos quiera dar una “ontología fenomenológica”, esto es, un sistema general sobre la consistencia del ser. El más elemental experimento vulgar y científico comprueba la radical falsedad de la afirmación sartreana de que todo está en acto.
3. Si la situación fundamental es que la realidad es el absurdo, ¿por qué pretender destruir ciertas teorías diciendo que son absurdas? Además, si para filosofar se requiere la experiencia de la náusea, la filosofía se volatiliza y en su lugar se instaura la experiencia nauseabunda. Si el ser de lo existente es absurdo, Sartre, para ser consecuente consigo mismo, debería renunciar no sólo a la razón sino también a la filosofía.
4. Decir que el ser *en sí* es pastoso, absolutamente idéntico a sí mismo, unificado, es una afirmación puramente gratuita. ¿En qué se funda? “No en

la experiencia, porque es transfenomenal; no en una deducción, porque para Sartre es imposible, lo mismo que una abstracción escolástica, o reducción husserliana”²¹⁷

5. Uno de los primeros reproches que se hicieron a Sartre consiste en que la libertad sartreana es una negación de la libertad cuando afirma que el hombre es libre de *todo* aun cuando no se da cuenta; así, la moral de Sartre es una negación de la moral, puesto que una moral en la que todo es permitido, con tal de obrar libremente, es una negación de la moral.
6. En Sartre hay muchas negaciones pero ninguna prueba. Se niega el dualismo causa-efecto, esencia-existencia, fenómeno-nómeno; pero no se cuida de fundar su negación. “Las cosas que viene a decir Sartre, son así y no de otra manera” (Quiles). ¡Puro dogmatismo filosófico!
7. Salta a la vista de buenas a primeras la intrepidez poco común —expresa Régis Jolivet— con que Sartre (para quien no hay esencias universales) lleva de golpe al absoluto, por una implicación audaz de univocidad radical, nociones que son válidas en el mundo de la contingencia. Según ésto, Dios se halla sometido, para Sartre, a todas las condiciones de la realidad humana, lo que, a la vez, aparecerá sin duda como un postulado de considerable magnitud y dará a toda su argumentación un carácter evidente de petición de principio. Sartre cree demostrar, invocando como prueba aquello mismo que ha postulado. En cuanto al fondo, observemos que, para Dios, captar el mundo como totalidad (es decir, explicar el mundo como mundo) no es, en modo alguno, contemplarlo desde fuera, ni como un objeto ni como un sujeto, sino conferirle, por el acto creador, su realidad de mundo, es decir, más exactamente, hacer existir esta relación a sí que es el mundo”²¹⁸
8. El hombre es como libertad, dice Sartre, el valor absoluto, y, por lo mismo, todas las elecciones del hombre valen. Objetivamente, ningún valor podrá nunca aspirar a la preeminencia. Todos valen lo que vale el Valor absoluto, que, siendo (objetivamente) Nada, no vale *nada*. La esencia del valor es, pues, no existir de ninguna manera; es el nombre de esa nada que define la libertad. Pero —comenta R. Jolivet—, ¿es pensable de algún modo todo ésto?²¹⁹

El talento literario y psicológico que despliega Sartre en sus obras ha hecho que con frecuencia se resbalen muchos de sus lectores impreparados y no adviertan la carencia de fundamentos sólidos y las incongruencias notorias. ¿Qué resta del existencialismo sartreano del absurdo? “Un materialismo epifenoménico irracionalista en metafísica. Y un pesimismo inmoralista y antisocial en ética.”²²⁰ Si todo es absurdo, irracional, ilógico; la “filosofía” sartreana también será absurda. La filosofía nunca ha podido ser un instrumento para explicar lo que no tiene explicación: el absurdo. Tratar de filosofar sobre el absurdo es un absurdo. Es tanto como buscar la cuadratura del círculo. Todo resulta igualmente contradictorio, gratuito y vano en un existencialismo del absurdo. Una pasión inútil, condenada al fracaso y a la desesperación (el hombre), no puede justificarse median-

te un pretendido existencialismo del absurdo. Renunciar al contenido de la acción, al fin y a los motivos que la impulsan, para quedarse con una libertad hueca y arbitraria no es sólo renunciar a toda norma, sino a toda ética. La espontaneidad pura es propia del animal, pero no del hombre. Si estamos condenados al fracaso, no somos libres. Y si somos libres no estamos condenados al fracaso. Esta disyuntiva —que no se ha planteado Sartre— destruye su concepto de libertad. ¿O es que puede hablarse de una libertad para el fracaso?

Quien niega la realidad de la esencia humana, nada general puede afirmar sobre el hombre. Elegir sin deliberación no es elegir. Y quien no elige no puede ser responsable. Quien decreta el absurdo de la existencia, decreta a la par el absurdo de su pensamiento sobre la existencia. Quien erige el absurdo como absoluto renuncia a la razón y a la filosofía.

Notas bibliográficas

- ²⁰¹ Fritz Joachim von Rintelen: *El Sentido de la Filosofía*, pág. 7. Imprenta de la Univ. de Córdoba, República de Argentina, 1952.
- ²⁰² Albert Camus: *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, 92
- ²⁰³ Malraux: *Les Conquerants*.
- ²⁰⁴ Albert Camus: *Calígula*, 112, 122.
- ²⁰⁵ Albert Camus: *Le Mythe de Sisyphe*, 96.
- ²⁰⁶ Albert Camus: *Calígula*, 126, 128.
- ²⁰⁷ Albert Camus: *Remarque sur la violence*, 22, y 3 e. lettre, 72.
- ²⁰⁸ Jean Paul Sartre: *La nausée*, pág. 171.
- ²⁰⁹ Jean Paul Sartre: *Ibid.* pág. 175.
- ²¹⁰ Jean Paul Sartre: *Ibid.* pág. 174.
- ²¹¹ Jean Paul Sartre: *L'être et le néant*, pág. 12.
- ²¹² Jean Paul Sartre: *Ibid.* pág. 12.
- ²¹³ Jean Paul Sartre: *Ibid.* pág. 40.
- ²¹⁴ Jean Paul Sartre: *Ibid.* pág. 77.
- ²¹⁵ Jean Paul Sartre: *Ibid.* pág. 653.
- ²¹⁶ *Le Figaro Littéraire*, sábado 4 de noviembre de 1950.
- ²¹⁷ Ismael Quilea, S.J.: *Sartre — El Existencialismo del Absurdo* - Espasa Calpe, Argentina, pág. 35.
- ²¹⁸ Régis Jolivet: *Las doctrinas existencialistas*; segunda parte, Art. II-3, B. pág. 202, Editorial Gredos, Madrid, 1950.
- ²¹⁹ Régis Jolivet: *Opus cit.*, págs. 219 —220.
- ²²⁰ José Sánchez Villaseñor, S.J.: *Introducción al pensamiento de Jean Paul Sartre* pág. 51, Editorial Jus, México, 1950.

17

SIGNIFICACION Y SENTIDO DE LA POSIBILIDAD

SUMARIO: 17.1. La posibilidad. 17.2. Las posibilidades en el horizonte de la habencia. 17.3. La posibilidad y la potencialidad. 17.4. Lo posible y lo contingente. 17.5. Posibilidad, inseguridad y moralidad.

17.1. La posibilidad

¿En qué consiste la posibilidad? ¿Por qué es posible lo posible? Llamamos posibilidad al poder ser del ente. Cuando puede acaecer una determinada realización ésta es posible. El espíritu puede realizarse libremente en este o aquel otro modo. La libre autorrealización contempla y se decide entre varias posibilidades realizables. Si no hubiese posibilidades no habría libertad. Todo sería necesario. Posible es lo que puede ser o puede no ser. Algo ya puesto —en cuanto causa— puede poner en el ente algo —como su efecto— que todavía no es pero que puede ser. Es el caso de la posibilidad extrínseca (*possibilitas externa*). Pero lo que puede ser causado por otro es en sí mismo —por su esencia— posible. “La posibilidad extrínseca presupone la posibilidad intrínseca (*possibilitas intrinseca*): el poder ser del ente, en cuanto puede ser en sí mismo”, apunta Emerich Coreth.²²¹ La realidad que encontramos en la habencia no excluye la posibilidad. La posibilidad que no niega la realidad pero que prescinde de ella es una posibilidad precisa (*possibilitas praecisiva*). Todo ente finito es contingente, igualmente dispuesto para ser o para no ser, sin poder de autofundarse en la existencia, radicalmente impotente para empezar a ser. Hay en todo ente finito contingente una sociabilidad de notas (*sociabilitas notarum*) que implica una ausencia de contradicción

entre ellas. Lo realizable en el ser del ente se funda en el ser de los entes. Si no se diera el ser no se daría la posibilidad. Aunque el ser —ya lo hemos dicho— sea siempre ser de los entes finitos o ser de Dios.

La realidad precede a la posibilidad. Primero está la realidad del ente y luego está —montada sobre ella— su posibilidad. La nada no tiene posibilidades. Pero la posibilidad de toda realidad finita puede darse, tan sólo, en cuanto está fundada en una suprema Realidad irrespectiva.

La libertad humana presupone la posibilidad. La absoluta realización del espíritu —como absoluto querer y saber— es el fundamento de la posibilidad del espíritu finito. No basta la sociabilidad no contradictoria de las notas de la esencia. La esencia se funda en el ser y tiene también su posibilidad fundamentada en el Ser fundamental de Dios. Las posibilidades de los entes no son independientes del Ser fundamental y fundamentante, en Quien tienen su último fundamento. “El principio de identidad, que sirve de base a la sociabilidad no contradictoria de las notas es, en última instancia, la necesidad absoluta del ser, de ser él mismo; como Dios no puede querer no ser él mismo, tampoco puede querer que se dé lo contradictorio o lo intrínsecamente imposible. Esto supondría —observa Coreth— una contradicción en la absoluta necesidad de Dios, y con ello la supresión de su propia autoidentidad, absolutamente necesaria”.²²²

El ente está constituido de esencia y existencia. La esencia puede ser realizada por la existencia del ente. La esencia no procede al ente real y concreto. Se pone, se compone con el ente y en el ente. Si procediera al ente sería una magnitud subsistente. Pero no hay esencias aisladas de las existencias. Luego la esencia requiere de un fundamento que no está en ella misma, sino que sólo puede residir en el Ser absolutamente necesario e infinito. El ente finito es un contenido de ser limitado. El puro contenido de ser del ente finito está en una forma ilimitada, infinita, necesariamente, en el Ser que es (identidad de esencia y existencia). El contenido de ser puro es originariamente real en el Ser absoluto y posible e impuramente real en el ente finito. La participación finita del ser no coincide con el ser absoluto de manera unívoca, sino análoga.

No puede entenderse la libertad y la experiencia sin recurrir a la noción de lo posible. Toda experiencia está constituida de posibilidades que pueden o no realizarse. Por eso hay un llamado a la experiencia. Por eso las relaciones interhumanas no pueden ser descritas y fijadas de una vez por todas, sin indagar sus posibilidades concretas. Es mérito del existencialismo haber puesto de relieve la filosofía de la libertad en su relación con la noción de posibilidad y de elección.

El concepto de “posibilidad” es, quizá, el principal gozne sobre el que gira la filosofía contemporánea. Viene prendido en la red del historicismo y del existencialismo; hecho que dificulta, aunque no impide, llevar el problema a su recta dimensión ontológica. Si libertad significa elección y elección significa posibilidad, la posibilidad es inseparable de la vida humana. Habría que advertir, no obstante: a) que la vida humana no puede reducirse a mera posibilidad o proyecto, porque los proyectos se hacen sobre la base de ser ya algo quien los formule. Y un proyecto no merecerá nuestra adhesión si no concuerda con nuestro peculiar modo

de ser; b) la posibilidad presupone la contingencia, aunque no se identifique con ella. Sólo un ser *ab alio* tiene posibilidades para ser o no ser algo; c) toda elección se hace con vistas a pautas normativas cimentadas inmediatamente en el orden entitativo y en último término en la ley eterna que se refleja en la ley moral.

Una vez que ha sido definido el significado de la posibilidad, es menester desentrañar su sentido dentro del horizonte de la habencia.

17.2. Las posibilidades en el horizonte de la habencia

La incertidumbre que priva en el horizonte de la habencia es la razón por la cual todo lo que hacemos en cualquier ámbito y nuestra entidad misma no está dictada de manera precisa e infalible por los caracteres de la habencia. La habencia nunca nos dirige completamente. De ahí que estemos obligados a ser y a hacer lo que hacemos y somos. Puesto que no podemos saber todo de la habencia, siempre nos queda un margen de elección, un margen de posibilidades indeterminadas. Este margen no lo podemos localizar en un punto de la habencia que nos interesa, sino que acompaña cada esfera, cada aspecto de la habencia. Nuestra libertad habencial es limitada, condicionada, plagada de trabas. Nadie puede ser ni hacer todo lo que quiere. Las posibilidades de elección transcurren dentro de límites más o menos estrechos. Aunque nuestra libertad sea limitada, es una libertad real, terrible, llena de alternativas. Las cosas que el hombre siente, piensa, hace o dice "pueden ser", abren la alternativa de una elección. Pero esto no significa que la existencia humana sea pura posibilidad. Nicola Abbagnano comete una hipérbole cuando dice: "Sobre el *puede ser* se funda la existencia humana. Aún más, existencia no es otra cosa que un *puede ser*".²²³ La existencia humana puede ser muchas cosas, pero no se funda sobre el *puede ser* sino sobre el *ser del ente*. Además y antes de lo que la existencia *puede ser*, ya es algo.

El conjunto de posibilidades de la existencia humana descansa sobre una estructura permanente del hombre. Sobre esta estructura puede comprender las posibilidades. La posibilidad, en su cara negativa, se nos presenta como carencia de algo ideal y deseable. Como posibilidad es algo no logrado aún. Puede no ser. El poder morir es un poder no ser hombre terrenal. El camino y los ideales en la habencia no están garantizados. Podemos realizarnos cabalmente o podemos frustrarnos. Nuestro posible éxito no es infalible. La existencia humana es inestabilidad, incertidumbre, riesgo, porque está llena de posibilidades. Aún así, lo posible no tiene por qué paralizarnos. El sentimiento de la posibilidad, en su aspecto negativo, puede causar angustia —como en el caso de Kierkegaard— y actuar como fuerza paralizante. Los riesgos y los peligros que acompañan a toda posibilidad pueden anular la posibilidad misma, si no consideramos su aspecto positivo. El poder no realizarse de la posibilidad, dirigido hacia el futuro, se vuelve hacia el pasado y convierte la posibilidad —cara a la muerte— en imposibilidad. Si fuese verdad que todas las posibilidades humanas están abocadas al fracaso, todas serían equivalentes. En última instancia, serían posibilidades necesariamente im-

posibles. Por fortuna tenemos la certidumbre —y la comprobación racional— de que el hombre puede elegir.

Posibilidad es libertad. La posibilidad de cumplir las más altas posibilidades humanas, no se torna necesidad por el hecho de que Dios exista. Es el error en que incurre Abbagnano al decir: “La garantía reside en el hecho de que la existencia es siempre una relación con un ser (Dios) que tiene por definición, o mejor dicho, *es* por definición, la posibilidad de cumplir las más altas posibilidades humanas. Las posibilidades humanas ya son, en otros términos, desde este punto de vista, posibilidades *realizadas* en cuanto que son dadas o concedidas al hombre por el SER mismo que las contiene a todas en su cumplida realización. Entonces el tiempo deja de ser una amenaza de destrucción, para volverse una condición de realización.”²²⁴ Es el hombre el que decide cumplir o no cumplir su posibilidad. Estamos hablando de posibilidades humanas. Dios, acto puro de ser, no tiene posibilidades de ser. Su auxilio no anula nuestra posibilidad de rechazo. Si nos ha creado libres, sería un contrasentido lógico que no respetase nuestra libertad. Lavelle supone implícitamente el concurso libre del hombre cuando afirma que “toda posibilidad está destinada a ser realizada”. Lo que sucede es que en este punto, Abbagnano ha malinterpretado a Lavelle.

No todas las posibilidades humanas están destinadas a realizarse. Fracaso, infelicidad, dolor, muerte testimonian el aserto anterior. Las posibilidades fundadas en el ser y en el valor no están destinadas a realizarse necesariamente. En las situaciones existenciales concretas es nuestra decisión la que tiene la palabra. Después vendrá —*post factum*— la justificación. La posibilidad en tanto que posibilidad es igualmente indiferente a su realización o no realización. Los caminos siempre están abiertos. La determinación necesaria —en su aspecto negativo o en su aspecto positivo— desfigura la posibilidad, convirtiéndola en imposibilidad.

¿Cuál es el criterio que debemos tener para elegir? La existencia humana no es un simple posible entre los posibles. Toda existencia humana tiene una esencia, una estructura permanente y una vocación personal. Por eso no podemos quedarnos con el formalismo de Abbagnano: “el criterio para juzgar los posibles y para elegir razonadamente entre éstos es lo posible mismo”.²²⁵ Una cosa es que el existencialismo rehuse dar al hombre garantías infalibles, y otra muy diferente es que el ser humano carezca de criterios para elegir. La ética tiene bases metafísicas. Debemos elegir de acuerdo con la moral y con nuestra vocación. Todo proyecto humano puede fallar, pero eso no significa, sin más, que carezca por ese solo hecho de valor. Las alternativas, si son posibles, son iguales en tanto que posibles. En consecuencia, la pauta no la da, una vez realizado el debido examen, la posibilidad *realmente* posible. Abbagnano entiende por realmente posible lo factible, “lo que nosotros podemos seguir eligiendo, sin que el haberlo elegido una vez haga imposible la elección ulterior”.²²⁶ La insuficiencia de este criterio es evidente. Yo puedo seguir eligiendo mal, una y otra vez. Brilla por su ausencia el criterio ético. Los motivos que inspiran una elección pueden ser morales o inmorales. No falta algún homicida que haya dicho: “volvería a hacer esa elección”.

El verdadero esfuerzo de liberación y la auténtica invitación a la libertad y a la elección responsable son los que siguen pautas éticas. La vida humana tiene una textura ética. Todo cuanto actuamos conscientemente merece un calificativo moral: bueno o malo. Hablo, naturalmente, no sólo de moral como estructura sino de moral como contenido.

Los griegos no conocieron, propiamente, la contextura más íntima de la posibilidad en su sentido metafísico. Aristóteles fue quien más se acercó a esta categoría de la habencia. Pero es preciso distinguir la potencia —en sentido aristotélico— de la posibilidad.

17.3. La posibilidad y la potencialidad

Lo posible, definido como “lo que puede ser o no ser”, se refiere a un estado de indeterminación, incertidumbre, riesgo. Lo posible excluye el carácter de realización necesaria. Lo posible es problemático.

La potencia es lo virtual; trátase, en sentido aristotélico, de la preformación y de la predeterminación de lo actual. Aristóteles admitió la posibilidad de que la potencia se frustre, es decir, que no llegue al acto. De ahí la superioridad del acto —reconocida por el Estagirita— sobre la potencia. Abbagnano considera que esta posición —en la que se detiene gran parte de la filosofía antigua y reciente— no es más que la introducción subrepticia de la categoría de lo posible en una categoría heterogénea que la excluye. Lo virtual —a juicio del filósofo italiano— no se refiere (como lo hace, en cambio, lo posible) a una sección transversal, sino al desenvolvimiento longitudinal del ser, es decir, al ser en movimiento. Tiende a reducir el movimiento a la inmovilidad o la inmovilidad al movimiento, y dar el ser en todo caso, compatibilidad y necesidad. En cuanto *pre*formación y *pre*-determinación, lo virtual excluye lo posible.²²⁷ Ciertamente no hay que confundir lo virtual —potencialidad— con lo posible —lo que puede ser o no ser—, pero de ahí no se deriva la exclusión absoluta de lo posible en la categoría de lo virtual. “La potencia es tal porque se ha realizado y la *necesidad* de la actualización define la potencia”.²²⁸ Esto es falso. La potencia no es tal porque se haya realizado —puede frustrarse— sino porque tiende a realizarse. Es claro que Aristóteles no visualizó la categoría de lo posible independientemente de la categoría de lo virtual, pero al menos supo ver que la potencialidad, aunque destinada a convertirse en acto, puede no cumplirse. En este sentido, su filosofía —a diferencia de la de Hegel— no es una “filosofía de la necesidad”, como pretende Abbagnano.

Lo posible no es lo meramente lógico —lo que carece de contradicción— sino lo real que puede llegar o que puede no llegar a ser algo más. Se trata de posibilidades efectivas, existenciales, y no de meras posibilidades lógicas, ideales. Vivimos buscando posibilidades y esperando que se cumplan. La potencia en cuanto *pre*-formación y *pre*-determinación de lo actual no se escoge, ni se ensaya en su efectiva posibilidad. La posibilidad nos abre la incógnita del futuro. Pero las posibilidades se apoyan en lo que ha sido como condicionante límite del ámbito efectivo de lo

que puede ser. La novedad casi absoluta que presenta la posibilidad no se da en la potencialidad.

La temporalidad de la existencia está íntimamente vinculada a la posibilidad, a la problematicidad, a la fugacidad, a la menesterosidad y al riesgo. Si Aristóteles hubiese manejado la categoría de lo posible habría tenido que hablar de la precariedad de la existencia humana, de la incertidumbre, de la angustia, del fracaso y de la muerte. Pero estos temas existenciales no eran propios de los filósofos griegos.

El esquema *dynamis-enérgeia* fue intuido por Aristóteles — intuición genial — a propósito del movimiento y para explicar la unidad del ente. La actuación de una *potencia* y la existencia de una *finalidad* determinan la estructuración de la sustancia. El esquema *acto-potencia* es puesto de relieve por Aristóteles a propósito de las estatuas manufacturadas de Hermes. He aquí un significativo pasaje de la “Metafísica” aristotélica: “El acto consiste en que la cosa existe y no en potencia; por ejemplo, decimos que un Hermes se halla en potencia —*dynámei*— en el material (. . .); existe a este respecto una relación semejante a la que media entre el que es capaz de construir y el que actualmente construye, entre el despierto y el dormido, entre el que ve y el que tiene los ojos cerrados, aunque se halle en posesión de la facultad de ver, entre lo que ha de plasmarse en la materia y la materia misma, entre lo acabado y lo comenzado”.²²⁹ La naturaleza juega entre potencialidad y realización. Aristóteles —con la perspicacia y la penetración que le eran propias— observó este juego y elevó la potencia a modo de ser real. El concepto de *acto* lo contradistingue del concepto de *potencia*, sin explicarlo, dándolo como un valor entendido. El concepto de potencia es empleado en dos sentidos: *Potencia activa* o capacidad de actuar, y *potencia pasiva* o capacidad de ser actuado por un agente activo. En consecuencia, la potencia activa tiene un grado de realidad mayor que la potencia pasiva. La impotencia es una privación de potencia activa. Lo inactual es una privación de potencia pasiva. El sentido de acto como *enérgeia* (potencia pasiva) y como *entelékheia* (potencia activa) es *análogo*. Potencia y acto son estados sucesivos. Aristóteles presintió el carácter dialéctico de estas realidades.

La posibilidad como categoría lógica no estuvo ausente de la *Metafísica* aristotélica. Posible es “aquello cuyo opuesto no es necesariamente falso, como por ejemplo el que un hombre se siente, pues su no-estar-sentado no es necesariamente falso, en otro sentido lo verdadero, y en un tercer sentido lo probable”.²³⁰ Se trata de la asociabilidad intrínseca de las notas de una esencia. En este sentido lógico, el grado de posibilidad real —como apuntaba Leibniz en su República a las reflexiones de Bayle en 1702— no influye en la posibilidad pura. La exigencia existensiva de todo lo posible, que añade después, me parece que descansa en la concepción de que la esencia tiende por sí misma a la existencia según una legalidad metafísica y geométrica. Pero lo que puede ser o puede no ser existencialmente está en un horizonte real y en una situación concreta.

En el lecho real y total de lo cósmico observamos una exigencia de integridad del orden dinámico. Y en la existencia humana las posibilidades cobran sentido y

se iluminan a la luz del afán de plenitud subsistencial. Pero estas posibilidades discurren dentro de un marco de contingencia. Falta ahora precisar las relaciones entre lo posible y lo contingente.

17.4. Lo posible y lo contingente

El horizonte y el dominio de la habencia se ve delimitado y encaminado a un orden determinado de problemas, más bien que hacia otro, por la elección de un método. Pero cabe no prescribir un método particular ni delimitar en modo alguno el horizonte problemático de la habencia. Los principios que preceden a la constitución y formación de una metafísica —cualquiera que sea— deben, en último término, encontrar sitio y justificación en esa misma metafísica. Por eso no nos hemos preocupado por prescribir un solo método determinado con exclusión de otros, ni tampoco recetar una ley de coherencia formal con sus reglas aclaratorias. Lo que nos importa es el carácter total y plenamente metafísico de la investigación de la habencia. Los principios o condiciones que la hicieron posible —presencia, contexto, sintaxis, sentido, participación— no quedan fuera de ella. Como metafísicos no podríamos vivir ni movernos —metafísicamente hablando— sino en la dimensión misma de nuestra metafísica. Entre los principios de que se vale una metafísica —explícita o implícitamente— y las categorías en que termina debe existir una relación.

En la habencia sólo hay una cosa verdaderamente necesaria: su fundamento. En el mundo de los problemas intramundanos no podemos reconocer como válida únicamente la categoría de la necesidad. Hay la categoría de lo posible que no precede al primer principio de la participación, sino que lo requiere. Lo que puede ser o puede no ser participa del ser del ente finito, contingente. Y el ente finito y contingente participa del Ser infinito y necesario. Pero distinguimos una posibilidad del hombre —ente finito y contingente— de una virtualidad que excluye lo posible precisamente porque en ella se da una preformación y una predeterminación del ser actual. La potencialidad tiende a realizarse necesariamente. El tránsito de la potencia al acto es lo normal. Cabe, no obstante, que lo potencial (*τὸδυνατόν*) se frustre, y en este sentido, puede (*ἐνδέχεται*) ser y no ser. Consiguentemente Aristóteles no es tan ajeno a la categoría de lo posible²³¹ como piensa Abbagnano, si bien es cierto que sólo la vislumbró sin tematizarla. Lo que es virtual debe o, mejor dicho, debiera realizarse. Pero puede no realizarse y aquí es donde entra subrepticionalmente la categoría de lo posible en la metafísica aristotélica. Lo posible no es lo germinal, sino lo libre indeterminado. Lo virtual está prefigurado, predeterminado, preorientado hacia la necesidad de ser en una forma determinada. Lo posible no sería inteligible sin lo libre. De ahí que no resulte justificable la afirmación tajante de Nicola Abbagnano: “Lo posible no soporta la copresencia de otras categorías”.²³² Yo diría que lo posible no podría ser concebido sino estuviese soportado por el ser del ente finito que participa del ser del Ente infinito.

Lo posible del hombre es posible por su limitación, por su finitud. La posibilidad de su no ser no existe para Dios. En consecuencia, la posibilidad está suponiendo la contingencia, aunque no se identifique con ella. Lo contingente se opone a lo necesario y a lo imposible, pero no a lo posible. Distingamos entre la mera *posibilidad existencial* —puedo ser o puedo no ser presidente de una sociedad de escritores— de la *posibilidad esencial* —soy, pero pude no haber sido, puesto que soy por otro—. En cuanto ente finito soy no necesario. No estoy determinado por mi propia esencia. No soy el ser mismo aunque tengo ser. Pero existencialmente soy, estoy puesto por otro en la necesidad del ser. En cuanto soy no puedo no ser ni ser otro. Más allá de mi esencia contingente estoy determinado positivamente hacia la necesidad del ser. Soy, pero pude no haber sido. Consiguientemente requiero un fundamento de mi ser. Quiero decir que no tengo en mí el fundamento de mi ser. El fundamento está fuera de mí. Esto quiere decir que soy un ser causado. Causar significa poner o producir más allá del propio ser y esencia una realidad distinta, separada. El fundamento operante es la causa eficiente. Y es preciso llegar a una Causa eficiente última, incondicionada e insuperable. De otra suerte serían impensables e imposibles las causas segundas o intermedias.

Si el ente humano es contingente lo es también su ser. Pero este ser finito participa en forma limitada del ser en toda su pureza, del Ser originario y originante, del Ser Absoluto.

Mientras las posibilidades las tiene el hombre, la contingencia no está en el ámbito del tener, sino del ser. Soy un ser que de por sí es capaz de ser o no ser. En todo caso ya soy y por esto tengo posibilidades que pueden ser o no ser. Me encuentro en el flujo del devenir. Comencé a ser y dejaré de ser como soy ahora. Antes no era. Después pereceré. No tengo que ser siempre. Me originaron sin mi querer y sin mi intervención. La contingencia de mi existencia me produce una certidumbre vital directa. No estoy concentrado en un ahora permanente, sino en mutación y tránsito continuo de los instantes que se van sucediendo. Mi vida está repleta de posibilidades. Cada momento temporal me presenta varias posibilidades. Ante todo tengo la posibilidad de aceptar la existencia o de suicidarme. Dentro del movimiento permanente espacio-temporal experimento el mundo del ser material y pruebo las posibilidades.

El último criterio metafísico de lo contingente es la finitud. El ente finito es de manera limitada. La actualidad pura no pertenece al ser en general —que no existe— sino al Ser de Dios. La esencia es principio de limitación. Lo contingente es esencialmente indiferente al ser o al no ser. Nunca se puede decir que siempre ha sido, que tenía que ser y que no puede dejar de ser. Claro está que cuando el hombre es, el ser y el no ser no le son indiferentes ni los considera equivalentes. Una vez que ha probado el ser y el valor de lo humano se siente positivamente llamado hacia la plenitud subsistencial. En su ser y valer hay un elemento positivo imposible de olvidar. No estamos determinados al ser por la nada. La nada carece de razón positiva para determinar. Las causas finitas contingentes exigen una Causa infinita necesaria. Una agregación cuantitativa de causas con-

tingentes nunca llega a constituir una Causa infinita y necesaria. La serie ilimitada de causas contingentes sigue siendo contingente. Consecuentemente no explica ni fundamenta esa misma serie. Luego entonces exige una primera causa fuera de esa serie, una Causa incausada originariamente infinita, con todas las perfecciones del ser en plenitud. Después de haber llegado al Ser absoluto e infinito, cabe hablar de las posibilidades del ser humano contingente.

17.5. Posibilidad, inseguridad y moralidad

La naturaleza del hombre, con sus ilimitadas posibilidades, padece una insoslayable inseguridad. Inseguridad vital, inseguridad intelectual, inseguridad religiosa, como escenario del riesgo y de la decisión. Al lado de las necesidades florecen las posibilidades, porque no somos pura inexorabilidad ni pura libertad. Cabalgamos entre ataduras y resquicios de libertad. Podemos pecar y podemos perturbarnos, aunque no estamos forzados, en cada caso concreto, a pecar y a perturbarnos. Lo más noble de nosotros se pone en pie incesantemente para superar la proclividad al mal. Pero siempre nos caemos de nuevo, cara a las relumbrantes y aspiradas alturas de nuestras mejores posibilidades. La posibilidad es una insegura determinación de elegir y decidir. El caos y el cosmos son dos posibilidades que se yerguen frente al hombre. En la noche de la duda la luz de los objetivos y el caos surgen como un poder ser, no como un ser. Frente al riesgo, nuestra voluntad se va forjando. Entre el impulso de amor (*amor meus pondus meum*) y la fuerza del egoísmo se dan las posibilidades. De ahí que no se pueda hablar de posibilidades sin recurrir a la esencial situación de la inseguridad. Cabe, no obstante, mantener cierto carácter moral, cierta habitud buena. La inseguridad de la vida vence siempre a la lógica calculadora. Las sorpresas rompen de un solo golpe nuestros cálculos.

Porque somos inseguros tratamos de asegurar nuestra existencia vital y nuestra existencia espiritual como buscadores de la verdad. ¿Cuál es la última certidumbre metafísica? ¿Nos salvaremos?

Decir que nuestra vida está llena de posibilidades, es decir, que nuestra vida abunda en fluctuaciones. Ni Dios ni el animal tienen destino. Sólo el hombre. En nuestra vida aparece algo —fuerzas de la naturaleza, circunstancias, situaciones, sucesos humanos— que no pertenecen a nuestra libre voluntad. Ante ese “otro” del cual no podemos disponer a nuestro antojo, se presentan posibilidades y asumimos una libre actitud.

La nostalgia hacia una última región perfecta situada sobre todos los tiempos es inagotable. No obstante, la “inescuritas” llega a su punto más alto ante la extrema situación límite de la muerte que ensombrece la existencia. Cara a la muerte, se presentan de bulto las posibilidades: tránsito o aniquilación, salvación o condenación. Puede el hombre desviarse hacia los círculos de valores más bajos, para encubrir el hambre de inmortalidad y la sed de plenitud. Pero a la postre resurge siempre, como una necesidad metafísica, la aspiración ética. Y más allá de la aspiración ética, la aspiración religiosa. Aspiramos a más de lo que podemos.

La ética, si no se abre a la religión, es obrera de desesperación. Nos muestra una felicidad inalcanzable por medios naturales, a la cual, por otra parte, no podemos renunciar. Más allá de la incertidumbre y del riesgo está la entrega confiada al destino, la oblación reflexiva y voluntaria del propio ser, la fidelidad al orden entitativo que se corresponde con el florecimiento espiritual de la persona humana concreta. No importa que nuestros planes se vayan entorpecidos, si sabemos entregarnos a los planes de la Providencia. El método del destino de la vida, que emplea aparentes contrariedades de sentido, "es un método de amor que oculta su sabiduría y su bondadosa plenitud —observa Peter Wust— debajo de la dureza de sus medios".²³³

No falsear nuestra tendencia natural de configuración es máximo imperativo de autenticidad vital. La moralidad no está destinada a realizarse de modo infalible y seguro. Sin embargo, *puede* realizarse y debe realizarse. Lo que es necesariamente real no tiene obstáculo que se oponga a su realización. Lo que es moral puede consolidarse o puede no consolidarse en su posibilidad constitutiva. Pero esa posibilidad tiene un carácter constitucionalmente normativo. La categoría del hecho no es la categoría más importante de lo humano. No podemos modelar el modo de ser de las realidades humanas sobre el modo de ser del hecho. Los hechos nada saben de elecciones y de libertad. En el horizonte de lo posible proyectamos, elegimos, valoramos, nos responsabilizamos. Ser y deber ser están en la realidad aunque de modo diverso. El deber ser es lo que le acaece libremente al ser del ente cuando se ajusta, por voluntad, a su teleología. La normatividad no se explicaría sin la posibilidad. Los actos inmorales no son imposibles. En el horizonte de la posibilidad se realiza la valoración, la elección responsable, la acción libre. En el horizonte de la posibilidad hablamos como hombres a los demás hombres, trazamos caminos, nos proponemos criterios de comprensión, nos afanamos por la plenitud subsistencial. Los obstáculos, los peligros del común destino, la llamada al bien verdadero se dan también en el horizonte de la posibilidad.

Notas bibliográficas

- ²²¹ Emerich Coreth: *Metafísica*, pág. 328, Ediciones Ariel, S.A., Barcelona.
²²² Emerich Coreth: *Opus cit.*, págs. 331—332.
²²³ Nicola Abbagnano: *Filosofía de lo posible*, pág. 18, Fondo de Cultura Económica, México, 1959.
²²⁴ Nicola Abbagnano: *Opus cit.*, pág. 24.
²²⁵ Nicola Abbagnano: *Opus cit.*, pág. 26.
²²⁶ Nicola Abbagnano: *Opus cit.*, pág. 27.
²²⁷ Nicola Abbagnano: *Filosofía de lo Posible*, pág. 51, Fondo de Cultura Económica.
²²⁸ Nicola Abbagnano: *Opus cit.*, pág. 52.
²²⁹ Aristóteles: *Met.* T H S, 1048 a 30 b 4.
²³⁰ Aristóteles: *Met.* D 11, 10 19 b 23—32.

²³¹ Aristóteles: *Metafísica*, IX, 8, 1050b, 11.

²³² Nicola Abbagnano: *Filosofía de lo posible*, pág. 64, Editorial Fondo de Cultura Económica.

²³³ Peter Wust: *Incertidumbre y Riesgo*, pág. 300, Ediciones Rialp, S.A.

18

ANTROPOSOFIA METAFISICA

SUMARIO: 18.1. Antes de la verdad sobre el hombre existe el verdadero hombre. 18.2. Singularidad metafísica del hombre. 18.3. Ontodeterminación del hombre dentro del marco de su estructura permanente. 18.4. Fenomenología del cuerpo y definición de la inteligencia. 18.5. La habencia y el espíritu. 18.6. La habencia y la conciencia. 18.7. El mundo de espíritus encarnados. 18.8. Categorías de lo personal. 18.9. La dimensión sexuada y la función sexual de la persona humana. 18.10. Libertad en marcha y en situación. 18.11. Libertad existencial y destino. 18.12. Libertad en el tiempo y tiempo libre. 18.13. Significación y sentido del estado itinerante. 18.14. Quietud cósmica e inquietud humana. 18.15. Ser para sí y ser para otro. 18.16. La autoconstrucción ética frente a la muerte. 18.17. La posibilidad teotrópica como máxima posibilidad teotrópica del hombre. 18.18. Ser-para-la-salvación. 18.19. Afán de salvación en el tiempo- oportunidad. 18.20. La vida humana "sub ratione salvationis". 18.21. La posibilidad de salvarse. 18.22. Valoración metafísica del ser del hombre. 18.23. Sed insaciable de existir y contingencia. 18.24. Autoafirmación del ser humano. 18.25. El ser infinito y los seres finitos. 18.26. La libertad de Dios y la libertad del hombre.

18.1 Antes de la verdad sobre el hombre existe el verdadero hombre

Un conocer vital que nos lleve al ser de los entes y a nuestro ser humano es algo más que una pura ciencia: es un conocer comunicativo. No es cosa de oficio, sino menester de vocación. Pero aunque se trate de un imperativo existencial de ubicación, de autoposesión y de comunicación, toda filosofía es especula-

tiva, incluso cuando su objeto es la "praxis", es decir, la actividad humana en su ejercicio. Hasta aquí, en apretado resumen, un preámbulo que puede evitar equívocos en las reflexiones subsecuentes.

Tenemos la certeza de que antes de la verdad sobre el hombre existe el verdadero hombre; antes de la adecuación del juicio y de lo real humano, se da la adecuación vivida del entendimiento mismo con la realidad humana. La percepción de una existencia que me es dada en sí misma —y no primariamente en orden a mí mismo— está antes que cualquier otra cosa. El ser es la condición del conocer. No veo razón alguna para suponer *a priori* que mi pensamiento es condición del ser humano.

Jamás comprenderemos el significado de la existencia humana estudiando desde fuera —y sólo desde fuera— los datos humanos. Me encuentro a mí mismo, más allá del despliegue del objeto y más allá del repliegue egoísta. Para alcanzarme tengo que vivirme, en una experiencia original, como una criatura que sintiendo su insuficiencia radical se afana, no obstante, por salvarse, por llegar a la plenitud subsistencial. En este afán mesobrepaso, me trasciendo. Es en el libre despliegue de mis marchas y contramarchas donde sorprendo el sentido de mi ser. Pero, vayamos con cuidado. Sería lamentable sacrificar la estructura racional y la solidez objetiva en aras de los análisis subjetivos y de la atmósfera existencial. Evocación y definición son indispensables para la vida del espíritu. Quedarse en puras descripciones y postular la inexistencia de lo indescriptible es negar la reflexión metafísica y es cercenar al espíritu humano su parte más noble. Sumergirse en el drama de la existencia y su destino podrá ser una experiencia todo lo necesaria e interesante que se quiera, pero por sí misma no es una filosofía. Sobre las vivencias, con todo su calor vital, puede operar la mente *a posteriori* dándoles una explicación racional y derivando de ellas las conclusiones debidas. El estudio del hombre como un todo unitario no puede prescindir del procedimiento mediante el cual conocemos al mundo de lo peculiarmente humano: la "comprensión" —aprehender un sentido, poner un fenómeno en relación con una conexión total conocida—, pero tampoco puede dejar de utilizar la explicación. Inducción y deducción, abstracción y determinación, clasificación, analogía y comparación son procedimientos de las ciencias naturales que no puede dejar de utilizar la antropología filosófica. No se trata de métodos incompatibles, sino complementarios.

He aquí un punto de partida para una ontología de la persona: el lenguaje. No hay vida anímica sin lenguaje y no hay vida humana sin vida anímica. La operación de hablar incluye tres elementos: 1) un yo parlante; 2) una comunicación, 3) un tú que recoge el mensaje. El que me escucha dispone de su pensamiento y de una atención que puede voluntariamente fijar en mi comunicado. El diálogo presupone un ser que se posea —un *sui ser*—, esto es, la persona. Decir persona es decir autoposesión, ser-para-sí. Porque me transparente a mí mismo soy persona. Mi obrar es la traducción exterior y dinámica del hecho de auto-instalarme y de auto-affirmarme. Todas mis acciones personales van sobrecargadas de mismidad, unicidad e insustituibilidad. Pero los hechos que trans-

curren en mi “psique” no subsisten por sí mismos, tienen que tener un punto de apoyo. Del “yo psicológico” (o yo conocido) pasamos al “yo ontológico”. El hecho de que el yo ontológico tenga historia, no imposibilita su definición. En medio de la alteración constante, se mantiene nuestra estructura permanente. El yo subsiste fijo no en una parte o fragmento, sino en el todo. Es el hombre entero quien se hace más viejo o más sabio. Sin un sostén último de todos sus cambios, no podrían existir la memoria y la misma vida humana.

Lo real nos está presente. Porque tenemos existencia del hombre captamos el sentido de nuestro ser y de nuestro contorno. Tenemos que habérnosla con realidades y con nuestra realidad misma. Somos una realidad sustantiva en posesión, no en propiedad, aunque al igual que todas las otras cosas reales tengamos nuestras propiedades. Somos co-seres que estamos referidos a las cosas y a los demás hombres, en un constante “enfrentamiento”. Nuestras acciones —preñadas de sentido y de dirección— no son simples reacciones animales, sino “sucesos” que suponen decisión y elección. Nuestra vida es nuestra biografía. Y nuestra biografía está repleta de posibilidades.

El concepto de “posibilidad” es, quizá, el principal gozne sobre el que gira la filosofía contemporánea. Viene prendido en la red del historicismo y del existencialismo; hecho que dificulta, aunque no impide, llevar el problema a su recta dimensión ontológica. Si libertad significa elección y elección significa posibilidad, la posibilidad, es inseparable de la vida humana. Habría que advertir, no obstante: a) que la vida humana no puede reducirse a mera posibilidad o proyecto, porque los proyectos se hacen sobre la base de ser ya algo quien los formule. Y un proyecto no merecerá nuestra adhesión si no concuerda con nuestro peculiar modo de ser; b) la posibilidad presupone la contingencia, aunque no se identifique con ella. Sólo un ser *ab alio* tiene posibilidades para ser o no ser algo; c) toda elección se hace con vistas a pautas normativas cimentadas inmediatamente en el orden entitativo y en último término en la ley eterna que se refleja en la ley moral.

Animal de realidades actuales y de posibilidades, el hombre, aunque inmerso en el mundo, se proyecta supra-mundamente. Este ser de fronteras, extraña amalgama de natura y de cultura, de causalidad material y de libertad axiológica, vive sus internas detonancias porque antes es ya de por sí, constitutivamente, un monstruo metafísico. Estrechese en nuestro ser y en nuestro conocer ponen de manifiesto nuestra radical endebles y nuestro interno conflicto. Esta insuficiencia radical, este desamparo ontológico, nos deja entrever un vacío interior dejado por Alguien. Planeamos redimirnos de nuestra miseria y colmar nuestra derrelicción, por más que a cada paso constatemos la necesidad de un auxilio superior. Y en el hallazgo recóndito de nuestro yo, cuando estamos verdaderamente ensimismados, nos percatamos de que el verdadero ensimismamiento es el verdadero enajenamiento.

Pero el hombre, aunque sea un “centauro ontológico” o un “monstruo metafísico”, no puede ser considerado como una colección de sustancias específicas distintas. Es —qué duda cabe— una especie completa, a la vez corpórea, viviente,

sensible y racional. El alma, que reúne los elementos bloquímicos para que integren el cuerpo, ejerce operaciones fisiológicas y operaciones cognoscitivas. La razón de ser del cuerpo debe buscarse en el alma, que le anima y le organiza desde dentro. Notemos, sin embargo, que hay un solo existir para el alma y el cuerpo: el existir del compuesto humano. Compuesto que está sujeto, por cierto, a las leyes cosmológicas de la materia y a las leyes noológicas del espíritu. Todo ello en virtud de su singularidad metafísica.

18.2. Singularidad metafísica del hombre

No hay, sobre el planeta, otro ser terrenal distinto al hombre que diga yo y tú. Pero nuestro yo que puede llamar al tú, ¿no es acaso una resonancia de Dios? Si soy autosonancia (de mi propio ser) y consonancia (con otros hombres) es porque antes soy resonancia de Dios. Y al decir resonancia de Dios quiero decir vocación, llamada, contestación a una llamada. ¿Acaso no vibramos a la llamada de otra voz? ¿Acaso no hemos sido despertados a la vida y llamados a cumplir una misión personal? ¿Acaso nuestra persona no es un eco de la persona divina, un ser penetrado de su misión, que a la voz de Dios sintiose implantada en la existencia encontrando resonancias divinas y formando consonancias con las vidas de sus semejantes?

La solidaridad de los hombres entre sí sólo en Dios encuentra su último fundamento. Esa proyección de nuestro ser al sonido y a la melodía es hondamente significativa. Somos diálogo con Dios y con los hombres porque nos autoposeemos para entregarnos. Somos autosonancia porque somos individuos, porque somos seres para sí, porque tenemos nuestra propia tonalidad óptica, porque tenemos un santuario íntimo de lo personal —último reducto del alma— inexteriorizable e incommunicable para los otros prójimos, porque estamos destinados a subsistir. Ningún hombre puede estar en el lugar de otro. Las misiones personales son incanjeables e intransferibles. Nadie puede mediatizarme. Nadie puede tomar la responsabilidad de mi vida. Ningún poder del mundo puede llegar hasta el reducto inmaculado, hasta el espacio pneumatológico propio de cada persona. En la comunidad de personas cooperamos a la armonía y nos sometemos a un orden supraindividual, pero sin perder la autonomía y la autarquía de la persona. El verdadero prójimo es el verdadero otro.

Podemos y debemos crecer siempre. En primer término, en sentido teotrópico, deiforme. Estamos hechos para el diálogo del amor. Pero Dios se nos da también en el prójimo. La independencia individual se convierte en entrega personal. La soledad —tan necesaria para autoposeernos— se complementa con la solidaridad.

“La persona es *ad se*”, apunta Duns Escoto.²³⁴ ¡Cierto! “La persona es para otro”, escribe San Buenaventura.²³⁵ ¡No menos cierto! “La persona es soledad y comunidad, ser para sí mismo y ser para otro. Somos retraídos para trabar relación.

En nuestro estado de viadores nos dirigimos a las cosas para perfeccionarnos. Pero hay un anhelo que busca ser saciado y que no encuentra el bien saciante en las cosas o en los hombres. Desde la soledad de nuestra relativa independencia somos trasladados a la mancomunidad con Dios. El se convierte en nuestro supremo Tú. Y es así, escuchándole y respondiéndole, como prosperamos en solidaridad de amor. Es así como nos hemos emancipado de la vida meramente animal. Vinculada a la esfera sagrada construimos la morada terrenal de los hombres. La religación con el Ser fundamental y fundamentante está en la base y en el origen de toda cultura. El animal está en constitutiva relación inexorable con la realidad sensible. El hombre está abierto a la realidad suprasensible. El teotropismo humano no sólo nos brinda una idea y una vivencia de Dios, sino también un conocimiento y una experiencia del hombre. La posibilidad teotrópica es nuestra máxima posibilidad. Al cotejarnos con Dios tomamos conciencia de nuestra más íntima textura y nos sabemos diferentes de las cosas y de los animales. Cuando negamos lo que hizo posible nuestra propia existencia estamos construyendo un mundo a escala inhumana. Las leyes y elementos del mundo externo —facilidad— limita nuestro poder y nuestra libertad. Pero la facilidad no puede convertirnos en cosas. Por más que nos atenece la necesidad el espíritu nos libera de la cosificación. El espíritu encarnado de un ser político y religioso que no puede reducirse a un mero tejido de relaciones sociales. El espíritu encarnado que no renuncia a lo humano cuando singulariza su esencia. La renovada conquista de lo que se es por vocación implica conocerse a sí mismo: "*Gnothi Seauton*".

Lo que menos mal podemos conocer es nuestra indigencia, nuestra debilidad, nuestra inseguridad. Somos entes "preguntones" porque necesitamos aprender y saber. Tenemos que contar con la naturaleza y no la podremos eludir, pero podemos, al menos, aderezarla y colonizarla para fines humanos. No tan sólo somos "ascetas de la vida" que le dicen *no* a la naturaleza, sino que la sometemos culturalizándola e historificándola. Y desde esa naturaleza culturalizada e historificada nos ensimismamos y nos alteramos, soñamos y oramos.

La persona se autoposee en el "logos" y no puede ser propiedad de ningún otro. Cada individuo inteligente es subsistencia, autocomando y autofin. Mi ser —aunque parezca paradójal— sólo se autoposee cuando se comunica, cuando se ofrenda. La personalidad sólo se realiza autotrascendiéndose en la categoría de lo abierto. Somos nosotros mismos en la dinámica del espíritu, en el encuentro del amor y de la amistad. Nuestra vida entera no es sino una serie de encuentros y desencuentros —comprometedores siempre— entre lo humano y lo divino. Nos autoposeemos pero no nos hemos autofundado. El déficit moral y la vivencia de la caducidad nos lleva ineludiblemente al Ser sin déficit y al Ser fundante. Es un tremendo error de la modernidad prescindir del teotropismo humano. Porque no cabe conocer al hombre en cuanto hombre prescindiendo de su relación con Dios. El hombre ante Dios puede estar con Dios o contra Dios, pero nunca sin Dios.

Los biólogos encuadran al hombre dentro de la historia común con todos los animales. Desde el punto de vista biológico, el hombre aparece en la escala zoológica: *animal* (reino), *cordado* (filo), *vertebrado* (subfilo), *mamífero* (clase), *vivíparo* (subclase), *placentario* (grupo), *primate* (orden), *pitecoide* (suborden), *catarrino* (infraorden), *antropoide* (familia), *homo* (género), *sapiens* (especie). Las semejanzas morfológicas con el chimpancé,³⁹⁶ con el gorila³⁹⁵ y con el orangután;²⁷² las semejanzas fisiológicas —alimentación, grupos sanguíneos, duración de vida, período embrional—; las semejanzas psíquicas —órganos sensoriales, manifestaciones emotivas, memoria, aprendizaje— son menos profundas que las diferencias que separan al hombre de los animales superiores. Morfológicamente el hombre posee un cráneo cerebral aumentado y un cráneo visceral disminuido; frente pronunciada; cerebro más rico en circunvoluciones, volumen y superficie; columna vertebral inserta en la base del cráneo; dedo pulgar de los pies robusto y paralelo a los demás; estructura dental diversa. Psíquicamente hay un abismo entre hombre y animal. Los animales son incapaces de abstraer; carecen de ideas y de lenguaje; no tienen voliciones ni emociones superiores; no progresan, ni hacen historia, ni culturalizan el contorno, ni poseen auto-conciencia.

En razón de mi cuerpo tengo una perspectiva en el espacio y un sexo. Pero esta facticidad puede ser recibida de un modo o de otro y nunca impide mis proyectos y mi libertad. Por el cuerpo me manifiesto y me revelo, me abro al mundo y me hago vulnerable. La corporeidad es dialógica aún antes de que emita palabras. Pero la corporeidad nos sujeta a las leyes materiales y nos ata al espacio y al tiempo. Asimilar el resto del universo y unificarlo consigo mismo es tarea del espíritu. El espíritu entra en el complejo espacio-temporal porque está marido al cuerpo. Pero el marido no impide la trascendencia del espíritu, sin que pierda su inmanencia. Por eso cabe hablar de la subsistencia abierta de la persona a los hombres y a Dios. Entre yo mismo y el todo oscilo en tensión viviente. Entre lo actual y lo proyectado vivo desviviéndome. El hombre es la única creatura que rehusa enclaustrarse en los límites intramundanos. Ser de lejanías que siempre es más de lo que es, el hombre experimenta un vértigo abismal ante su anhelo de infinito. En la rajadura de la existencia sorprende un impulso al infinito. Y como es el único animal asceta de la vida se promete como divisa: “véncete a ti mismo”.

La vida está llena de aventuras. Pero sólo hay una gran aventura: la de salvarnos o la de perdernos. Nos perdemos conscientemente en el mundo o nos salvamos en Dios. Entre carne —inmanencia egoísta e intramundana— y espíritu —trascendencia amorosa y supramundana— transcurren los vaivenes de nuestra vida humana terrenal. Somos llamados por el amor. Y cuando no descansamos en el Amor se apodera de nosotros una irremediable melancolía. Encerrados en la cárcel de la finitud, nos convertimos en esclavos de fuerzas infrahumanas y caemos en la desesperación. El retorno hacia el impulso teotrópico nos hace salir de la prisión intramundana para trocarnos en epifanía de la comunión amorosa.

La filosofía es una explicación fundamental de la realidad entera y una sabiduría vital de los últimos problemas humanos. Filósofo sólo puede serlo el amante del saber último. Tras de abrirse en variados horizontes, nuestra "Filosofía del Hombre" se agolpa, en última instancia, hacia la estrechez de lo "único necesario": una filosofía como propedéutica de salvación. Menester es detenernos, por ahora, en el estudio del hombre "in fieri".

18.3. Onto-determinación del hombre dentro del marco de su estructura permanente

El ser del hombre no se reduce a puro quehacer. Ciertamente está forzado a hacerse, pero dentro del marco de su estructura permanente. Cabe hablar de una onto-determinación del hombre siempre que esa auto-construcción ontológica discurra dentro de los límites de la esencia humana. La autodeterminación paulatina no vulnera la naturaleza humana. Se decide lo que actuamos y se decide lo que vamos a ser siendo ya seres humanos. No decidimos ser o no ser hombres. No podemos cambiar nuestra naturaleza humana por una naturaleza angélica o por una naturaleza puramente animal. Es lo que no advierten o no dicen los historicistas y los existencialistas. La libertad metafísica o poética tiene sus limitantes.

El hombre trae entre manos su libertad psicológica y su libertad existencial. Elige cosas, elige posibilidades y se elige a sí mismo como hombre concreto. Su libertad cuasi-creadora arbitra sus propias acciones y —hasta cierto límite— el propio *yo* de donde emergen esas acciones. Resulta hiperbólico afirmar —como lo afirma Ortega y Gasset— que "el hombre es el ente que se hace a sí mismo, un ente que la ontología tradicional sólo topaba precisamente cuando concluía y que renunciaba a entender: la 'causa sui'. Con la diferencia de que la 'causa sui' sólo tenía que 'esforzarse' en ser la *causa* de sí mismo, pero no determinar qué *sí mismo* iba a causar".²³⁶ El hombre no hace su cuerpo, ni hace su temperamento, ni hace sus instintos, inclinaciones e impulsos. La genética nos muestra todo ese lote heredado que no podemos eliminar ni preterir. Hay constantes anatómicas y fisiológicas, hay constantes espirituales —éticas, estéticas, lógicas, metafísicas, religiosas— que nos autorizan a hablar de una estructura permanente del hombre.

La posibilidad de existir en abstracto toma concreción en una realidad que se asume y se conquista. La onto-determinación dentro del marco de la estructura permanente se realiza día tras día, minuto tras minuto. El hombre no es un *Deus occasionatus* —como quería Nicolas de Cusa—, sino un forjador de su vocación. La vocación no se inventa ni se hereda, pero si se descubre, se acata y se desarrolla. El modo integral y concreto de propender a nuestra plenitud es la onto-determinación ontológica que transcurre dentro de nuestra condición humana.

El ser del hombre viene tan sólo bosquejado. La realidad del hombre es constitutivamente indigente. No tan sólo requiere nutrirse de la circunstancia,

sino que requiere forjarse su vida a golpes de libertad. Su poder queda siempre atrás de su querer. Su ser es siempre, mientras vive, un ser inconcluso, menesteroso, insatisfecho.

La habencia no se compone sólo de lo que *nos es*, sino de lo que *es*. Claro está que el “*ser en sí*” de la habencia es también *ser en mí* cuando lo actualizo y lo interpreto en mi conocimiento. Pero antes de estas actualizaciones más o menos exactas está ahí la totalidad de todo cuanto hay. El sentido primordial de la habencia no es *sernos*. La habencia no se agota en el “aquí y ahora”, ni consiste en circunstancias. Son las circunstancias las que están en la habencia y no la habencia la que está en las circunstancias. La habencia está radicalmente referida al último fundamento de todo cuanto hay en el ámbito finito. A nuestra vida humana está referida próximamente. La habencia no es una cosa sino la totalidad de las cosas, de los entes ideales y de las posibilidades. El sujeto, el yo, no está dentro de sí mismo, inmerso en sus actos y estados mentales de conciencia. Toda conciencia es *conciencia de*. . . No hay conciencia sin habencia. La extrabasación de la habencia respecto a la conciencia la advertimos en el error, la docta ignorancia y el olvido. La habencia no es cosa estática, ente parmenideo, sino totalidad dinámica, proceso que viene del Ser Fundamental y Fundamentante y va a la Suprema Causa Final con un *plan estructural y funcional* que apenas entremos y presentimos.

Dentro de la estructura permanente del hombre cabe emprender, para su mejor comprensión, una fenomenología del cuerpo y una definición de la inteligencia.

18.4. Fenomenología del cuerpo y definición de la inteligencia

El mundo de los fenómenos se me presenta a través de mi cuerpo. El color y la luz, los sonidos y los olores, los sabores y las sensaciones táctiles se nos ofrecen inmediatamente al propio cuerpo que se constituye en un organismo. Pero todo este mundo fenomenológico que mi cuerpo constata, no es mi cuerpo. Yo soy el que experimento o constato el hambre, el frío, el dolor, la sed, el roce, el color, el sonido, el olor y el sabor. Mi función cognoscitiva relacionante unifica los elementos pertenecientes al mundo intuitivo y al mundo de las esencias que suponemos o inferimos integrando las realidades experimentadas. Toda mi vida fenoménica está condicionada por el ser, por las estructuras y por las funciones de mi propio cuerpo. No puedo eludir esta situación de estar ligado al cuerpo. ¿Significa acaso este dato originario que no tengo un cuerpo, sino que soy un cuerpo?

Si hablase del cuerpo como de un instrumento al servicio de mi yo, lo convertiría, a mi cuerpo, en una cosa más entre las cosas. Pero evidentemente el cuerpo no es una cosa más entre las cosas porque es mi existencia temporal, porque no puedo abandonarlo como abandono un vestido, porque lo asumo desde

que soy yo. Existo en cuanto estoy encarnado, en cuanto soy encarnado. Mi conciencia me revela mi ser. Existo y sé que existo. Y éste mi existir está ubicado en el mundo, en medio de otras existencias; transcurre fluidamente en el tiempo. Mi impulso vital se siente detenido o moderado por un conjunto de presiones y de resistencias. Este sentir y pensar mi concreta existencia es el punto de partida de una fenomenología del existir. Siento mi cuerpo en el espacio y en el tiempo. Siento el fluir de mi vida. Tengo conciencia, por mi inteligencia reflexiva, de existir y de durar. Existo y duro, con la armonía solidaria de mis órganos y de mis células, como un ser para sí. Pero existo cambiando, con una vida corporal moviente, con un flujo de imágenes continuo y mudable. Mi dinamismo psíquico fluye, en tensiones y relajamientos, con un tiempo interior.

Asimilo las imágenes afines a mi ser y a mi proyecto de ser, dentro de un orden temporal organizado por mi espíritu. La armonía del conjunto que constituyo, actúa según una intención directriz orientada hacia el propio ser en plenitud. Esta intención inmanente que reclama un cumplimiento trascendente, posee su lógica y su coherencia. Las posibilidades que no responden a mi afán de plenitud subsistencial las dejo atrás definitivamente. Mi personalidad entera se compromete y se afirma en cada una de mis elecciones, empobreciéndose en posibilidades, pero enriqueciéndose en realidades. Para cumplir mi intención directriz requiero, a más de inteligencia y sensibilidad, de una energía extraordinaria que supere los momentos de angustia y desesperanza. Es preciso iluminar los varios caminos posibles, para elegir el que se adapte al itinerario fijado por mi propósito directriz. Esto supone, claro está, el previo descubrimiento de mí mismo. Pero de mí mismo en un mundo al cual me tengo que adaptar, aunque en él haga mis elecciones y en él vaya trazando mi historia. Mi unidad y mi libertad es fruto de una conquista continua. Lucho contra la disociación de mi personalidad proveniente del aflujo de imágenes internas y externas. No quiero dividirme en subpersonalidades divergentes. Ante la amenaza de ruptura que acosa a mi personalidad, me afirmo una y otra vez, con mi propósito directriz de salvarme definitivamente. Sólo que para salvarme necesito tener el comando de mi vida psíquica, de mi yo corporal.

De mi cuerpo tengo no solamente un simple conocimiento objetivo, sino una vivencia de su funcionamiento íntimo. La más elemental comprobación objetiva me indica la existencia global de mi cuerpo, que distingo del no-yo. La estructura compleja del cuerpo humano, tal como la presenta la ciencia contemporánea, posee "una estructura piramidal múltiple". Los átomos están agrupados en moléculas, las moléculas en células, las células en tejidos, los tejidos en órganos y por fin, los órganos en nuestro yo corporal. En su aspecto dinámico, el cuerpo tiene su peculiar ritmo de vida en los latidos del corazón, en la respiración de los pulmones y en el aparato digestivo. En los influjos nerviosos y en los intercambios químicos se da, como en el sueño, y la vigilia, un inconfundible ritmo que es propio del dinamismo corporal. ¿Cómo no ver en este haz de fuerzas en continua evolución que conserva, no obstante, la identidad personal, un orden y una armonía que me trasciende? Los fisiólogos me darán cuenta de los inte-

cambios internos de mis glándulas, de mi estómago y de mis intestinos; estudiarán la renovación de mis células —con sus variaciones eléctricas— y de los átomos que las componen; pero no me podrán decir, como fisiólogos, cuál es la causa eficiente primera y cuál es la suprema causa final de esa armonía de conjunto y de ese orden preestablecido, en buena parte. ¿Se podrá pensar acaso, sensatamente, que la organización funcional del cuerpo —su estructura y su dinamismo— se ha logrado por el simple juego del azar? ¿Cabe suponer que toda esa compleja coordinación de las partes del cuerpo y de las fuerzas que manifiesta no obedezca a una intención funcional? Al azar no se le puede reconocer ninguna intención. Esto me parece evidente. ¿Voy acaso a pensar que mi organismo es previsor?

Por inteligencia se ha entendido siempre una facultad cognoscitiva de lo abstracto y universal, aunque también pueda ser conocida —directamente o por conversión a las imágenes— lo individual y singular. Como facultad cognoscitiva tiene, también, una función “estimativa” (aprehensión de valores) y un sentido práctico que planea modificaciones a los objetos conocidos. Ahora bien, los procesos orgánicos antes descritos nada tienen que ver con la facultad cognoscitiva que intuye los primeros principios, capta lo abstracto y universal, aprehende valores y muestra el camino para la acción y para la obra. Si el cuerpo, considerado como unidad, dirige la adaptación de los órganos, no es porque se trace una intención directriz orgánica, sino porque se encuentre sujeto a una ley estructural y dinámica que le ha sido dada por Alguien. Pero ese cuerpo, comandado por un espíritu, está entre lo que hay. Y es precisamente el espíritu el que advierte su relación y su inmersión en la habencia.

18.5. La habencia y el espíritu

Como sujeto cognoscente, valorante o volente estoy en el origen de mis actos sin que pueda ser objetivado, representado. Mi espíritu como presencia no puede ser transformado en objeto. Mis actos son los que se objetivan, pero mi presencia de espíritu queda siempre más allá de la objetivación, por encima de todos y de cada uno de los actos objetivantes. La autoposesión y el auto-comando se traducen en mi conducta y en mis palabras. Me soy autotransparente. Quiero decir que estoy presente a mí mismo, por mi propia entidad, en un acto de lucidez. La espontánea conciencia reflexiva se sabe y se conoce como un “foco emisor”, como un sujeto espiritual encarnado que piensa, quiere, valora y se emociona. Estoy dando mis actos y estoy dando mi trayectoria vital. Hasta aquí una descripción fenomenológica de mi espíritu como presencia.

El espíritu humano parte de sí mismo, en cuanto está en la habencia, en medio de todo cuanto hay. Junto a los datos objetivos está el polo-sujeto, la fuente de los actos objetivos. La habencia encubre imperfectamente el espíritu. En la habencia se revela el espíritu. La habencia exige el espíritu y conduce a él. La habencia —todo cuanto hay— es conducida por el espíritu hasta la palabra.

La ontología une el ente y el "logos". El mismo vocablo nos remite al participio presente del verbo griego $\omega \nu$ más bien que a su infinito $\epsilon \iota \nu \alpha \iota$. En el latín escolástico habría que emplear la palabra *ens* más que el verbo *esse*. Y sin embargo, la tarea de la ontología consistirá en rebasar el ente, los entes, para alcanzar no el ser abstracto, sino el ser concreto y la habencia. La verdadera metafísica de la habencia tiene que contar con la fenomenología a la que tiene derecho. La desgracia de la fenomenología contemporánea es que carece de una metafísica, y al carecer de metafísica carece de fundamento y de guía.

El hombre da señales hacia afuera porque parte de un dentro, de una mismidad personal, de un centro interior, de un eje espiritual. Pensamientos, voliciones, emociones, esfuerzos, proyectos prueban la presencia del espíritu. Pero de un espíritu-en-la-habencia. No hay por qué poner entre paréntesis —tremendo e inútil sacrificio— la realidad. Los fenómenos de los espíritus encarnados en el mundo conducen a una antropología metafísica y a una metafísica de la habencia. Nos mostramos atentos a lo que sucede en torno nuestro, porque estamos atentos a nosotros mismos. Al conocer y reconocer objetos nos desdoblamos interiormente. Distinguimos explícitamente sujeto y objeto, estableciendo, al mismo tiempo, su relación. La presencia de nuestro espíritu a lo que se dice, es también una presencia del espíritu a sí mismo, que lo dice y que sabe lo que dice. En toda representación hay también una autocomprensión. Nuestra referencia a la habencia no impide una genuina intuición intelectual. La representación de un objeto —presencia intencional— sólo es posible porque la conciencia es presencia real a sí misma. La unidad de los objetos conocidos en la idea de la habencia está en el fondo de todo conocimiento. Pero antes de la verdad sobre la habencia está la verdadera habencia. La unidad de la conciencia cognoscente correspondiente a la unidad de los entes conocidos está sometida a la unidad concreta de la habencia y no a un ser en abstracto. La unidad de la habencia dirige al sujeto cognoscente y a todos los entes, los sucesos y las posibilidades que se conocen. La unidad de los espíritus en la habencia participan de la unidad habencial. Nuestros espíritus-en-la-habencia reciben datos de la misma como dones. En este sentido, no son tan sólo focos emisores sino focos receptores.

No queremos quedarnos en un mero fenomenismo. El aparecer de la presencia de espíritu en la presencia a la habencia o en la presencia de la habencia es algo más que un fenómeno. El espíritu humano se encuentra con la habencia como punto de partida. De esa habencia no se podrá alejar jamás mientras viva. De lo que se trata es de profundizar más en ella y de profundizar en el fundamento de la misma con fidelidad integral a los datos establecidos inicialmente. La objetividad supone un acto reflexivo que se atraviesa nítidamente a sí mismo con ocasión de la objetividad habencial. La relación de los entes al ser sólo adquiere cabal clarificación en la unidad integral de la habencia. Nos poseemos como un todo estable porque somos personas en la totalidad de cuanto hay. La unidad total de la habencia prevalece sobre los polos objetos-sujeto, multiplicidad-unidad. La habencia unifica lo diverso manteniéndolo. En la habencia, el espíritu

distingue y relaciona. La habencia no sólo es un universo de objetos, es también un universo de sujetos, de personas. La relación del ente al existir es una relación al existir del proceso espacio-temporal concreto de la habencia. ¿Cuál es la relación de la habencia y de la conciencia?

18.6. La habencia y la conciencia

La conciencia se enlaza con la habencia. Uno de los graves defectos de la fenomenología husserleana estriba en que la vuelta hacia sí repercute constantemente en una nueva intencionalidad, sin que la conciencia tenga enlace alguno con el cosmos. De ahí que sólo reste lugar para un trascendentalismo (Husserl) o para una filosofía de la nada (Sartre). Se ignora la reflexión amplificadora, con su dinamismo centrípeto, que recoge a la conciencia sobre sí misma, sin que haya necesidad de vaciarla de la habencia y de su propia entidad para ponerla en presencia y posesión de sí misma. La presencia del espíritu está enlazada inmediatamente con la habencia. Conciencia de sí es conciencia de la totalidad de cuanto hay. El hombre se orienta hacia el exterior (universo físico) o se orienta hacia el interior (universo psicológico y moral). En ambas orientaciones se da una trascendencia al superar el hombre su condición primigenia y dirigirse hacia un valor que estima superior. La interioridad de la conciencia no es una magnitud espacial. El movimiento de interiorización parte de un yo cotidiano, inauténtico, superficial y conduce a un yo profundo, moral, metafísico. La trascendencia hacia el interior abre una nueva dimensión de la habencia. No se trata ahora de nada espacial, físico, sino de sucesivos adelantamientos en el conocimiento-amor. Trátase de un reducto que siempre se ha de conquistar. El espíritu humano, en su trascendencia hacia el interior, se dilata y se forja gracias a los datos exteriores. En la trascendencia hacia el exterior hay una visión en el plano físico y otra visión en el plano metafísico. El conocimiento de lo real repercute sobre la vida interior. Nuestro "ojo avizor" contribuye a modificar una actitud moral.

La realidad de los entes descansa en su relación a la habencia y a lo que hace que haya habencia, es decir, el fundamento. La habencia y el espíritu se presentan como los polos correlativos del conocimiento. El espíritu se apoya en la habencia y puede entrar en conexión con ella. "El enlace de lo particular y lo universal se explica por la materia, principio último de individuación en el espacio y el tiempo, y por la forma, que es de suyo universalizable", afirma André Marc, S. J.²³⁷ El acto del juicio, en su término, tiene una función existencial. La conciencia está abierta hacia lo que hay y no se reconoce a sí misma más que en dependencia de la habencia reconocida previamente. La unión y la oposición del yo y no del no-yo se dan ambas en la habencia, su principio común, y no en un ser abstracto. Hay un ente que soy yo y hay entes que son el no-yo. Pero todos esos entes son de la habencia y están en la habencia. Aquello por lo que cada ser es él entre los otros se da en el seno de la totalidad de cuanto hay. El ser como

surgimiento de presencia, como energía de existir —principio del cual se ha pretendido derivar la ontología entera— sólo puede ser el ser de los entes que se apoya en el horizonte de la habencia. Los entes materiales del universo físico se conciben en la proporción de sus esencias con sus propias existencias. La física, la biología, la química y las demás ciencias especiales conciben los entes como naturalezas susceptibles de estudiarse por diversas causas segundas o razones próximas. Pero siempre queda sitio para un saber más universal de lo universal en cuanto universalizable. Punto de vista supremo de la metafísica que rebasa el punto de vista científico particular. El hombre se esfuerza a través de su inteligencia por juzgarlo todo desde el punto de vista de la totalidad (pantonomía), comprendiendo en ello el propio espíritu humano e incluso a Dios. La capacidad que posee el espíritu del hombre de ser de algún modo todas las cosas, le lleva hacia la habencia estudiada metafísicamente. La habencia no se limita a una u otra región del ser, sino que con ocasión de cualquier cosa o suceso permite al espíritu elevarse hasta la universalidad de todo cuanto hay, puesto que esta totalidad está de algún modo en todo. No se trata de un ser vacío, sino de una totalidad de entes, posibilidades, sucesos en una relación real. La idea de ser no puede expresar la realidad, la idealidad y la posibilidad en su totalidad concreta. Sólo la habencia expresa esa totalidad de manera *explícita* (no implícita), *clara* (no oscura o confusa) y actual. La habencia tiene la simplicidad de una relación fundamental. La habencia es la ley de unificación de lo múltiple, porque enlaza los haberes (lo múltiple) con la propia habencia (lo uno). Podemos examinar la habencia como tal según toda su universalidad, pero de una manera humana: ésta es la cuestión de los primeros principios metafísicos; y examinar también nuestro mundo, que no es todo ser posible, y determinar su constitución según la analítica ontológica y la ontología modal. El devenir y el ser de los entes es conciliable con la habencia. El devenir implica un comienzo, requiere una composición de esencia y de existencia, y después en la esencia, de materia y de forma. El ser que ha comenzado debe progresar todavía, por eso es subsistente. Ese perfeccionamiento es posible porque se distingue entre el ser y el obrar. Y el obrar sigue, es proporcionado a las diferentes especies de seres: hombre, animales, plantas. Los entes de la habencia y nuestro ser tienen la misma estructura esencial: materia cuantitativa y forma esencial; esencia y existencia en cuanto a su entidad. El existir es una fuente de presencia, de aparición; es una energía surgiente. Esto, en una habencia de espacio-movimiento-tiempo; que es el medio de comunicación y de distinción. Esta habencia espacial, deveniente, temporal no es informe en sí misma pero es susceptible de estructuras variadas tanto en los entes naturales como en los sucesos históricos. Entre esta habencia y nosotros pueden y deben establecerse relaciones directas. Partiendo de la habencia podemos y debemos formarnos alguna idea de un fundamento superior tanto a la habencia finita como a nuestro espíritu encarnado. En vez de ontología como "habla del ser", es hora de hablar de metafísica como habla de la habencia. Y ahí ubicamos el mundo de espíritus encarnados.

18.7. El mundo de espíritus encarnados

Los espíritus finitos en la materialidad constituyen el mundo personal. Los objetos materiales, las posibilidades, los sucesos históricos están subordinados al universo de los espíritus encarnados. Nos topamos con las cosas y nos salen al encuentro los otros hombres. Estamos esencialmente referidos a cosas y personas. En medio de este mundo nos autorrealizamos.

Se ha dicho —y con razón— que “la soledad total sería la muerte espiritual”. El hombre es originalmente un conviviente. Nos enfrentamos con otros “yo” de la misma clase y valor que el nuestro. Interpretamos y nos interpretan, les descubrimos y nos descubren, nos llamamos todos a todos —en nuestros mejores momentos— a la fe, a la confianza, a la esperanza y al amor. La comunicación personal se realiza por el gesto, por el ademán, por la mirada pero, sobre todo, por el lenguaje. Ese conjunto de signos supositivos —una exclusiva de la persona— nos eleva de la naturaleza cruda hacia un ámbito cultural y espiritual forjado históricamente para fines humanos. Somos esencialmente herederos. Recibimos un legado cultural y lo transmitimos transformado.

Con los entes infraespirituales no hay una comunicación propiamente dicha. La comunicación va de una dimensión profunda de lo personal y penetra en el ser personal del otro. La primera y la más elevada forma de conocer es el conocimiento de persona a persona. El niño percibe primero a las personas y luego a las demás cosas. La relación no se agota en el conocimiento. El hombre no es tan sólo un sujeto que conoce sino también un sujeto que anhela, un sujeto que valora, un sujeto que ama. Formando parte de la sociedad, conviviendo, coactuando, ayudándose recíprocamente el hombre alcanza la más alta posibilidad de sí mismo en el libre espacio pneumatológico.

Decir persona es decir autoposesión, autocomando. La persona es único ente espiritual particular y autónomo, en el universo visible, que se manifiesta actuando libre y axiotrópicamente. La persona no pertenece a ningún otro ser ni se puede comunicar a otro, en el sentido de desposeerse. Centro de su ser y de su comportamiento. Centro libre y autoconsciente. Centro unificado en el espacio y continuo en el tiempo. Centro sustancial y subsistente. Desde ese centro o intimidad se establece la relación personal, el amor de persona a persona, el amor de hombre a Dios. Nada más importante para la vida integral, ético-personal del ser humano. Frente a otros estratos infrapersonales de la habencia, se impone la tarea, en metafísica, de subrayar la importancia capital de la peculiaridad y autonomía del ser personal axiotrópico. Somos co-seres necesitados de diálogo, de confianza, de comunicación total, de entrega amorosa.

En el horizonte abierto de la habencia se realiza la autorrealización espiritual. Quienes aman se afirman en su totalidad concreta, en su valor personal insubstituible. No haya acceso a la vida personal del otro sin un ámbito de la libertad y de confianza. La libre automanifestación comunicada es enriquecedora. Entre conocimiento y amor se da una feliz conjunción: “el conocimiento y el amor —saber y querer— se conjugan en el plano más elevado del conocimiento,

dentro del ámbito personal: un más en el amor condiciona un más en el conocer y en la certeza; un más en el conocer personal condiciona a su vez un más en el amor personal. Esto tiene su razón última —apunta Emerich Coreth— en la unidad originaria del saber y querer a través de la autorrealización libre del espíritu, que con todo en intención objetiva diverge en la dualidad de saber y querer, pero de tal manera que cada una de esas dos realizaciones entra constitutivamente en la otra y en ellas se absorbe”.²³⁸ En el mundo de los espíritus encarnados hay una necesidad metafísica —y no simplemente psicológica— de relación personal. El ser humano está abierto radicalmente al ser humano. El lenguaje gráfico y mímico y el incoercible anhelo de comunicación así lo testimonian. El acto fundamental del comportamiento personal no se da en las relaciones sociales mostrencas, tópicas, comunales, sino en las relaciones intersubjetivas de amor hacia el tú, en su totalidad concreta. En la propia acción libre se realiza el diálogo amoroso que ya es conforme a la esencia humana. Porque el hombre es un ser dialógico que sólo por el diálogo amoroso se autorrealiza. En ese diálogo sorprende su entidad finita en relación con el infinito ser de Dios. El espíritu finito, en cuanto esencia actualmente finita, pero virtualmente infinita, no es otra cosa sino la posibilidad, aunque libre, de la autorrealización como ser teotrópico. El teotropismo es un suceso esencialmente personal. Trátase de un movimiento trascendental del hombre libre hacia el absoluto valor -persona de Dios. Del horizonte universal e ilimitado de la habencia se destaca necesariamente un horizonte parcial y limitado del mundo. Ese horizonte inmediato de mundo es sobrepasado siempre por el hombre en dirección al horizonte ilimitado de la habencia y al fundamento infinito de la propia habencia. La realización de nuestra mismidad tiene lugar en el horizonte de la habencia y en relación trascendente con el absoluto Ser fundamental y fundamentante.

En el horizonte de la habencia transcurre el mundo personal con su moralidad, con su sociabilidad, con su historicidad y con su teotropismo. En su sentido más puro y más pleno, el amor es teotrópico. Dos prójimos se aman frente al Dios infinitamente amante y digno de amor, infinitamente personal e infinitamente luminoso. Todo amor procede de Dios y marcha a Dios. En la última profundidad y absolutez de las criaturas descubrimos que las amamos teotrópicamente. El hombre es la presentización de Dios en la habencia. La autorrealización espiritual personal del ser humano está ordenada esencialmente hacia el otro espíritu encarnado y, en última instancia, hacia el Espíritu infinito donde lo verdadero, lo bueno y lo bello se funden y confunden.

Inquiramos ahora, con mayor penetración, por las categorías de lo personal.

18.8 Categorías de lo personal

Antes de considerar las características diferenciales del hombre con respecto al animal y con todo el resto del mundo material, hay que acentuar el sujeto, el “alguen”, la persona en su alteridad. Un yo siempre es un yo frente a un tú. La

persona no es una acumulación de cualidades impersonales y neutras. La persona concreta e inconfundible piensa, quiere, ama, valora y es responsable. Antes que hablar de la inmaterialidad de las facultades intelectivas o volitivas, aboquémonos a la alteridad de las personas. Porque es en la intersubjetividad personal donde se revela claramente la naturaleza del espíritu, su irreductibilidad a la materia corpórea y evolutiva. El otro no se me ofrece como resultante de un razonamiento filosófico. Se me da inmediatamente de modo absolutamente inconfundible con la experiencia mundanal de las cosas. Cierto que las cosas también se me dan inmediatamente; pero no como sujeto único, incanjeable, intransferible, opuesto ante mí como ser de excepción en el mundo.

La experiencia original del "alter ego" manifiesta una relación entre espíritus encarnados irreductible a la relación con el mundo. Mis conocimientos objetivos no pueden apresar completamente al tú de la experiencia inmediata y absoluta. El tú está inmediatamente presente como otro yo. Trasciende mi pensamiento y se escapa a la universalidad. La trascendencia metafísica del otro está más allá de la totalidad de la materia a la cual se refieren las ciencias particulares. La multiplicidad ontológica de los sujetos —con el misterio de la unicidad espiritual— es un dato cuya evidencia es irrecusable. El cuerpo material como totalidad biológica, la tenemos en común. Pero la irreductibilidad ontológica del espíritu se revela en la intersubjetividad. El espíritu es social o no es espíritu. Y lo social no puede existir sin un mínimo de amor. La persona se manifiesta a través de su presencia activa e intersubjetiva en la habencia. No es una cosa que presenta determinadas cualidades, sino una presencia de sujeto en el mundo que escucha la llamada y que responde, que piensa y que quiere, que ama y que odia, que opta y que está en comunión. . . Presencia creadora presente a sí misma. Auto-cognoscente y autoconsciente. Afirmación abierta con ser propio e inalienable. El autohacer libre y personal de la realidad humana, conforme a la naturaleza finalística del hombre, es moralidad. Y la moralidad es una de las categorías de lo personal. Para llegar a ser quien se debe ser, hay que actuar. Para que el sujeto de la acción pueda consumarse es preciso buscar y realizar el valor que signifique un enriquecimiento y una plenitud. La esencia o naturaleza, concretada en la vocación, es principio del comportamiento. El valor moral está referido al autohacerse integral del hombre. Nos autoposeemos y nos autocomandamos conociendo y queriendo libremente. Nuestra libertad está condicionada. Nos realizamos en el horizonte ilimitado de la habencia en dinámica virtual hacia la infinitud del Ser Absoluto. Si decidimos ir contra la trascendencia también realizamos la trascendencia. El deber moral procede de la necesidad de querer la meta absoluta en todo acto volitivo y de la libertad de querer o no querer un bien objetivo. Dicho de otra manera: la necesidad de querer nuestro último fin subjetivo (la felicidad) coexiste con la libertad de querer nuestro último fin objetivo (Bien saciante). La naturaleza teleológico-trascendental del hombre es la pauta normativa. El valor personal se realiza y se afirma en el querer moral. "El acto fundamental de toda moralidad es la realización libre —puesta explícita o implícitamente— de la trascendencia en la entrega personal al Dios personal" (Coreth). El autoha-

cerse moral-personal discurre entre persona y persona. Esta autorrealización intersubjetiva nos lleva al segundo rasgo esencial o categoría personal: la sociabilidad.

La tendencia dialéctica entre *yo* y *tú* es la fuente de donde emergen todas las formas de conducta personal: estima y respeto del otro, confiada apertura, entrega benévola, amor desinteresado. Cada quien tiene su propio ámbito de realización, su poder dispositivo, su esfera de derechos personales. Cada quien debe exigir la conservación de sus propios derechos frente al otro, sin mengua del deber de respeto al derecho de los demás. Somos con-vivientes unidos espontáneamente en pluralidad social. El amor constituye la comunidad. El derecho constituye la sociedad. Sin embargo, no puede existir una comunidad de vida, de sentimientos y de acciones sin que se establezca una sociedad jurídicamente organizada. Toda formación comunitaria está referida a valores personales. Reducir el hombre a medio para realizar instancias transpersonales —Estado, clase social, pueblo— es despojarlo de la absolutez de su ser y de su valor de persona.

Hay un proceso intramundano en la vida social al que llamamos historia y al cual no podemos escapar. La historicidad es tan esencial al hombre que sin ella no sería hombre en el mundo. Nos ubicamos en el mundo por la corporalidad. Por la espiritualidad trascendemos el aquí y el ahora, anticipamos más allá del espacio, retro-captamos el pasado y proveemos el porvenir. Pero sólo partiendo del mundo —y por tanto de la historia— trascendemos al mundo. Toda la sociedad está acuñada históricamente. Las dimensiones históricamente pre-dadas determinan en parte el horizonte concreto de la habencia para cada persona humana. Hay limitaciones o reducciones del campo de visión histórico. Aún así, cabe anticipar lo incondicionado, lo válido suprahistóricamente. Pero nunca alcanzamos a percibir la verdad total. El pensar humano se realiza siempre en el horizonte de la habencia. En toda realización de una verdad parcial se contiene —condicionándola y determinándola previamente— el conocer originario acerca de la habencia, acerca de los principios y estructuras fundamentales de la habencia. En la realización de una verdad particular se co-realiza la habencia. El mundo humano es siempre trascendente y transparente para la habencia.

La interpretación filosófica del transcurso concreto de la historia se da dentro de límites reducidos. Pero lo que importa es captar metafísicamente la dimensión universal que condiciona el transcurso total de la historia. Hay historia porque el hombre tiene que realizarse, en cuanto espíritu finito, en el horizonte de la habencia. Somos actualmente finitos e históricos, pero virtualmente infinitos y suprahistóricos. Trascendemos nuestra finitud y nuestra historia en dirección a la infinitud y a la eternidad. Moralidad, sociabilidad e historicidad remiten más allá de sí mismas, trascendentemente, hacia la absoluta realización originaria del ser de los entes y de la habencia. El quehacer supremo y último de la metafísica es alcanzar, analógicamente, el ser absoluto, la plenitud de plenitudes, el fundamento originario y la meta final.

La persona humana se presenta siempre en situación sexuada y tiene —puede tener, por lo menos— una función sexual. Una antroposofía metafísica no puede desentenderse de la dimensión sexuada y de la función sexual.

18.9. La dimensión sexuada y la función sexual de la persona humana

La situación sexuada de la persona humana afecta la integridad de la vida y la totalidad de los años. Trátase de una dimensión metafísica. La función sexual, en cambio, se ejerce durante cierta época de la vida y se sitúa en un nivel fisiológico y psicológico. En la versión portuguesa de mi “Filosofía del Hombre”²³⁹ he hablado sobre la versión masculina y la versión femenina de lo humano. Quiero apuntar, ahora, nuevos desarrollos y necesarias precisiones en torno a la dimensión sexuada y la función sexual de la persona humana.

La dimensión sexuada, estable, permanente, integral, es una situación —no una circunstancia— en la que está instalada la persona humana desde que nace hasta que muere. Desde la situación varón o desde la situación mujer se convive y se realiza una vocación singular. Se trata de algo más que de una instalación corpórea en el mundo. Estamos frente a una dimensión óptica que se proyecta dinámicamente, a lo largo de toda la existencia humana, antes de todo comportamiento sexual. Dimensión óptica referida no tan sólo a los órganos sexuales sino a los modos de ser heterosexuados. Quiero decir que la versión masculina y la versión femenina de lo humano rebasan la corporeidad biológica y objetiva por sus implicaciones humanas específicas. La complementariedad del hombre y de la mujer no se reduce a la procreación ni a las polaridades psicológicas. Esta polaridad se interpreta, con inaudita ligereza, como actividad (masculina) y pasividad (femenina), como “producir” y “dejar que venga a sí”, como razón y sentimiento. En el encuentro concreto de hombre y de mujer se advierte la precariedad de estas catalogaciones. Las características complementarias están insertas en proyectos existenciales diversos que no cabe simplificar en “ética del amor” (para la mujer) y “ética del deber” (para el hombre); preocupación solícita de... y transformación y dominación del mundo; valor y conservación del mundo y resistencia a la circunstancia y cálculo de metas alcanzables, como lo propone F. J. J. Buytendijk.²⁴⁰

Al lado de las polaridades psicológicas se presentan las diferencias puramente culturales con el influjo preponderante de la educación y de la estructura socio-cultural específica. Sin negar las diferencias puramente culturales, no podemos aceptar el extremo al que llega Simone de Beauvoir cuando indica que no existe ni una naturaleza biológica ni una naturaleza psicológica del hombre o de la mujer, en el sentido de que la estructura fisiológica diversa tuviera en sí misma un significado humano:

“No se nace mujer; se hace. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la figura que reviste dentro de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la sociedad el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado que es calificado como femenino. Sólo la mediación del otro puede

constituir a un individuo como otro".²⁴¹ Yo no creo que exista un segundo sexo porque se haya tratado de absolutizar la sexualidad masculina, identificándola con la realidad humana como tal. Ni la mujer ni el hombre pueden quedar reducidos a sexo. Pero tampoco llegaremos a la igualdad social con parejas libres y madres libres. Aunque tendamos a minimizar y a infravalorar las diferencias fisiológicas y psicológicas entre hombre y mujer —como en el caso de Simone de Beauvoir— no podrá haber nunca una identidad absoluta.

La sexualidad presenta órganos diversos —en función de la procreación— acompañados de algunas características corpóreas secundarias. El sistema hormonal influye en la conducta humana. Imposible prescindir de la orientación hacia la maternidad y de la importancia del instinto sexual en una personalidad equilibrada. Pero eso no quiere decir que exista una "naturaleza" del sexo cerrada a la verdadera humanización. El sexo, en el animal, es puro instinto. El sexo, en el hombre, es un impulso permeado de logos. El hombre sublima el sexo o lo degrada. El animal es un sexo sin sublimaciones ni degradaciones. El condicionamiento social de la sexualidad es otra exclusiva del hombre.

¿Hasta dónde llega la base psicológica natural y hasta dónde el comportamiento sexual es fruto de la cultura y de la educación? Se dice que el hombre es, por lo general, más dado a las abstracciones y la mujer más vertida hacia los hechos concretos. Algo hay de cierto en esa observación. Sin embargo, encontramos en la vida real hombres con mucho sentido de concreción y mujeres con capacidad de manejar abstracciones. No hay que olvidar que hombre y mujer se constituyen como tales, el uno frente al otro. Los complementos psicológicos son tareas que es preciso llevar a su cabal cumplimiento. Relación entre personas, encuentros intersubjetivos en donde el amor ilumina la sexualidad. No es que la sexualidad produzca el amor, es que el amor ilumina, revela, manifiesta la sexualidad. La fecundidad establece un nuevo diálogo con un nuevo ser humano. La naturaleza interpersonal de los seres humanos se pone de relieve en la vida sexual. La dotación cromosómica de las células sexuales y el desarrollo de los órganos genitales constituyen los "caracteres primarios" para la determinación sexual individual; los detalles externos de ambos sexos son las características sexuales secundarias. Como en el caso de los mamíferos superiores, en los seres humanos la fecundación natural exige el acto sexual o acoplamiento de los órganos sexuales masculino y femenino en la "cópula". El placer intenso del orgasmo es el medio de que se vale la naturaleza para mantener el ciclo biótico en los animales superiores. La actividad precopulativa en los seres humanos es diversa a la de los animales. Hay contactos —más o menos prolongados— en las zonas erógenas que sólo las personas humanas procuran. Estos contactos actúan como condicionamientos psíquicos y fisiológicos. Frente a su propia sexualidad el hombre y la mujer toman una actitud valorativa. La capacidad reflexiva y la elevación espiritual sobre los impulsos meramente naturales hacen posible la axiología sexual: represión sexual, biologismo o racismo, erotismo. Lo que no cabe en el hombre es el abandono puro y simple a las pulsiones animales. Y cuando se instaura la voluptuosidad como regla y

finalidad del espíritu —erotismo— se ha caído en la desviación sexual que busca a toda costa —anómalamente— la satisfacción concupiscente. “La reducción de la sexualidad a la voluptuosidad, sostenida por el erotismo (masturbación, homosexualidad, zoofilia, fetichismo), o que reemplazan el acto sexual (exhibicionismo, voyeurismo, sadismo, masoquismo, cropofilia)”, observa certeramente Antonio Aróstegui.²⁴² El aspecto positivo del sexo estriba en su cercanía a la vida y a la felicidad de los seres humanos. La vida sexual se ordena al amor y enriquece a la persona. Sin embargo, no cabe confundir el amor y la sexualidad. La comunidad amorosa —fincada en la libertad, la donación, la intimidad, la entrega constante de uno a otro ser— está más allá del acoplamiento animal infrapersonal.

El mayor desarrollo de la “estructura de la razón” en el hombre y de la “estructura del sentimiento” en la mujer, presenta bases biológicas. Pero los condicionamientos biológicos no impiden el libre y constructivo o destructivo encuentro de los sexos. Esto nos lleva al estudio de una libertad en marcha y en situación.

18.10. Libertad en marcha y en situación

Mi espíritu nada puede hacer sin mi cuerpo, porque no es un espíritu puro, sino un espíritu encarnado. El mundo que me rodea es advertido por mis órganos corporales. El cuerpo me expresa y me comunica con el mundo circundante. No puedo, aunque lo quisiera, convertirme en bestia o en ángel. “El mundo del espíritu y el mundo del sentido están desposados en ese lecho angosto, que es el hombre”, apuntó Claudel. Hombre que no se siente colección de partes, sino totalidad indistinta, entidad entera. A ese sentimiento peculiar lo ha denominado Sciacca, con terminología rosminiana, “sentimiento fundamental corpóreo”.

En mi *Filosofía del Hombre* distinguí la situación de la circunstancia. “Mi circunstancia —decía— es siempre exterior; mi situación es interior. Cuando el hombre mantiene relaciones vitales con lo que no es él mismo, estamos ante una circunstancia; cuando se entabla una relación consigo mismo se trata de una situación. Tal es por lo menos la tesis que proponemos nosotros para diferenciar el medio que nos rodea (circunstancia) de los elementos intrínsecos y dinámicos que nos ponen en situación”.²⁴³ Ahora bien, mi espíritu se presenta en una situación, en un estado concreto, esencial a mi propio ser: está como sumergido en la materia, es un espíritu encarnado.

El mismo Sciacca reconoce que la naturaleza humana (“naturalmente-transnatural”) está impulsada a trascender el orden natural en virtud de no haber nada en la naturaleza que pueda ser el objeto adecuado a esa infinita capacidad de sentir, de pensar y de querer. Ahora bien, la existencia de una llamada de parte de Dios —“vocación absoluta”— implica una naturaleza constituida para llamar y ser llamada. De no ser así, estaríamos ante un despropósito. Y Dios —admitida su existencia— no hace despropósitos. Entonces, ¿por qué hablar

de un desequilibrio ontológico en el hombre? Basta ser fiel a nuestro ser de creaturas y al Creador por quienes somos creaturas, para mantenernos en el equilibrio —si bien precario— de nuestro *status viatoris*. El equilibrio precario de nuestro *status viatoris*, siempre en riesgo, nos insta, ante todo, a ser sinceros.

El hombre, volviendo la mirada sobre sí mismo, toma conciencia de su libertad. Libertad que no es tan sólo un dato psicológico, sino un hecho ontológico. Soy mi libertad. Tengo que hacerme, haciéndolo todo, excepción hecha de mi naturaleza. Aquí y ahora, en ejercicio concreto, puedo ser lo que debo ser. Actuando libremente actualizo mi posibilidad. En este sentido, la libertad no me pertenece sino que soy yo quien pertenece a la libertad, aunque esa libertad tenga un nervio teleológico.

La libertad es una propiedad de la facultad volitiva. Trátase, en primer término, de un cierto modo de “indiferencia” activa. El hombre, en cuanto libre, obra de una manera intrínseca, autodeterminándose. El sujeto que decide lo que va a hacer, sabe que podría haber determinado otra actuación. Lo que se quiere, se conoce previamente en alguna forma. Y no sólo se conoce de antemano lo querido, sino que también se le estima y se le prefiere. En la entraña misma de la libertad hay una referencia al valor. Valor que no es una cosa, sino un contenido de sentido (Sinhalt) susceptible de ser verificado en diversos grados, como lo ha apuntado Fritz Joachim von Rintelen. Toda la significación del valor se ilumina en el ámbito de la libertad humana. Pero la libertad está destinada, avocada al valor.

En la obra de Albert Camus, “La caída”, el protagonista unico exclama: “La libertad no es una recompensa ni una decoración que se festeja con champaña. Al final de toda libertad hay una condena”. Olvidémonos del tinte pesimista que tiene la afirmación y destaquemos, tan sólo, ese sentido de ejercicio concreto, de obrar intrínseco que está suponiendo la frase. El ejercicio concreto, el obrar intrínseco que están en el meollo de toda libertad implica elección y la elección supone multiplicidad de posibilidades elegibles. Seleccionamos estimativamente la posibilidad que hacemos nuestra. Y la seleccionamos cuando obramos humanamente, de acuerdo con la razón, con nuestra razón. Es claro que nuestro libre albedrío puede optar por lo irracional. Pero entonces nos habremos dejado ganar por los factores infrahumanos. Lo específicamente humano es aceptar voluntariamente el bien que la razón propone y disponerse a realizarlo. Por el conocimiento sabemos lo que hacemos, somos conscientes y responsables.

La búsqueda de la verdad requiere, como condición, un entendimiento libre. El afán de investigación, que es afán de verdad, supone la libertad. Nadie puede imponernos un determinado pensamiento y una determinada voluntad. La verdad no necesita de imposiciones humanas, se impone sola.

Porque soy libre, soy de algún modo, soberano. Aunque sujeto a la ley de Dios y a las leyes humanas, puedo, si lo quiero, cumplir mis obligaciones. Cualquiera que sea la fuerza de las tendencias psicosomáticas, las sollicitaciones de los hombres y las obligaciones ante Dios, mi voluntad es físicamente soberana.

No hay —y nunca se ha dado— una esclavitud de la voluntad. Naturalmente que el libre querer de mi voluntad se ve disminuído o frustrado por limitaciones de orden social, psíquico, intelectual, físico, fisiológico . . . No basta que yo quiera pura y libremente una cosa, es preciso que la circunstancia me sea propicia. La vida, en buena parte, nos la dan a vivir las situaciones y las circunstancias. Aún así, mi querer me puede llevar a la felicidad o a la desdicha.

Que soy libre, pese a todos los obstáculos, se prueba, ante todo, porque mi voluntad sigue el bien aprehendido no de modo puramente especulativo y abstracto, sino por conocimiento práctico. Los bienes finitos, precisamente por ser finitos, son impuros, imperfectos, limitados. Consiguientemente, el conocimiento de estos bienes no determina mi voluntad de un modo necesario. Dicho de otra manera: mi volición no está unívocamente determinada porque ningún conocimiento práctico tiene por objeto el bien cabal y puro.

Mérito y demérito, mandatos y prohibiciones, responsabilidad y sanciones perderían todo su sentido sin la existencia de la libertad. Quien reconozca la existencia de la moralidad —y la reconocen de hecho, prácticamente, sus enemigos más acérrimos— tiene que reconocer, forzosamente, la existencia de la libertad. También nuestra conciencia da su testimonio acerca de la libertad. Ya el simple hecho de preguntarse por la existencia de la libertad prueba —como lo ha advertido un existencialista contemporáneo— esta existencia. Me pregunto por la libertad porque quiero ser libre; pero no podría querer ser libre si no lo fuese realmente, porque mi voluntad no puede, lógicamente, estar enteramente determinada y querer, a la vez, ser libre. Consecuencia: mi voluntad es fundamental y originalmente libre. En ella radica el origen de nuestros bienes y de nuestros males.

Si la idea de un placer o de una felicidad que se impone *a fortiori*, nos desagrade positivamente y hasta nos humilla, es porque contraría la naturaleza de nuestro ser libre. Por la libertad tenemos acceso al reino del espíritu. Con ella nacemos a la vida consciente y con ella nos salvamos del fracaso, porque es la libertad para la salvación y, por lo mismo, inserción del yo en lo impercedero. Por eso mi libertad es indelegable.

El poder decir “no” a las solicitudes del cuerpo, a la tiranía del pasado y a los engaños del mundo, constituye el más insigne título de nobleza que ostenta la libertad humana. Puedo rebelarme contra mi pasado, por lo que tiene de culpa, convirtiéndolo, por este mismo hecho, en verdad. ¡Maravillosa alquimia que nos recuerda una venerable fórmula oriental! Confesándome y confesando mi pasado culpable, puedo liberarme de la derrota e imponer un nuevo sesgo a mi vida. La historia de las conversiones y la historia de mis propias conversiones me indican que mi vida, pese a su pasado, puede ser siempre otra cosa. Sin libertad no cabría la posibilidad de regenerarse, y sin la posibilidad de regenerarse esta vida no valdría la pena de ser vivida. Pero la libertad existencial es esencialmente teleológica. ¿Por qué no detenernos a examinar esa libertad de escogerse en relación al destino personal?

18.11. Libertad existencial y destino

La habencia nos está presente. Los entes naturales e ideales, los sucesos históricos y personales, las posibilidades y los valores cobran sentido desde el hombre. Y la metafísica está hecha por el hombre para su propia integración y salvación.

Realidad viviente, anímica, personal, irremplazable e irrepetible. Realidad sustantiva en posesión, aunque al igual que todas las otras cosas reales tenga sus propiedades. Más que decir "yo soy mío" debo decir: soy un *sui-ser*, una auto-posesión. Soy un autorrealizador de mi ser —que no me di, sino que me fue dado— que se rehusa a ser manejado y consumido como instrumento. En las actuaciones sobrecargadas de mismidad se transparenta la mismidad personal que me implantó en la existencia, y que por eso mismo es el verdadero propietario de los existentes.

Las sustancialidades —la corporal y la anímica— se integran en la personalidad finita y contingente que autoposeemos. Personalidad abierta a la habencia. Personalidad que no está simplemente articulada en la habencia, como los otros entes, sino que permanece en libertad. Frente a la habencia no reaccionamos instintivamente, sino que preferimos, proyectamos, prevemos, planeamos, nos arrojamos y nos traducimos en la acción.

La libertad se funda en la categoría de lo posible —lo que puede ser o lo que no puede ser— y no en la categoría de lo virtual —potencialidad, en el sentido aristotélico, como preformación y predeterminación de lo actual— Lo virtual se realiza por necesidad de hecho, de modo infalible y seguro. La libertad es una elección responsable. Y toda elección se hace con vistas a pautas normativas cimentadas inmediatamente en el orden entitativo y, en último término, en la ley eterna que se refleja en la ley moral.

El hombre es un centauro ontológico con misión personal. Aunque sea un ente temporal y un ente histórico, trasciende, en algún modo, lo temporal y lo histórico. Siente estrecheces en su ser y en su conocer que pone de manifiesto su radical endeblez y su interna detonancia. ¿Quién dejó este vacío interior? ¿Cómo colmar nuestra insuficiencia radical? Planeamos redimirnos de nuestra miseria y colmar nuestra derrelicción, aunque a cada paso comprobemos la necesidad de un auxilio superior.

El espíritu pervade la vida biológico-animal. Es eso lo que otorga sentido a nuestra vida. Ser fieles a la vocación personal, a nuestro proyecto fundamental, va a ser nuestra misión temporal. Nuestra energía psicobiológica dirige nuestra vida hacia la plenitud subsistencial de la salvación personal. Y cuando no es así, hay frustración. Nos forjamos nuestra personalidad moral con la materia prima de nuestro talante, según el diferente formato de las almas y la propia misión irremplazable. No se trata de una perfección abstracta e hipostasiada, sino de una perfección personal e incanjeable propia de la situación o del modo de vida. Urge el retorno a una ética metafísica. Antes del "deber ser" está el "ser" que fundamenta todo "deber ser". La moral de la perfección tiene primacía sobre la moral del deber.

La libertad es un hecho ontológico. Tenemos que hacernos, haciéndolo todo, excepción hecha de nuestra naturaleza. En ejercicio concreto podemos ser lo que debemos ser. Modo de indiferencia activa. Obrar intrínseco que implica elección y supone multiplicidad de posibilidades elegibles. Pero elección libre que se ve disminuida o frustrada por limitaciones de orden social, psíquico, intelectual, físico, fisiológico. . . Aún así, nuestro querer nos puede llevar a la felicidad o a la desdicha. Que somos libres se prueba porque nuestra volición no está unívocamente determinada puesto que ningún conocimiento práctico tiene por objeto el bien cabal y puro.

18.12 Libertad en el tiempo y tiempo libre

La libertad en la existencia humana es una libertad en el tiempo. En el tiempo asumimos los valores y los encarnamos en el obrar. En el tiempo aspiramos a liberarnos de numerosas esclavitudes y alienaciones parciales. En el tiempo se liberan los negros, se libera la mujer, se va liberando el tercer mundo. . . En el tiempo la libertad humana expresa el ideal de plena realización del hombre. En el tiempo tomamos en nuestras propias manos nuestro propio obrar. La libertad en el tiempo es oportunidad de co-salvarnos y de mejorar el mundo.

Autocomando significa obrar sabiendo lo que se hace y por qué se hace. A mayor liberación de los principales estados de alienación parcial —superstición, miedo, sujeción social, política, económica, jurídica, predominio de las pasiones y del egoísmo; vínculos inmaduros con los padres o con otras personas— mayor autocomando. Y a mayor autocomando mayor tiempo libre para adorar, para venerar, para amar. He aquí formuladas las relaciones entre la libertad en el tiempo y el tiempo libre.

Es preciso crear el conjunto de condiciones de libertad para que funcione la libertad humana. Medios materiales, ciencia, instrucción, trabajo, respeto, justas normas de convivencia permiten vivir la libertad. Negar el principio del obrar libre es negar la existencia humana. El hombre es razón y luz natural que se distancia de las cosas, juzga, valora y ama. Pero todo esto no cabría hacerlo sin libertad. Libertad que se da dentro de la relación interpersonal, en el diálogo con los demás hombres en el mundo. Encarnar o no encarnar ciertos valores en el propio obrar es situarnos en la dimensión de la convivencia. Porque es en la convivencia donde yo siento la llamada del otro. La capacidad de sentir la llamada del otro y de responderle está dentro de los dominios de la ética. La ética no se añade a la libertad humana, sino que constituye su nervio teleológico. Algo más: al ejercitar la libertad amo en cuanto reconozco y promuevo al prójimo. Sin ese espacio amoroso no se afirma y no madura la libertad. “El amor —ha dicho Joseph Gevaert— es el sacramento de la libertad. Un hombre que no vive un verdadero amor en su vida no puede llamarse un hombre completo, y verdaderamente libre. Seguirá estando prisionero de su egoísmo, cerrado en sí mismo, lejos de las maravillosas posibilidades que están insertas en el ser humano”.²⁴⁴ La libertad no es ausencia de vínculos ni ausencia de preocupaciones,

sino ausencia de obstáculos alienantes y ausencia de trabas totalitarias al ejercicio de los derechos naturales. Recuérdese que el ser humano es un "ser-en-el-mundo" con una dimensión corpórea. De esta situación arrancan muchos de sus derechos. No existe una libertad que se ejerce en el éter sino una libertad situada con los demás, en una cultura preexistente, ante determinismos naturales. Pero aunque mezclada con facticidad, la libertad es libertad. Jamás se da una alienación total. Una alienación total significaría que una persona dejase de ser ella misma, lo cual es contradictorio, puesto que no se puede ser persona —mismidad personal— y no ser persona —alienación total— al mismo tiempo. La integración humana se da en tensión permanente, integrando los dinamismos involuntarios en la existencia integral. A medida que nos vamos liberando de la miseria, de los prejuicios sociales, de las pasiones —sobre todo— quedamos a disponibilidad para cumplir el llamado de los valores. La liberación es un proyecto fundamental al cual se puede permanecer fiel o infiel. "Pertenece a la esencia de la libertad el poder traicionarse a sí misma", advierte Gabriel Marcel.²⁴⁵ La liberación material, social y política supone la edificación de un bien común: bienes esenciales para la subsistencia, estructuras sociales y políticas, recepción de la cultura.

La tarea histórica dimana de la dimensión temporal de la existencia social. La cumplimos intersubjetivamente a través del tiempo. Para que la verdad y los valores puedan realizarse es menester trabajar solidariamente con las generaciones pasadas y crear una obra civilizadora cuyo sentido final es el hombre mismo. Pero el hombre mismo, aunque sea un ser histórico, posee una dimensión trascendente y no se limita a vivir para la historia.

La capacidad de autodeterminarse en vistas de pautas axiológicas constituye una de las mayores muestras de grandeza humana. No hay dignidad sin decisión personal, sin respuesta a presiones externas y a ciegos impulsos interiores. Dicho de otro modo: no hay dignidad sin ejercicio de la libertad. Gracias a la libertad asumimos nuestra vocación, fundamos nuestra personalidad y nos amamos legítimamente en la más alta realización.

Trabajamos con vistas al tiempo libre. "Estamos no ociosos para tener ocio", apuntaba Aristóteles.²⁴⁶ La vida contemplativa es de mayor jerarquía que la vida activa. ¿Para qué anhelamos el tiempo libre? No queremos el ocio para subsumirnos en la pasividad del vegetal. Tampoco para meternos en dificultades y en fatigas. Deseamos el tiempo libre para llegar a la integridad más alta. Y la integridad más alta es la plenitud de la felicidad. Pero la felicidad verdadera sólo reside en la santidad. Luego entonces, deseamos el tiempo libre para auto-poseernos en la santidad que es comunión amorosa. Solamente existe una verdadera tristeza —observa Chesterton—, la de no ser santo. Conuerdo con Chesterton. Y me parece que su genial intuición tiene un profundo sostén filosófico. Si el hombre es afán de plenitud subsistencial, y no hay plenitud subsistencial sin santidad, el no ser santo es la única gran tristeza: la tristeza de no llegar a la integridad más alta a la cual nos sentimos todos llamados.

En la montaña, en la ciudad, en el lago, en la selva o en el mar podemos adorar a Dios y amar a nuestros semejantes. ¿Cabe mayor privilegio? Privilegio de nuestro "status viatoris" que posee una significación y un sentido.

18.13. Significación y sentido del estado de itinerante

Vivir —vengo apuntando desde 1957— es sentir la contingencia y la miseria de nuestro espíritu en su condición carnal y pre-sentir la plenitud de la subsistencia. He aquí el fondo de mi metafísica integral de la existencia: la pareja angustia-esperanza es inescindible. Esta pareja psicológica corresponde a esta otra pareja ontológica: desamparo metafísico-plenitud subsistencial. Estos momentos se conciertan orgánicamente en toda vida humana, en forma análoga al contrapunto que logra la unidad de heterogéneos conservando la integridad de cada canto, pero colocándolos adecuadamente en el concierto. Los vaivenes de la vida se deben al predominio del sentimiento de nuestro desamparo ontológico o al predominio del pre-sentimiento de nuestra plenitud subsistencial. En el *ens contingens* que es el hombre, hay un desfiladero hacia la nada y una escala hacia lo absoluto. Somos los humanos una misteriosa amalgama de nada y de eternidad. Cuando se analiza la estructura de la vida humana, hay que tener siempre presente que el hombre, aunque de suyo es nada (vertiente de la angustia) está sostenido por Alguien (vertiente de la esperanza).

El hombre aspira a la plenitud subsistencial y quiere protegerse contra su desamparo ontológico. Sin embargo, su "ser-en-el-mundo" transcurre más bien en invisible alianza con el desamparo que con la plenitud. La vida humana, en su sentido integral, manifiesta la insoslayable dialéctica entre desamparo ontológico y afán de plenitud subsistencial que se proyecta con toda su intención significativa.

Amamos lo ordenado, lo perfecto, pese a las diarias discordancias de nuestro ser y del mundo que nos rodea. Estamos ordenándonos y ordenando nuestro mundo, porque la vida nos deshace a cada rato nuestras construcciones. Hay un elemento imprevisible, que no podemos eludir, suficiente para quebrantar todos nuestros cálculos. Y sin embargo, nuestro esfuerzo por trascender la incertidumbre nunca es del todo vencido.

Mientras el animal tiene un desamparo ontológico objetivo y menor, el hombre tiene un desamparo ontológico, objetivo, subjetivo —puesto que lo conoce y lo siente— y de mayor grado. El animal —al fin pura naturaleza— se deja conducir necesariamente por sus instintos. Le es imposible transgredir el orden natural. El hombre, en cambio, es un ente bifronte anfibio. Vive en dos mundos —que en él se encuentran— sin poder vivir bien en ninguno de los dos. Es natura y es cultura. Está parcialmente determinado por su animalidad y es, a la vez, libertad. Aunque no es pura posibilidad —tiene dimensiones constantes—, cuenta con infinitas posibilidades. Mientras el animal viene definido, el hombre viene tan sólo bosquejado. Su desequilibrio proviene de la tensión constante entre su desamparo ontológico

y su afán de plenitud subsistencial. Como es un ser que vive siempre en camino, con una determinación ilimitada, nunca puede gozar de la comodidad animal de fijarse y amurallarse. Por su conciencia, por su interioridad objetiva está permanentemente abierto al ser. Vive en circunstancia, pero no es, como el animal, un esclavo de su contorno. El uso de la razón da testimonio de su interioridad ilimitada. La intranquilidad de su espíritu tiene su origen en la tensión entre carne y alma, en la fluctuación que supone el equilibrio inestable de un espíritu encarnado.

A veces quisiéramos ser plenamente animales —por ejemplo, en el aspecto sexual— y otras veces quisiéramos vencer el lastre del cuerpo y llegar a espiritualizarnos íntegramente. Pero la dialéctica de nuestra situación humana nos impide proyectarnos hacia cualquiera de estos dos polos. Estamos forzados por naturaleza —cosa ontológica— a vivir en tensión metafísica. Y esta tensión puede adoptar caracteres trágicos. Ese afán de plenitud subsistencial, esa nostalgia hacia Dios, es hondamente significativa. Trátase de un testimonio irrecusable de la egregia vocación humana. Cuando nuestra alma se abre hacia el ser y hacia la verdad, en un abismo de amor, se acaba todo egoísmo y sentimos una simpatía originaria hacia todo lo objetivo. Pero cabe también una repulsa de la dirección del ideal, para aislarse en el propio yo, siguiendo la ley del egoísmo. En este último caso, el ser carece de sentido. Nuestra decisión vital descansa en nuestra razón moral. Y toda decisión implica peligro. Conscientes de nuestra más profunda peligrosidad, caemos en la cuenta, no obstante, de que la vida nos ha dado, como precioso regalo natural, la esperanza. Nos descubrimos en el más íntimo núcleo de nuestro ser, como desamparados, como carentes, como indigentes y como plenitud incumplida, pero a la vez, tenemos la esperanza de llegar a ser la plenitud que no somos. No se trata, en manera alguna, de un intimismo subjetivo sino de una humilde sumisión del hombre integral a su interioridad abierta al ser.

Si fuésemos ya plenitud, nuestra vida no sería peligrosa. Pero como somos un desamparo que puede llegar, por decisiones existenciales, a la plenitud que apunta, nuestra vida está en constante peligro. La vida es, en ese sentido, milicia. Nunca podremos eludir el peligro de frustración, de fracaso. Nuestra situación económica, nuestro saber y nuestro futuro destino no están nunca asegurados. Aquí encuentro la razón más profunda para decir que el burgués es un hombre falsificado y la vida burguesa es una vida inauténtica.

El *status viatoris* es inherente a toda condición humana. Ningún hombre, en tanto que viva, se puede considerar logrado, captado, alcanzado. El *status comprehensoris* no pertenece a esta vida. Somos ante todo una no-plenitud. El hombre vive en la esperanza de ser más. O el espíritu se dilata o se contrae. Y en la contracción del ser no puede haber paz ni complacencia. Alguien nos puso en camino. Pero teniendo una nada prehistórica podemos, en cualquier momento hacer, en el orden moral, un viraje hacia la nada: la culpa. No tiene sentido, ni aún desde el punto de vista temporal, considerar tan sólo el camino como si no condujera a parte alguna. No ver que el camino lleva a un “allende” es la mlopía esencial del existencialismo. El hombre hace su esencia, no “es” su

esencia. Pero todas las variedades de este hacer la esencia —incluyendo nuestra propia manera de hacernos— puede insertarse dentro de una estructura permanente del ser humano.

Vivimos siempre en espera. Un futuro anhelado puede llegar a cumplirse. Por ser posible el logro de un deseo, la esperanza incluye gozo. Pero es un gozo siempre mezclado de turbación porque el bien apetecido está ausente y es aún incierto. Hay, sin embargo, en la esperanza, un esperar confiado que tiene su sostén en Alguien. No confiamos en las cosas sino en las personas. No cabe fundar la vida en la desesperación. Sólo la esperanza —aventura en curso— penetra a través del tiempo y funda la vida. Como virtud, la esperanza es un justo medio. Su exceso es la presunción y su defecto la desesperación. Mientras que la presunción es una anticipación antinatural de la plenitud, la desesperación es una anticipación antinatural del fracaso, de la condena. A la vida como quehacer corresponde la vida como esperanza. Presunción y desesperación congelan el fluir de la existencia hacia su océano, petrificándola en un imposible o en un castillo en el aire.

El “homo viator”, pleno de inquietud, contrasta y se relaciona con la quietud cósmica.

18.14. Quietud cósmica e inquietud humana

La quietud del universo físico contrasta con la inquietud humana. El cosmos se nos aparece sereno, plácido, indiferente. La habencia —vieja, arcaica— ofrece ilimitadas posibilidades de ser. Nuestra mirada no alcanza a abarcar la rica diversidad de horizontes habenciales. Advertimos su esplendor cuando nos sentimos integrados a ella, en armonía con el cosmos. Sin embargo, la inquietud humana sobrepasa la quietud cósmica y exclamamos con el poeta Wordsworth:

“Yo he visto otra vez una luz que no llego a ver
y el brillo que iluminaba la Tierra ha pasado”

La zozobra anida siempre en el corazón humano, aun cuando la quietud feliz del cosmos nos invada. El hombre espera esperanzado o espera desesperado. En uno o en otro caso no deja de existir la turbación. En la esperanza, el bien arduo y difícil que esperamos confiados está ausente, y la seguridad no es completa. De ahí cierta dosis ineliminable de turbación. En la desesperación, la espera del fracaso se torna angustiante.

No hay inocentes que se limiten a reflejar el mundo sin conocerlo. No hay hombre que se confunda con el universo, sin acertar a distinguir su yo de la habencia. No hay proyecto humano que se unifique con la quietud cósmica. El cosmos no padece desazón íntima ni congoja acuciante. Por eso se nos aparece la quietud cósmica contrastando con nuestra inquietud humana. La proyección anticipadora de la vida nos lleva a separarnos momentáneamente del mundo. Iniciamos el itinerario en búsqueda de la habencia, de la armonía —nunca de la identidad—, de la fidelidad a la suprema realidad irrespectiva. Las quietudes de nuestro proyecto existencial nos acongojan. No tan sólo nos desengañamos

de los otros, sino que nos desengañemos de nosotros mismos. "Veo lo mejor, lo apruebo, y hago lo peor", nos dejó dicho San Agustín. La continua inestabilidad de la circunstancia y del propio yo nos producen desasosiego del espíritu. La viviente quietud del mundo nos queda muy atrás cuando estamos ante la enfermedad, el sufrimiento, la culpa y la muerte. Por muchos esfuerzos que hagamos nunca llegaremos a la conquista de la habencia y de la quietud completa. Somos seres en camino y no podemos dejar de proyectar y de inquietarnos. Hay una quietud relativa conquistada por una acción inferior. Quietud resplandeciente en lucha del buen luchador que cumple fielmente su destino.

El mundo de los individuos solitarios, que cultivan únicamente su peculiar subjetividad, no produce la serenidad de la verdadera quietud, sino la niebla de la indiferencia. Dentro de esta monotonía borrosa no cabe distinguir contornos. Y sin contornos de la circunstancia geográfica e histórica no cabe el ahondamiento personal concentrado. Se equivoca Kierkegaard cuando opone la existencia y el pensamiento en antítesis irreconciliable. Si reflexiono no dejo de vivir. Y si vivo no puedo prescindir de reflexionar. El solitario no puede, aunque se lo proponga, atarse a su egoísmo y situarse al margen de la existencia. Los placeres deliciosos se deshacen en la instantaneidad y la vida reclama decisión y compromiso.

El afán de plenitud subsistencial es una apetencia de reposo eviterno en el bien saciante. Estamos inquietos porque no hemos conseguido la anhelada plenitud subsistencial. Quietud sólo podrá haberla en el reposo del bien saciante, en la beatitud. Todos los proyectos mundanales de felicidad concluyen por remitirse al único proyecto de llegar a la plenitud subsistencial. Cuando podamos exclamar ¡yo soy el que anhelaba ser!, habremos cumplido nuestra misión personal y sólo quedará el disfrute sin congoja y sin zozobra.

La dicha terrestre también puede causarnos desdicha. Se despierta entonces, una vez más, la inquietud, la sana inquietud por la plenitud subsistencial.

Al contemplar la vastedad de la habencia nos detenemos heridos por la inmensidad y tememos emprender una de las múltiples sendas en el bosque. La totalidad de cuanto hay nos sucede y nos repele. ¿Y si esa totalidad desapareciese? ¿Quedaría la nada? La nada no puede quedar, ni estar, ni ser. Me refiero a la nada absoluta. Si la habencia —totalidad de cuanto hay en el ámbito finito— desapareciese aún quedaría la trashabencia, lo que hace que haya o que no haya habencia.

El temor frente al mundo y frente a los entes intramundanos produce una inquietud que puede ser positiva. Tomamos conciencia de la forzosidad de vivir y de la imposibilidad de quedar al margen de la existencia. Entre las múltiples posibilidades debo vislumbrar y realizar la mía. Y esa posibilidad cumplida será mi realidad plenaria. Mientras tanto reinará la inquietud. Para subsistir hay que luchar. El ser afán de plenitud subsistencial, en forma de no ser aún plenitud, es el fundamento de mi devenir, de mi proceso inquieto que no desemboca todavía en la plenitud anhelada.

La complejidad y riqueza de la habencia, manifestada en la vida del hombre, confirma la inquietud originaria del "homo viator". En esa vida de intinerante, el hombre se individualiza. Y no está lo malo en esa individualización, sino el pretender ser autosuficiente y singularizarse por la culpa moral. No sólo se lucha por sobrevivir —con esto ya habría bastante para vivir inquieto— sino que se esfuerza el hombre por superar su menesterosidad y por colmar sus ansias de felicidad. Se pregunta: ¿qué es la totalidad de cuanto hay? Y como no puede abrazar esa totalidad habencia

cial, se le antoja que la habencia es incomprendible, irracional, oculta. Da un paso más, y advierte que puede comprender la totalidad no inventariable, y que la supuesta irracionalidad cesa de aparecer cuando aprehende el sentido de la habencia. El pavoroso aislamiento en el espacio inmenso encuentra remedio cuando se trasciende la finitud en la trashabencia sacral. “El silencio de los espacios infinitos me espanta”, decía Pascal, refiriéndose al plano del hombre sin Dios. El inquieto corazón humano se enciende de lejanías, de horizontes habenciales ilimitados. Sabe que no tiene una determinación originaria, pero sabe también que su vida tiene una estructura vocacional. Siente su posibilidad, pero advierte su realidad sustentadora y esperanzada. La tarea no consiste en crearse a sí mismo—porque el hombre es radicalmente creatura y no creador—, sino en desarrollar el bosquejo inicial de ser. Es preciso llegar a lo que se puede ser. Lo que hemos sido cobra cabal sentido por lo que llegaremos a ser. Entre lo que hemos sido y lo que podemos llegar a ser se tiende la inquietud. Inquietud que sobrevive a múltiples deshacimientos y que se enfrenta a su destino con temor y temblor. Inquietud de un ser para sí que es, a la par, un ser para otro.

18.15. Ser para sí y ser para otro

Una metafísica integral del hombre es siempre pluridimensional y abierta. El hombre es un ser en relación constitutiva con los hombres, con su mundo y con Dios. El mundo no es tan sólo en sí, sino algo en relación constitutiva con el ser del hombre. Esta respectividad no implica relativismo, sino conexión esencial. El hombre ocupa el sitio más valioso en el cosmos. Su saber le lleva a un “status” dinámico, susceptible de progreso.

Antes de dar una respuesta filosófica a la pregunta de ¿qué es el hombre?, cada ser humano ha dado, con su vida, un respuesta precientífica, pre-filosófica, que no deja de tener su importancia. Porque no se puede vivir, sin saber cómo es bueno vivir. ¿Quién es el que vive? Se pregunta por alguien, no por algo. Alguien con equilibrio inestable, con dialéctica espiritual fluctuante. La estructura permanente de lo humano se mantiene dentro de la mutabilidad temporal e histórica de cada hombre. Para saber lo que es alguien se debe contar con su pasado y con su porvenir. Para saber qué es—no quién es— el hombre, basta apuntar su estructura esencial y fundamental, su género próximo y su diferencia específica, el *mínimum* de notas requeridas para pertenecer a la especie humana. Decir que el hombre es un animal racional, un animal espiritual o un espíritu encarnado es delimitar un ente de otros entes que se le distinguen. Después de señalar el lugar especial que ocupa el hombre entre los animales, es preciso examinarle existencialmente por su libertad y por su expresividad, por su cultura y por su historia. Sin poder evadirse de su dimensión espacio-temporal se proyecta en su “status viatoris” como imagen del Ser fundamental y fundamentante.

Al crear los bienes culturales el hombre crea su mundo dentro del mundo. Mucho difiere el mundo del sabio del mundo del héroe, el mundo del artista del mundo del santo, pero todos ellos son mundos humanos análogos. Aunque el ser del

hombre sea historicidad, futurización, libertad, cabe fijar su estructura vocacional. Cada hombre tiene una vocación. Otra cosa es que no la encuentre, que es lo mismo que no encontrarse a sí mismo. La vocación implica llamada, tarea y respuesta. La misión, la tarea que ha de cumplir cada hombre una vez hallada, puede ser egregia o modesta. Ello depende de los talentos del individuo; pero si es auténtica, tradúcese en una plenitud de vida. La propia misión, por ser humana, requiere una renovada decisión en cada momento. La vocación humana es un quehacer latente, una voz que nos descubre nuestro propio ideal. Lo decisivo, en la existencia, se expresa al través de ese llamamiento interno y de esa misión cumplida o incumplida. Porque los hombres así llamados vienen a este mundo a cumplir una misión y después se van.

No hay, sobre el planeta, otro ser terrenal distinto al hombre que diga *yo* y *tú*. Pero nuestro *yo* que puede llamar al *tú*, ¿no es acaso una resonancia de Dios? Si soy autosenancia (de mi propio ser) y consonancia (con otros hombres) es porque antes soy resonancia de Dios. Y al decir resonancia de Dios quiero decir vocación, llamada, contestación a una llamada. ¿Acaso no vibramos a la llamada de otra voz? ¿Acaso no hemos sido despertados a la vida y llamados a cumplir una misión personal? ¿Acaso nuestra persona no es un eco de la persona divina, un ser penetrado de su misión, que a la voz de Dios sintióse implantada en la existencia encontrando resonancias divinas y formando consonancias con las vidas de sus semejantes?

La solidaridad de los hombres entre sí sólo en Dios encuentra su más íntimo fundamento. Esa proyección de nuestro ser al sonido y la melodía es hondamente significativa. Somos diálogo con Dios y con los hombres porque nos autoposeemos para entregarnos. Somos autosenancia porque somos individuos, porque somos seres para sí, porque tenemos nuestra propia tonalidad óptica, porque tenemos un santuario íntimo de lo personal —último reducto del alma exteriorizable e intransferible para los otros prójimos—, porque estamos destinados a subsistir. Ningún hombre puede estar en el lugar de otro. Las misiones personales son incanjeables e intransferibles. Nadie puede mediatizarme. Nadie puede tomar la responsabilidad de mi vida. Ningún poder del mundo puede llegar hasta el reducto vinculado, hasta el espacio pneumatológico propio de cada persona. En la comunidad de personas cooperamos a la armonía y nos sometemos a un orden supraindividual pero sin perder la autonomía y la autarquía de la persona. El verdadero prójimo es el verdadero otro.

Podemos y debemos crecer siempre. En primer término, en sentido teotrópico, deiforme. Estamos hechos para el diálogo del amor. Pero Dios se nos da también en el prójimo. La independencia individual se convierte en entrega personal. La soledad —tan necesaria para autoposeernos— se completa con la solidaridad.

‘La persona es *ad se*’, apunta Duns Escoto.²⁴⁷ ¡Cierto! “La persona es para otro”, escribe San Buenaventura.²⁴⁸ ¡no menos cierto! La persona es soledad y comunidad, ser para sí mismo y ser para otro. Somos retraídos para trabar relación. Y trabamos relación para autoconstruirnos éticamente frente a la muerte.

18.16. La autoconstrucción ética frente a la muerte

Quisiera ensayar, por mi parte, una nueva vía de acercamiento a Dios: mi afán de plenitud subsistencial, que se me presenta coexistiendo orgánica y dialécticamente con mi desamparo ontológico, con mi insuficiencia radical en forma parecida al contrapunto musical, implica la Plenitud Subsistente e Infinita de donde proviene, precisamente, mi concreto afán de plenitud que se da en el tiempo. Si existe nuestro afán de plenitud subsistencial —y esto es un hecho evidente— existió siempre una Plenitud subsistente, porque si no hubiera existido no se darían todos nuestros concretos afanes de vida y de más vida. Sin un fundamento en Dios, inicial y final, mi concreto afán de plenitud subsistencial —testimonio irrecusable de la egregia vocación humana— no encuentra solución.

Mi argumento del afán de plenitud subsistencial se funda en la finalidad. Si Dios no existiera, el afán de plenitud subsistencial —y la misma idea de plenitud— sería un efecto sin causa. Pero un efecto sin causa resulta absurdo. La causa final es la causa de las causas. Lo que exige el argumento no es sólo una plenitud ideal, sino una Plenitud subsistente. La razón de ser última de nuestro afán de plenitud subsistencial no se encuentra en una idea, sino únicamente en un ser plenario, existente en sí y por sí.

Una filosofía del hombre no puede eludir el tema de la muerte. Porque ustedes y yo necesitamos saber por qué morimos y por qué vivimos si hemos de morir. ¿Cuál es la significación de la muerte? Permítaseme al menos —ya que otra cosa no me es posible en el espacio de que dispongo— apuntar la estructura ideo-existencial de la muerte:

a) Posibilidad, actualizada en tanto que posibilidad, que nos está siempre presente como una amenaza cierta y delimitante.

b) Riesgo ineliminable que condiciona cualquier posibilidad determinada (por ejemplo: ser arrebatado a la familia, a los amigos y a sí mismo en mi actual situación de espíritu encarnado) que me incita a la fidelidad conmigo mismo y a la fidelidad con Dios.

c) Término incierto. Término, porque se trata de un acontecimiento futuro y de realización cierta. Incierto, por lo que atañe a la época de su realización.

d) Conclusión única y definitiva —sin posibles adiciones ni reformas— del yo programa.

e) Desgarramiento inevitable y soledad devoradora del trance. A más de ruptura y disonancia, la muerte tiene un carácter de opresión torturante de la nada.

f) En la muerte nuestro ser adoptará definitivamente su medida: moriremos con amor, en comunión con los otros y abiertos a Dios, o con odio, excluyendo a los demás y replegándonos sobre nosotros mismos. En ese sentido, la vida es preparación para la muerte.

g) La muerte es inherente a la vida. Marca su fin y configura definitivamente su trayectoria. Nos revela nuestro límite absoluto y nos muestra lo abierto, puro y simple.

h) La muerte en los hombres no tiene sentido único unívoco, sino análogo.

Hay miles de modos diversos de morir. Y sin embargo, todos ellos conservan una unidad o conexión fundamental: son modos de morir humanos. Mientras que para los animales la muerte es un puro acaecer natural, para los hombres la muerte es un problema, un drama extraño y difícil.

i) La muerte corporal no puede afectar al espíritu. Mi persona no está, en su propia esencia, avocada a la muerte sino a su perfección, con la eternidad.

La vida humana —apremiada por la muerte— es autoconstrucción ética. No podemos vivir, al menos humanamente, sin conducir de algún modo nuestra vida. Cuando obramos —y vivir es obrar—, obramos en vistas a algo. De ahí la contextura implacablemente moral del hombre. Desde que tomamos conciencia de las exigencias de nuestra perfección, observamos nuestra naturaleza para ver prefigurada, en ella, la perfección anhelada. Antes de hablar de “norma” moral, es preciso percatarse de que nuestra realidad humana es constitutivamente ética. Si existen preceptos morales, es porque nuestra vida humana tiene —como lo veremos después con mayor detenimiento— una textura ética. Y coronando esa textura ética está la posibilidad teotrópica como máxima posibilidad del hombre.

18.17. La posibilidad teotrópica como máxima posibilidad del hombre

En nuestro estado de viadores nos dirigimos a las cosas para perfeccionarnos. Pero hay un anhelo que busca ser saciado y que no encuentra el bien saciante en las cosas o en los hombres. Desde la soledad de nuestra relativa independencia somos trasladados a la mancomunidad con Dios. El se convierte en nuestro supremo tú. Y es así, escuchándole y respondiéndole, como prosperamos en solidaridad de amor. Es así como nos hemos emancipado de la vida meramente animal. Vinculados a la esfera sagrada construimos la morada terrenal de los hombres. La religación con el Ser fundamental y fundamentante está en la base y en el origen de toda cultura. El animal está en constitutiva relación inexorable con la realidad sensible. El hombre está abierto a la realidad supra-sensible. El teotropismo humano no sólo nos brinda una idea y una vivencia de Dios, sino también un conocimiento y una experiencia del hombre. La posibilidad teotrópica es nuestra máxima posibilidad. Al cotejarnos con Dios tomamos conciencia de nuestra más íntima contextura y nos sabemos diferentes de las cosas y de los animales. Cuando negamos lo que hizo posible nuestra propia existencia estamos construyendo un mundo a escala inhumana. Las leyes y elementos del mundo externo —facticidad— limitan nuestro poder y nuestra libertad. Pero la facticidad no puede convertirnos en cosas. Por más que nos atenace la necesidad, el espíritu nos libra de la cosificación. El espíritu encarnado de un ser político y religioso que no puede reducirse a un mero tejido de relaciones sociales. El espíritu encarnado que no renuncia a lo humano cuando singulariza su esencia. La renovada conquista de lo que se es por vocación implica conocerse a sí mismo: “*Gnothi seauton*”.

Lo que menos mal podemos conocer es nuestra indigencia, nuestra debilidad, nuestra inseguridad. Somos entes “preguntones” porque necesitamos aprender

y saber. Tenemos que contar con la naturaleza y no la podemos eludir, pero podemos, al menos, aderezarla y colonizarla para fines humanos. No tan sólo somos "ascetas de la vida" que le dicen *no* a la naturaleza, sino que la sometemos culturizándola e historicizándola. Y desde esa naturaleza culturizada e historicizada nos ensimismamos y nos alteramos, soñamos y oramos.

La persona se autoposee en el "logos" y no puede ser propiedad de ningún otro. Cada individuo inteligente es subsistencia, autocomando y autofin. Mi yo —aunque parezca paradójal— sólo se autoposee cuando se comunica, cuando se ofrenda. La personalidad sólo se realiza autotrascendiéndose en la categoría de lo abierto. Somos nosotros mismos en la dinámica del espíritu, en el encuentro del amor y de la amistad. Nuestra vida entera no es sino una serie de encuentros y desencuentros, comprometedores siempre, entre lo humano y lo divino. Nos autoposeemos pero no nos hemos autofundado. El déficit moral y la vivencia de la caducidad nos lleva ineludiblemente al Ser sin déficit y al Ser fundante. Es un tremendo error de la modernidad prescindir del teotropismo humano. Porque no cabe conocer al hombre en cuanto hombre prescindiendo de su religación con Dios. El hombre ante Dios, puede estar con Dios o contra Dios, pero nunca sin Dios.

Los biólogos encuadran al hombre dentro de la historia común con todos los animales. Desde el punto de vista biológico, el hombre aparece en la escala zoológica: *animal* (reino), *cordado* (filo), *vertebrado* (subfilo), *mamífero* (clase), *vívipero* (subclase), *placentario* (grupo), *primate* (orden), *pitecoide* (suborden), *catarrino* (infraorden), *antropoide* (familia), *homo* (género), *sapiens* (especie). *Las semejanzas morfológicas* con el chimpancé (396), con el gorila (395) y con el orangután (272); *las semejanzas fisiológicas* —alimentación, grupos sanguíneos, duración de vida, período embrional—; *las semejanzas psíquicas* —órganos sensoriales, manifestaciones emotivas, memoria, aprendizaje— son menos profundas que las diferencias que separan al hombre de los animales superiores. Morfológicamente el hombre posee un cráneo cerebral aumentado y un cráneo visceral disminuido; frente pronunciada; cerebro más rico en circunvoluciones, volumen y superficie; columna vertebral inserta en la base del cráneo; dedo pulgar de los pies robusto y paralelo a los demás; estructura dental diversa. Psíquicamente hay un abiso entre hombre y animal. Los animales son incapaces de abstraer; carecen de ideas y de lenguaje; no tienen voliciones ni emociones superiores; no progresan, ni hacen historia, ni culturalizan el contorno, ni poseen auto-conciencia.

En razón de mi cuerpo tengo una perspectiva en el espacio y un sexo. Pero esta facticidad puede ser recibida de un modo o de otro y nunca impide mis proyectos y mi libertad. Por el cuerpo me manifiesto y me revelo, me abro al mundo y me hago vulnerable. La corporeidad es dialógica aún antes de que emita palabras. Pero la corporeidad nos sujeta a las leyes materiales y nos ata al espacio y al tiempo. Asimilar el resto del universo y unificarlo consigo mismo es tarea del espíritu. El espíritu entra en el complejo espacio-temporal porque está maridado al cuerpo. Pero el maridaje no impide la trascendencia del espíritu, sin que pierda su imanencia. Por eso cabe hablar de la subsistencia abierta de la

persona, a los hombres y a Dios. Entre yo mismo y el todo oscilo en tensión viviente. Entre lo actual y lo proyectado vivo des viviéndome. El hombre es la única creatura que rehusa enclaustrarse en los límites intramundanos. Ser de lojanías que siempre es más de lo que es, el hombre experimenta a un vértigo abismal ante su anhelo de infinito. Y como es el único animal asceta de la vida se promete como divisa: "véncete a ti mismo".

La vida está llena de aventuras. Pero sólo hay una gran aventura; la de salvarnos o la de perdersnos. Nos perdemos conscientemente en el mundo o nos salvamos en Dios. Entre carne —inmanencia egoísta e intramundana— y espíritu —trascendencia amorosa y supramundana— transcurren los vaivenes de nuestra vida humana terrenal. Somos llamados por el amor. Y cuando no descansamos en el amor se apodera de nosotros una irremediable melancolía. Encerrados en la cárcel de la finitud, nos convertimos en esclavos de fuerzas infrahumanas y caemos en la desesperación. El retorno hacia el impulso teotrópico nos hace salir de la prisión intramundana para trocarnos en epifanía de la comunión amorosa.

La filosofía es una explicación fundamental de la realidad entera y una sabiduría vital de los últimos problemas humanos. Filósofo sólo puede serlo el amante del saber último. Tras de abrirse en variados horizontes, nuestra "Filosofía del Hombre" se agolpa, en última instancia, hacia la estrechez de lo "único necesario": una filosofía como propedéutica de salvación. Porque el hombre es, constitutivamente, un ser para la salvación.

18.18. Ser-para-la-salvación

En medio del quehacer mundanal, el hombre se autoposee en el "logos". Autoposición dinámica de una mismidad —estructura permanente, yo matriz— que conserva siempre una autopresencia, una consistencia íntima y una efectividad peculiar. Amenazados por la nadificación, experimentamos originaria y fontalmente nuestro ser como impulso hacia la salvación. Toda nuestra energía existencial se polariza, en los momentos de mayor conciencia, en torno a una *salvación integral* de nuestro existir de espíritus encarnados frente a la muerte y a la nada. Nos conocemos como seres carentes de perfección, con grandes lagunas de valor. Nos hacemos en vista de lo que carecemos. Alguna importancia o valor le hemos de conceder a nuestro ser, desde el momento en que tratamos de salvarlo. Estamos transidos del sentido del valor, porque nuestra entidad no es ajena a la valiosidad.

La mismidad no se puede enajenar. El yo es irrenunciable. En la historia de la habencia, mi existencia es única, incanjeable, irrepetible. La realidad circundante, la habencia, se me dan a través de mis vivencias, bajo el tamiz de mi individualidad. Pero esta clausura metafísica de la seidad personal no impide la apertura de mi soledad ontológica que se puebla de compañías. Mi yo hunde sus raíces en el Ser Trascendente que me fundamenta.

La vocación universal del hombre a la salvación eterna está ínsita en la esencia concreta de cada ser humano. Soy yo mismo en función de un quehacer personal de salvación. Mi vocación a la salvación eterna forma parte de mi realidad metafísica. Las vocaciones particulares y concretas no pueden salirse de la órbita de la vocación universal en el ser humano. La llamada al bien verdadero, único que puede salvar al hombre, justifica a los demás bienes que lo son en la medida de que participan de la Bondad suprema. Somos, indeleblemente, un proyecto de salvación que necesita realizarse. Por una parte nos realizamos a nosotros mismos; por otra, somos ayudados a realizarnos, a superar nuestros límites, a salvarnos. No hay que confundir nuestra salvación con nuestras preferencias, aunque nuestra preferencia más profunda deba conformarse con nuestra salvación; ni el llamado de nuestra vocación universal de hombres con las sugerencias del instante, aunque el instante nos ofrezca siempre la ocasión de enderezar el itinerario hacia la salvación. Descubrir la misión de cada uno de nosotros es capaz de cumplir para salvarse, es verdadera sabiduría.

Estar en el mundo es estar ensimismado, instalado en un centro personal desde donde se ama, se odia, se espera, se teme, se peca, se merece, se goza, se sufre. . . Resulta así —dice Quiles— que no es *ecsis*tere sino *insistere*.²⁴⁹ Al tomar posesión de su yo, de vuelta del mundo exterior, palpa la contingencia de su propio ser y encuentra el fundamento en que se apoya su radical contingencia. En un “*ec-stasis*” hacia dentro, el hombre está-en-su-fundamento que es la absoluta Sistencia. Fuera de este fundamento no puede haber más que un salto al vacío, una “*de-sistencia*”. Sólo desde el centro personal unitario, puede tener sentido la elección de un destino y la responsabilidad consiguiente.

Para llevar a su cabal desarrollo la antropología filosófica y para dar el sentido último de la interiorización, sería preciso trazar una metafísica de la creaturalidad. Atestiguo mi entidad y la entidad de los otros, advirtiendo, con ese testimonio, la habencia que nos excede. La profundidad ontológica buscada por Quiles es nuestro sentido de la creaturalidad. Y ese sentido de la creaturalidad es ya, de por sí, un “testimonio” del Otro. Basta que hablemos de nuestro ser, de todo nuestro ser, para que estemos hablando del Ser fundamental y fundamentante, del verdadero y único Poeta. Provenimos, como palabras vivas, de un libérrimo y amoroso acto de “creatividad” poética. No tenemos otra armadura espiritual, otra seguridad radical.

No podemos vivir, al menos humanamente, sin conducir de algún modo nuestra vida. En este sentido, la vida humana es autoconstrucción ética. Cuando obramos —y vivir es obrar—, obramos en vistas a algo. De ahí la contextura implacablemente moral del hombre. Carecemos de una vida puramente instintiva, no estamos *ensamblados* en el medio circundante, respondiendo instintivamente a los estímulos, como el animal. Hay que actuar y ser responsable. Hay que *preferir*, ante las diversas posibilidades, nuestra posibilidad privada, singular. En cuanto preferimos nuestra salvación, nuestra realización, quedamos justificados. Decir que el hombre en cuanto tal se comporta “*sub ratione salvationis*”, no significa afirmar que sus acciones sean siempre moralmente buenas. No basta

decir que el hombre, por ser hombre, tiene que obrar. Es preciso, además decir lo que el hombre *debe* obrar.

Temperamento y "ethos" integran la personalidad. El "ethos" o modo de ser moral de una persona, está de algún modo presente en cada uno de sus actos humanos. No basta, sin embargo, la simple consideración del "ethos", como si este "ethos" no apuntase, intencionalmente, a la salvación personal. El hombre es la originaria y trascendental posibilidad de la búsqueda de la salvación. La condición de cualquier posibilidad determinada y la misma posibilidad trascendental en su naturaleza última no es la muerte, como lo pretende Abbagnano, sino la posibilidad de salvarse. Esta posibilidad me empeña en el arte de ser fiel a mí mismo. La actividad del hombre es actividad heroica de salvación, proceso continuo de liberación, actuación de un ideal infinito. En esta obra, cada uno de nosotros adquiere conciencia del orden universal que relaciona las finitas posibilidades singulares con la posibilidad trascendental de salvarse. Precisamente porque se da esta posibilidad trascendental de salvarse no es legítimo anonadar todas las posibilidades en el "ser para la muerte", como lo hace Heidegger, ni establecer la equivalencia de las posibilidades por su común imposibilidad de ser más que posibilidades, como pretende Jaspers. El hombre es un *ser-para-la-salvación*. El sentido óntico final del afán de plenitud subsistencial apunta hacia la salvación personal. La tensión fundamental entre el conocimiento fáctico de lo llimitado —mundano y sensible— y el "excesus" a Dios testimonian nuestro *ser-para-la-salvación*. Sólo un *ser-para-la-salvación* puede disponerse plenamente. a estar merced al amor. Y esta disposición y ese afán de salvación transcurren en un tiempo-oportunidad.

18.19. Afán de salvación en el tiempo-oportunidad

El hombre, porque es finito, busca un completamiento, una estabilidad que le falta. La búsqueda de la salvación ilumina el ser y el quehacer del hombre. En la tendencia vulgar al placer o en el impulso religioso hacia Dios podemos descubrir ese anhelo de completamiento, de estabilidad, de salvación en suma.

Una filosofía que no sirva para la salvación del hombre, es una filosofía estéril y fraudulenta. Pues si la filosofía no es una filosofía al servicio del hombre y, por lo tanto, de su salvación, ¿para qué o para quién puede estar hecha esa filosofía? Debemos estudiar el ser y la esencia de las cosas por su referencia al hombre y conocer y amar al hombre por su relación a Dios.

El hombre no añade un ser ideal al ente real, sino que descubre el ser de los entes. No se da ningún *a priori* formal del ser, sino una revelación, en la experiencia, del ser de los entes. Por su inteligencia, el hombre opera ese alumbramiento, esa iluminación. En este sentido tiene la razón Pedro Caba cuando afirma: "el hombre es el notario del universo, el que da fe y reconocimiento a las cosas"²⁵⁰

El hombre es un estar salvándose sin acabar nunca de salvarse, mientras viva. Precisamente porque no está salvado, el hombre se siente náufrago en el

mundo y no tiene más remedio que nadar para llegar a la otra orilla. Labor, fatiga y peligro son notas esenciales de la vida humana. Nuestra salvación está en marcha, en vías de conseguirse. *Existir es estar sosteniéndose dentro de un océano de incertidumbre y riesgo con la posibilidad de naufragar o de salvarse.* Todo lo que hay en nuestro ser humano —cuerpo, historia, dimensión social— está el servicio de un existir que se consume en afanes de salvación. Sorbiendo la circunstancia como nutrimento para la salvación, el hombre vive desde su intimidad, pero hacia el mundo y hacia el más allá del mundo. Para existir hemos de empezar por luchar contra el peligro de perdernos. No podemos como la piedra o como el animal, abandonarnos inercialmente al ser. No podemos eludir el combate por la salvación en la plenitud subsistencial. Nuestra existencia es dramática por esa inseguridad fundamental. Lo único que nos es dado es la posibilidad de salvarnos. Es preciso, sin embargo, distanciarnos de nuestro mero ser natural para llegar a ser lo que debemos ser. Saboreando el zumo ardiente de nuestro origen espiritual, elevamos nuestra vida a un saber humanístico y a un saber de salvación. Después de este sabor, que se hace saber, tomamos conciencia de que estamos lanzados, arrojados, decididos y comprometidos en una existencia móvil de peregrinos. Elaboramos nuestra entidad para ser auténticos, es decir, hechos por nosotros mismos de acuerdo con la vocación. Nos decidimos “desde dentro”, como protagonistas de nuestro drama, obligando a la realidad circundante para que sirva a nuestros fines. Necesitamos elaborar nuestro vivir de modo plenario acatando la propia vocación. Mientras no se dé ese modo plenario estaremos en duda con nosotros mismos.

Estamos llamados a salvarnos, sepámoslo o no, realicémoslo o no lo realizaremos. Por eso nuestro existir, siempre que no se anclama a la salvación, es un flotar a la deriva. Surge entonces un sentimiento de frustración existencial ante un posible fracaso metafísico. Nos sentimos responsables, culpables por no haber orientado nuestra vida según radicales preferencias. Esta congoja nos hace volver sobre nosotros mismos. Y empezamos a tejer, nuevamente, nuestro propio drama. Hemos de adivinar nuestra posibilidad para que nuestro pre-ser germine y llegue a ser quien está llamado a ser.

Planeamos nuestro propio programa de salvación. Este programa es trascendente, está siempre más allá de nosotros mismos. En este sentido cabe decir que somos una inmanencia que trasciende. Se trata de un plan de salvación que está en la estructura misma del hombre y no de un ornato suplementario y lujo que el ser humano añade a su ser. *Siempre que el hombre se comporta como hombre, esto es, inteligente y libremente, se afana por salvarse en la inmortalidad personal, en su descendencia o en la memoria de las generaciones sucesivas. La estructura escatológica del ser humano está anclada en su misma realidad de hombre.* Y aunque incurso en el flujo vital e histórico de su vida, el hombre, con su programa o plan de salvación, supera ese decurso y se enfrenta con su vida para juzgarla y para enmendar rumbos.

Entendimiento y voluntad testimonian no sólo nuestra temporalidad, sino también nuestra elevación sobre la corriente del acontecer. ¿Acaso el mundo

espiritual de la cultura no supone esta elevación sobre la corriente del acontecer? Nuestra incomunicable historia refleja nuestra proyección sobre el mundo y sobre las instituciones humanas, con un mínimo de influjo social. Porque nuestra esencia no es atemporal y ahistórica, sino que tiene una existencia durable y responsable. El aspecto existencial cambiante no desvirtúa la estructura permanente evidenciada en un conjunto de caracteres biológicos (anatómicos y fisiológicos), de caracteres psíquicos (sensación, percepción, apercepción, memoria, imaginación, abstracción, sentimientos, reflexiones, etc.) y un sistema de funciones espirituales (expresiones artísticas, organizaciones jurídicas, preocupaciones religiosas y, en suma, esa capacidad de percibir objetivamente, de juzgar) que nos autoriza a sostener la unidad fundamental de la naturaleza humana. Ni esencia abstracta ni devenir sin sentido, sino ser concreto, temporal e histórico.

Acumulando pasado y proyectando el porvenir, nos lanzamos al mundo y dejamos nuestra huella. Nuestro ser no es puro acaecer. La historicidad sigue las pautas de la estructura esencial. Nuestro ir "siendo" transcurre dentro de una legalidad estructural y está cargado de *ethos*. Al ir siendo posibilitamos nuestra existencia, fundamos nuevas posibilidades y acumulamos recuerdos. Nuestro tiempo existencial es *tiempo-oportunidad*. Nuestra finitud exige que nos aut(o)entifiquemos. En lo efímero tenemos que encontrar la vía hacia la plenitud. No basta que la existencia *dure*, sino que *madure* para la salvación. Más que la extensión de la vida —tiempo relojero y calendario— importa la intensidad y la calidad del existir. El tiempo existencial genuino —tiempo-oportunidad— asume e integra al tiempo físico, biológico y psicológico en propósito de salvación integral. En consecuencia, la vida humana, si es rectamente entendida, se comprende bajo la razón de salvación.

18.20. La vida humana "sub rationes salvationis"

El hombre, a diferencia del animal, no tiene una vida puramente instintiva. Las circunstancias y las situaciones le fuerzan a conducirse inteligentemente. No está ensamblado en el medio circundante, respondiendo instintivamente, a los estímulos, como el animal, sino que está domiciliado en un "mundo" en el cual ha de actuar y ha de ser responsable. Ante las diversas posibilidades tiene que preferir la suya. Sus actos han de justificarse por estar realizados en vista de su salvación. Quiere, cuando quiere de verdad, no porque quiere o le dé la gana, sino porque prefiere su salvación. En tanto en cuanto el hombre prefiere su realización, su salvación, queda justificado. Por encima de sus estructuras psicológicas, el hombre es, ineludiblemente, libre. Precisamente porque no le es dada por naturaleza su realización, tiene que hacerla por sí mismo, conforme a determinado sistema de preferencias, hasta el límite de sus fuerzas, impetrande de los otros y del Otro —sobre todo— las fuerzas que le faltan. Cada situación actual, cada encrucijada en la vida del ser humano, presenta diversas posibilidades de salidas entre las cuales hay que optar. Y nada nos autoriza a pensar que la opción deba ser gratuita, arbitraria.

Decir que el hombre en cuanto tal se comporta siempre “sub rationes salvationis”, no significa afirmar que sus acciones sean siempre moralmente buenas.

La Antropología filosófica o Antroposofía tiene en la Ética, uno de sus capítulos esenciales. La vida moral, que debiera ser el objeto principal de la Ética, debe encontrar su lugar en el estudio de la vida humana. Por ahora nos importa destacar el significado del “*êthos*”.

En el transcurrir de nuestra vida vamos adquiriendo un carácter. Y este carácter se traduce en actitudes, en expresiones y en acciones. Nuestro quehacer revierte sobre nuestro ser. Las buenas y las malas acciones, las virtudes y los vicios apropiados, dibujan los rasgos de nuestro carácter. Pero nuestro carácter configurado a través de la vida, está montado sobre un determinado temperamento. El temperamento no lo hacemos; lo sufrimos.

La actividad del hombre es actividad heroica de salvación, proceso continuo de liberación, actuación de un ideal infinito. En esta obra, cada uno de nosotros adquiere conciencia del orden universal que relaciona las finitas posibilidades singulares con la posibilidad trascendental de salvarse. Precisamente porque se da esta posibilidad trascendental de salvarse, no es legítimo anonadar todas las posibilidades en el “ser para la muerte”, como lo hace Heidegger, ni establecer la equivalencia de las posibilidades por su común imposibilidad de ser más que posibilidades, como lo pretende Jaspers.

El hombre, porque es finito, busca un completamiento, una estabilidad que le falta. La búsqueda de la salvación ilumina el ser y el quehacer del hombre. En la tendencia vulgar al placer o en el impulso religioso hacia Dios podemos descubrir ese anhelo de completamiento, de estabilidad, de salvación en suma. El hombre es la originaria y trascendental posibilidad de la búsqueda de la salvación. Resolviéndose a ser él mismo hasta el fondo (in-sistencia en su sentido etimológico) y apasionándose en su tarea, el hombre elige su ser para la salvación. La elección de la plenitud subsistencial y la decisión de salvarse le constituyen. Comprometido en esa salvación personal, el hombre ve el mundo como un instrumento o un obstáculo. Si lo conoce no es por una gratuita y vana curiosidad, sino por un movimiento vital que busca su propia salvación. He aquí la posibilidad más interesante, más significativa y más valiosa de la vida humana.

18.21. La posibilidad de salvarse

La condición de cualquier posibilidad determinada y la misma posibilidad trascendental en su naturaleza última no es la muerte, como lo pretende Abbagnano, sino la posibilidad de salvarse. Esta posibilidad me empeña en el arte de ser fiel a mí mismo. Lo que verdaderamente debo hacer es tratar de salvarme. Creo que nos falta una visión primera de la filosofía como propedéutica de salvación; una concepción a la vez viva y teórica, que haga posible la edificación sobre ella de las diversas disciplinas filosóficas. A esta visión nos lleva algo más que una actitud científica. Un afán de comunión, un hambre de plenitud, una actitud

amorosa levantan en vilo a la simple indagación del saber. El saber, la sabiduría, se ama, al final de cuentas por el sabor, por el paladeo que nos perfecciona y nos estabiliza. Nuestro perímetro espiritual —el yo y su circunstancia— es lo que cuenta. Gracias a esa gravedad espiritual imponemos nuestro señorío sobre la materia bruta y sobre la materia conducida por la vida. Tenemos que enfrentarnos con la naturaleza, a diario, porque nos disgusta la naturaleza cruda. La vida biográfica de la historia, la vida aderezada es nuestro clima humano más cálido y cordial. Desde nuestro centro creador se ilumina una intención expresiva. Esta intención expresiva es una razón para existir. Y esta razón para existir —que concluye siempre en un afán de plenitud subsistencial—, empieza donde el animal termina. Es vida espiritual excediendo a la naturaleza. Es la persona rebelándose contra la caducidad.

El hombre es un estar salvándose sin acabar nunca de salvarse, mientras viva. Precisamente porque no está salvado, el hombre se siente náufrago en el mundo y no tiene más remedio que nadar para llegar a la otra orilla. De ahí ese carácter de faena laboriosa, fatigosa y peligrosa que tiene toda vida humana auténtica. Nuestra salvación está en marcha, en vías de conseguirse. Existir es estar sosteniéndose dentro del océano de incertidumbre y riesgo con la posibilidad de naufragar o de salvarse. Todo lo que hay en nuestro ser humano —cuerpo, historia, dimensión social— esta al servicio de un existir que se consume en afanes de salvación. Sorbiendo la circunstancia como nutrimento para la salvación, el hombre vive desde su intimidad, pero, hacia el mundo y hacia el más allá del mundo. Para existir hemos de empezar por luchar contra el peligro de perdernos. No podemos, como la piedra o como el animal, abandonarnos inercialmente al ser. No podemos eludir el combate por la salvación en la plenitud subsistencial. Nuestra existencia es dramática por esa inseguridad fundamental. Lo único que nos es dado es la posibilidad de salvarnos. Es preciso, sin embargo, distanciarnos de nuestro mero ser natural para llegar a ser lo que debemos ser. Saboreando el zumo ardiente de nuestro origen espiritual, elevamos nuestra vida a un saber humanístico y a un saber de salvación. Después de este sabor, que se hace saber, tomamos conciencia de que estamos lanzados, arrojados, decididos y comprometidos en una existencia móvil de peregrinos. Elaboramos nuestra entidad para ser auténticos, es decir, hechos por nosotros mismos de acuerdo con la vocación. Nos decidimos “desde dentro”, como protagonistas de nuestro drama, obligando a la realidad circundante para que sirva a nuestros fines. No podemos —mientras seamos auténticos— dejarnos sobornar por los tópicos comunes. Necesitamos elaborar nuestro vivir de modo plenario acatando la propia vocación. Mientras no se dé ese modo plenario estamos en deuda con nosotros mismos.

Estamos llamados a salvarnos, sepámoslo o no, realicémoslo o no lo realicemos. Por eso nuestro existir, siempre que no se encamine a la salvación, es un flotar a la deriva. Surge entonces un sentimiento de frustración existencial ante un posible fracaso metafísico. Nos sentimos responsables, culpables por no haber orientado nuestra vida según radicales preferencias. Esta congoja nos hace volver sobre nosotros mismos. Y empezamos a tejer, nuevamente, nuestro propio drama.

Continuamos viviendo el peligro, con la clara conciencia de que nos vamos muriendo en cada momento de nuestra existencia. Luchamos, no obstante, contra todos los obstáculos que nos oponen para existir. Imposible detener esta proyección existencial. Ante nuestra vista se extienden cien posibilidades. Hemos de adivinar la nuestra para que nuestro pre-ser germine y llegue a ser, está llamado a ser.

Planeamos nuestro propio programa de salvación. Este programa es trascendente, está siempre más allá de nosotros mismos. En este sentido cabe decir que somos una inmanencia que trasciende. Se trata de un plan de salvación que está en la estructura misma del hombre y no de un ornato suplementario y lujoso que el ser humano añade a su ser. Siempre que el hombre se comporta como hombre, esto es, inteligente y libremente se afana por salvarse en la inmortalidad personal, en su descendencia o en la memoria de las generaciones sucesivas. La estructura escatológica del ser humano está anclada en su misma realidad de hombre. Y aunque incurso en el flujo vital e histórico de su vida, el hombre, con su programa o plan de salvación, supera ese decurso y se enfrenta con su vida para juzgarla y para enmendar rumbos. La valiosidad del plan de salvación nos remite a la valoración metafísica del ser del hombre.

18.22. Valoración metafísica del ser del hombre

Describir y analizar el “fenómeno” de lo humano, directamente dado, es algo que he hecho en mi “Filosofía del Hombre”. El método fenomenológico debo agradecerlo al primer Husserl. Lo demás, el planteo de la constitución del objeto en el conciencia, giro en el último Husserl, no me interesa en cuanto sacrifica la realidad y choca contra la evidencia. En una metafísica como teoría de la habencia, me interesa aclarar la peculiaridad singular del ser espiritual personal y la intransferible posición del hombre en el conjunto de todo cuanto hay.

En el hombre y en los animales superiores puede haber —y de hecho los hay— muchos caracteres morfológicos comunes. Pero la diferencia fundamental entre el hombre (espíritu encarnado) y el animal (bestia pura) afecta a toda la existencia de aquél, incluso en el aspecto bio-psíquico y morfológico. Basta esta experiencia fundamental para legitimar una relativa independencia de la Antropología Filosófica respecto de las ciencias particulares. La metafísica del hombre expone fenomenológicamente la autoexperiencia del ser humano y desde ahí se esfuerza por analizar la estructura permanente y las variables históricas de la condición humana. Quienes parten del vasto material de la investigación científica particular, sin usar la reflexión metafísica, se pierden en un arsenal inmenso de datos que no saben cómo unificar. La biología, la investigación del desarrollo y de la conducta, la psicología, la sociología y la ciencia del lenguaje pueden ser valiosas ciencias auxiliares de la Antropología Filosófica, pero ninguna de ellas ni todas juntas pueden suplirla. Decir —como lo dice Arnold Gehlen— que frente a la alta especialización y seguridad instintiva del animal, el hombre se presenta biológicamente como un animal de carencias, como un

“ser deficiente” por su falta de especialización y por su inmadurez y su pobreza instintiva, es apenas establecer un distingo en el nivel biológico sin rozar siquiera lo específicamente humano.²⁵¹ Las más altas realizaciones espirituales y culturales del hombre no surgen para poder sobrevivir y para compensar la falta de especialización con su propio comportamiento, sino que es el espíritu mismo, desde el principio, el que origina la inseguridad instintiva y la ausencia de especialización animal. Lo superior no puede explicarse por lo inferior. La peculiaridad del espíritu encarnado afecta a la propia constitución biológica, al proceso de las fases vitales y al comportamiento integral. Cabría hablar de que el hombre posee, frente al animal, una elevada especialización en el marco de lo espiritual. Desde este nivel se desarrollan las relaciones intersubjetivas, culturales, sociales e históricas.

La “posicionalidad excéntrica” del hombre —tesis fundamental de Helmut Plessner— y la “posicionalidad insistencial” —tesis fundamental de Ismael Quiles— derivan de la fundamental espiritualidad encarnada. Plessner distingue de la posición céntrica del animal, la “posición excéntrica” del hombre, por cuanto vuelve a reflejar su centro vital y lo supera. Este hecho no se daría si el hombre no tuviese una dimensión espiritual. La “mediatización de la inmediatez” de la vida a la que alude Plessner, con palabras de Hegel, proviene de un espíritu que se siente a disgusto con la naturaleza cruda. Por eso el hombre coloniza la naturaleza para fines humanos. Por eso sobrepone al mundo de la natura el mundo de la cultura. Por eso guisa, coce y manufactura. Por eso el hombre es un ente axiotrópico. Y en la valoración metafísica del ser del hombre, y de su dimensión axiotrópica, lo que más vale es su teotropismo. No podemos entendernos exclusivamente desde la biología y desde el mundo. El último fundamento ontológico y explicativo de la existencia humana estriba en la trascendencia. Una y otra vez el hombre apunta más allá de sus límites.

Captamos sólo fragmentos parciales de la habencia. Y esos fragmentos no los aprehendemos de modo completo, sino que los entendemos bajo unos aspectos delimitados. La habencia es limitada; pero nunca cerrada, nunca definitivamente fija, establecida. Es una habencia con fronteras abiertas. Al constatar la limitación seguimos inquiriendo, experimentando, entendiendo nuevos contenidos y nuevos nexos. Nos preguntamos por el sentido y fundamento de la totalidad de cuanto hay y de nuestra propia existencia en la habencia.

La trascendencia del hombre acontece en la inmanencia vivencial. Nuestra experiencia de hombres es una realidad trascendental. Saliendo de nosotros mismos y de nuestro mundo, pero sin perder nuestro núcleo personal, nos relacionamos explícitamente con Dios. Trátase de una relación explícita con unas fuerzas y con unos poderes divinos. La experiencia religiosa abraza a todo el hombre. Es una libre conversión, en la cual nos sentimos libremente sometidos. Y es entonces cuando veneramos, adoramos, confiamos y amamos . . . Este comportamiento religioso no puede escapar a una valoración metafísica del ser del hombre. La dimensión religiosa es la referencia humana total al fundamento absoluto de la habencia. Referencia al fundamento explicativo que ilumina el sen-

tido de la vida humana. Nos relacionamos con Dios de un modo libre y personal en los actos internos de oración, en la gratitud íntima, en la adoración, en la súplica, en la acción de gracias, en el arrepentimiento, en el propósito de enmienda. . . Nos sentimos confusos en la propia experiencia personal y mundana. Pero ahí está “la palabra que nos habla y llama, que nos conduce a nosotros mismos y que reclama nuestra respuesta”, apunta Emerich Coreth.²⁵² La auto-comprensión del hombre culmina, es este “status viatoris”, a través de la palabra divina que nos ha hablado en múltiples formas y que requiere la respuesta de nuestra fe, de nuestra esperanza y sobre todo, de nuestro amor. Estamos referidos a la realidad irrespectiva y no manipulable de Dios, porque el hombre es un *venir-de* y un *ir-hacia* Dios. Y en medio de ese *venir-de* y de ese *ir-hacia* nos encontramos con nuestra sed insaciable de existir y nos topamos con nuestra contingencia.

18.23. Sed insaciable de existir y contingencia

La vocación universal del hombre a la salvación eterna está ínsita en la esencia concreta de cada ser humano. Soy yo mismo en función de un quehacer personal de salvación. Mi vocación a la salvación eterna forma parte de mi realidad metafísica. Las vocaciones particulares y concretas no pueden salirse de la órbita de la vocación universal en el ser humano. La llamada al bien verdadero, único que puede salvar al hombre, justifica a los demás bienes que lo son en la medida que participan de la Bondad suprema. Somos, indeleblemente, un proyecto de salvación que necesita realizarse. Por una parte nos realizamos a nosotros mismos; por otra, somos ayudados a realizarnos, a superar nuestros límites, a salvarnos. No hay que confundir nuestra salvación con nuestras preferencias, aunque nuestra preferencia más profunda deba conformarse con nuestra salvación; ni el llamado de nuestra vocación universal de hombres con las sugerencias del instante, aunque el instante nos ofrece siempre la ocasión de enderezar el itinerario hacia la salvación. Descubrir la misión que cada uno de nosotros es capaz de cumplir para salvarse, es verdadera sabiduría.

El hombre es su conducta en función de salvarse de la muerte total, de la nada. Al sentirse creatura está dando ya testimonio de una creatividad “poética” de donde proviene.

Para llevar a su cabal desarrollo la Antropología Filosófica y para dar el sentido último de la interiorización, sería preciso trazar una metafísica de la creaturalidad. Partamos de un hecho evidente: no nos hemos creado ni nos hemos puesto en la existencia. Atestiguo mi ser y atestiguo el ser de los otros, advirtiendo, con ese testimonio, el Ser que nos excede. La profundidad ontológica buscada hoy en día es nuestro sentido de la creaturalidad. Y este sentido de la creaturalidad es ya de por sí, un “testimonio” del Otro. “La coscienza di se e coscienza di essere creatura, ente voluto, dipendente: Il senso della creaturalista e connaturale all uomo”. ha dicho magistralmente Sciacca.²⁵³ Basta que hablemos de nuestro ser, de todo nuestro ser, para que estemos hablando de El, del verdadero y único Poeta. Provenimos, como palabras vivas, de un

libérrimo y amoroso acto de "creatividad" poética. No tenemos otra armadura espiritual, otra seguridad radical. Al advertir nuestro límite creatural advertimos, a la vez, la incanjeable necesidad de salvarnos en Dios. Pero esta salvación no puede darse sin una cierta actividad moral.

Una sed insaciable de existir, una sed de vida y más vida nos plantea, con inaplazable urgencia, el problema de nuestra vida. ¿Qué será de nosotros? He aquí la cuestión decisiva. ¿Es absurda la existencia del hombre o tiene acaso un sentido? Hay que optar. No se da una tercera posibilidad. ¿Por qué vivo y por qué muero? ¿Por qué me encuentro instalado, desde hace ya algunos años, en esta tierra y no en otro planeta? ¿Cuál es mi razón de ser? ¿Por qué tengo que vivir esta vida en que se me ha puesto, sin haberlo pedido? ¿Cuál es el término de mi viaje? Si le pido la respuesta a eso que llamamos "mundo" o "universo" me encuentro con un anónimo monstruoso, con un espantoso e irresponsable Nadie, con una fuerza poderosa, tiránica, ciega, que mata a inocentes y culpables, que azota con la tempestad y el rayo y calma con el esplendor del sol y la tibia noche de luna. Y todo ello con la misma indiferencia. . .

Al cabo de algún tiempo mis cenizas podrían caber en una cajetilla de cigarros. El mundo seguirá su ruta acostumbrada y yo habré desaparecido. Otras generaciones vendrán después de mí y transitarán por las calles de las ciudades, por las playas de los balnearios, por los centros de esparcimiento y por los trenes que yo he conocido. Pero yo habré desaparecido. Ahora mismo se divierten unos hombres como yo —que por cierto no conozco— en un centro nocturno de Tokio, mientras que en Berlín asisten a un concierto de Sinfónica un grupo de personas y en Madrid se charla alegremente en el café. ¿Por qué estoy aquí y no allí? ¿Por qué no puedo vivir a la vez la vida de tantas ciudades agradables que conozco y la de tantas otras que no he conocido y que probablemente nunca conoceré? Esta limitación me duele. En China, en Francia o en Suecia, muchos hombres que nazcan después de que yo haya muerto pensarán sobre los mismos problemas que yo he pensado y tendrán vivencias similares a las mías, sin que tengan noticia de que yo haya existido. Me duele su ignorancia, su indiferencia para con mi persona y mi paso por la Tierra. Y me duelen también esas muchedumbres anónimas que han estado afanándose por hacer algo y por ser alguien, que han trabajado y proyectado, que han reído y llorado, que han tenido decepciones y dolores de cabeza como yo. ¿Qué sentido tienen estas vidas? Sin los valores espirituales, sin Dios —Valor de los valores—, "no hay nada cierto", como escribe Sartre. El universo material, por más grande que se le suponga carece de inteligencia y de amor. De ahí ese "terror de estar vivos" sentido frente a una naturaleza hostil, ciega, incontrolable, tiránica, incomprensible. El hombre sin Dios no pasa de ser esclavo de lo absurdo, juguete del hado arbitrario. Su autoafirmación no puede desconocer ese fundamento.

18.24 Autoafirmación del ser humano

Sin el amor, la vida no sería digna de ser vivida. Con el amor se tiene la clara

conciencia de un destino del hombre. El amor lleva a la plenitud de la indigencia. Un recóndito afán de entregarse, de expandirse y de gozarse con esta expansión, caracterizan al amor. Sólo es capaz de verterse el que rebosa. El amor ilumina en el ser amado perfecciones virtuales y latentes, y organiza en unidad jerárquica una pluralidad de valores.

Todo hombre se encuentra implantado o puesto en un mundo dentro del cual ha de actuar y ante el cual ha de ser responsable. Ni yo ni los otros hacíamos falta. Estamos enviados a la existencia por la amorosa voluntad de alguien. En ese sentido nuestra existencia es una dádiva de amor de ese Ser que nos hace ser amorosos y que es el Supremo Amor. Y con su amor nos comprometió a "estar en el mundo" amorosamente. No se trata de una obligación, sino de un compromiso.

El hombre es el único ser que se autoposee en el "logos". Pero esta autoposición se da enrolada en un quehacer mundanal. Al recogerlos no abandonamos el mundo, simplemente estamos-en-nosotros. Y esta autoposición no es estática, sino dinámica. Dinamismo de una mismidad —estructura permanente, y "matriz"— que conserva siempre una autopresencia. Aún deviniendo, no podemos dejar de ser lo que somos. Este peso óntico, irrenunciable e intransferible, es nuestra consistencia íntima y nuestra efectividad peculiar. Siendo, nos miramos interiormente con un sentido de responsabilidad. Esta responsable presencia de sí mismo perdura hasta el supremo instante de la muerte. La conciencia de responsabilidad polariza nuestro existir. Trascendiendo el momento presente, la conciencia de responsabilidad se distiende hacia el pasado y hacia el futuro. El fenómeno envolvente, que sucede aquí y ahora, no puede aprisionarse. Vivimos desde dentro tratando de objetar nuestra intimidad, en la medida en que nos parece conveniente.

Momento a momento tenemos que autoafirmarnos. No podemos abandonarnos a nuestro propio peso de contingencia y gratuidad. Esta autoafirmación del ser es ya de por sí, en un sentido primario, un intento de salvarse de la nada. Amenazados por la nadificación, experimentamos originaria y fontalmente nuestro ser como impulso hacia la salvación. Toda nuestra energía existencial se polariza, en los momentos de mayor conciencia, en torno a una salvación integral de nuestro existir de espíritus encarnados frente a la muerte y a la nada. Queremos salvar nuestro espíritu encarnado, nuestra persona íntegra —que no se identifica con el alma subsistente. "Aunque una parte incompleta, nuestro espíritu, pervive más allá de la muerte —expresa el Dr. Luis Cencillo—, la persona, en cuanto unidad vital psicósomática e intramundana se disuelve, se reduce a nada, y es precisamente la persona —no el alma— lo que trata de autoafirmarse frente a la muerte, frente a su nadificación intramundana. De aquí la experiencia contradictoria y paradójica del moribundo, del creyente moribundo, que en medio de su esperanza —esperanza que triunfa de la angustia de la nadificación intramundana por la fe en la glorificación ultramundana— no puede vencer de ordinario un residuo de angustia frente a una disolución como persona".²⁵⁴ ¡Cierto! No podemos vencer un residuo de angustia frente a nuestra disolución como personas y, sin embargo, tampoco podemos dejar

de autoafirmarnos. No nos basta ser. Anhelamos ser en plenitud. Estamos a disgusto con nosotros mismos porque carecemos de la plenitud anhelada. Nos conocemos como seres carentes de perfección, con grandes lagunas de valor. Nos hacemos en vista de lo que carecemos. En este preciso sentido podríamos aceptar la fórmula de Ponge: el hombre es el porvenir del hombre. Nos arrojamamos en el mundo para conquistar la presentida plenitud. Los obstáculos materiales nos hacen asumir nuestra limitación material y espiritual. Pero son impotentes para acabar con nuestro movimiento hacia el futuro, con nuestro proyecto vital. El hombre, ser de lejanías, es siempre, según la certera frase de Heidegger, "infinitamente más que lo que sería si se lo redujese a ser lo que es". Menester es, sin embargo, valorar nuestras empresas develando su sentido. De otro modo no merecerían nuestro sacrificio. Nadie decide su destino inocentemente.

Alguna importancia o valor le hemos de conceder a nuestro ser desde el momento en que tratamos de salvarlo. Estamos transidos del sentido del valor, porque nuestra entidad no es ajena a la valiosidad. Gozamos del bien de ser, porque nuestra vida no está desprovista de sentido. Sin este gozar del bien de ser, nuestra vida se petrificaría.

En la historia del universo, mi existencia es única, incanjeable, irrepetible. Frente al resto de los entes, yo me cierro en mi ser de suceso único, en mi individualidad irreductible. Mi mismidad y mi destino personal no los puedo compartir. Me es imposible convertirme en otro. La mismidad no se puede enajenar. El yo es irrenunciable. La realidad circundante, el universo se me dan a través de mis vivencias, bajo el tamiz de mi individualidad. Pero esta clausura metafísica de la deidad personal no impide la apertura de mi soledad ontológica que se puebla de compañías. Mi yo hunde sus raíces en el Ser Trascendente que me fundamenta. Ser Infinito por el cual son y están en el mundo los seres finitos.

18.25. El ser infinito y los seres finitos

La experiencia me atestigua que hay seres particulares finitos. Ahora bien, si Dios es el Ser infinito, ¿cómo conciliar su infinitud de Ser con la existencia de cosas que puedan ser sin ser Dios?

Lo finito no se puede sumar a lo Infinito para aumentar su perfección. Los seres finitos particulares son reales exclusivamente por participar en el valor del Ser infinito. Nada hay en las incomunicables individualidades de las criaturas que no esté "contenido virtualmente" en el Creador. Nada nuevo añaden, en materia de perfección, a su causa infinita. No se trata de que los seres finitos sean partes o modos del Ser infinito. Se trata de participaciones, esto es, de seres que poseen, de manera "limitada", la perfección que en la Causa creadora se da de modo "eminente".

Porque participan en la perfección infinitamente activa del Creador, los seres particulares son activos. Todas las actividades particulares, cada una con

su sello incomunicable, se coordinan, se suman, se subordinan para dar el resultado total querido por la Fuente del orden real. Esta Fuente trasciende todo el orden de la causalidad segunda y no se incrementa en manera alguna, con las actividades de los agentes particulares, puesto que es la Actividad suprema y creadora.

Crear otro ser infinito, otro ser divino, que se opondría al Ser infinito, al Ser divino, es un imposible por absurdo, por contradictorio. En consecuencia, el Infinito sólo es participable por seres finitos, compuestos, relativos, contingentes. Estos seres finitos se distinguen de Dios por la privación de su Perfección absoluta y se asemejan porque son participaciones análogas y dependientes de su Ser.

Tener plena conciencia de sí mismo equivale a conocerse como creatura gracias a su actividad. La creatura humana participa de la perfección de su Creador, conoce el orden universal y ejerce en él una causalidad que imita la perfección infinita del Autor del orden universal. La pluralidad determinada de las sustancias finitas constituye un orden de naturalezas que se complementan mutuamente. No hay desórdenes esenciales en la creación, imputables a la Causa primera, porque repugnarían a la benevolencia y sabiduría divinas. Toda sustancia creada puede alcanzar su perfección, desde el momento en que el mundo creado proviene de un acto de sabiduría y de amor. Sería imposible, por ejemplo, que existiese un pez con su natural necesidad de vivir en el agua y que el agua no hubiese sido "prevista" en el plan divino. Dios no hace absurdos, precisamente por ser Quien es. Las actividades de las sustancias finitas son proporcionadas a sus naturalezas. Y las naturalezas están perfectamente ubicadas en el universo y ambientadas en su circunstancia.

A las causas segundas les ha sido dado el ser y con el ser la fuente de sus actividades. El influjo creador permanente sobre las causas segundas, proviene de la dación misma del ser con la perfección comunicada. Algo hay de original en cada ser finito que manifiesta la incommensurable grandeza de la potencia divina.

Por razón de la similitud ontológica que une todos los seres, cuanto existe como efecto de Dios constituye un único universo estático y dinámico. Este universo, mediante una determinada evolución, tiende hacia un orden final. El tiempo pasado no es eterno, como lo creyó Aristóteles, ni las revoluciones de los astros se suceden desde siempre, ni una infinidad de días han transcurrido hasta hoy. Fernand van Steenberghen nos ofrece razones decisivas: "o bien se concede que un día *cualquiera* del pasado está a una distancia finita de hoy y que, por consiguiente, *ninguno* está a una distancia infinita, y entonces ocurrirá que el pasado es finito (pues habrá un día, que, aun estando a una distancia finita de hoy, es el *más alejado* de todos y por lo mismo el primer día); o bien se afirma que uno o muchos días del pasado están a una distancia infinita de hoy, más entonces, ¿cómo concebir el tránsito de los días infinitamente distantes a los días situados a una distancia finita de nosotros? Es la incoherencia total"²⁵⁵ Aunque "simultáneos", Dios y el mundo no son "contemporáneos" Mientras el mundo tiene una realidad sucesiva —deviene—, Dios no puede medirse por el comienzo de la evolución del universo creado.

Si partimos del hecho de que no hay ninguna realidad que no participe del Ser Absoluto, nuestras acciones libres dependen ontológicamente de Dios y están destinadas a completar su obra. Porque nuestra libertad participa realmente en la soberana libertad de Dios, se puede afirmar que la relación de dependencia de la creatura respecto a su Creador no suprime la libertad creatural. Lo que sucede es que no puede aplicarse, en este caso, el modelo de la causalidad instrumental. Lo que Dios eficientemente hace es que la causa segunda *haga*, entre en acción como voluntad finita libre, promovida por El. Aunque nos resulte un misterio la forma concreta según la cual Dios pueda hacer que la voluntad creada quiera libremente, es lo cierto que ambos —Supremacía de la Causa Primera y libertad del hombre— son igualmente verdaderos. Dada la imperfección de nuestro entendimiento, no podemos penetrar en el modo según el cual la Causa Primera mueve a la causa voluntaria. Siempre que entramos en los confines de la divinidad avanzamos casi ciegos y como tanteando entre sombras.

¿Hasta dónde podemos llegar en el análisis del hecho religioso, con las solas luces de la razón natural? ¿Hasta dónde nuestra libertad es verdadera libertad frente a la libertad de Dios?

18.26. La libertad de Dios y la libertad del hombre

La alternativa de concebir a Dios como libertad o como *ser*, presentada por Karl Barth, resulta inadmisibile. ¿Es que acaso puede existir una pura libertad sin sujeto? ¿Y cabría pensar en un Dios personal libre que no sea? ¿Nada podrá decir el conocimiento humano en torno a Dios, teniendo a la vista el orden de la creación? ¿Por qué razón habríamos de desechar las propiedades o atributos de Dios?

Las manifestaciones libres de Dios en su acción salvífica histórica son incontestables. Nadie podrá negar, sensatamente, la dinamicidad intrínseca de Dios. Karl Barth —a quien admiro por su fe y por su vigor especulativo, aunque no coincida con su posición filosófica y teológica—, afirma a Dios como libertad y niega a Dios como un *ser-para-sí*, en este significativo texto: “Quién es Dios y qué es su divinidad lo manifiesta y revela, no en el marco vacío de un *ser-para-sí* divino, sino que lo hace de una manera auténtica precisamente en el hecho de que existe, habla y actúa como *compañero* del hombre, aunque sin duda por encima de él. Quien hace *eso* es el Dios vivo. Y la libertad con que hace eso es su divinidad”.²⁵⁶ La experiencia y revelación de Dios —pensamos con Karl Rahner— incluye lo metafísico al incluir la realidad humana. Dios no tiene libertad, sino que es libertad. Libertad de ser y de actuar. Pero no libertad deficitaria, condicionada o absurda, sino libertad plena, total, absoluta. Libertad para manifestarse, para ser en su perfecta simplicidad y dejarnos ver algo de su ser.

Nombrar a Dios, ¿no es ya, en alguna forma, conceptualizarlo? Entonces, ¿por qué hablar —como lo hace Fritz Leist— del olvido del nombre de Dios y su suplantación por el concepto? Conceptualizar ontológicamente el nombre de

Dios no equivale —como cree *Manuel Olasagasti*— a hacer un “uso mágico” de él ni mucho menos a hacer teología con fines de “manipulación”. Las conceptualizaciones teóricas de *San Agustín* y de *Santo Tomás* —para poner sólo dos ejemplos egregios— no constituyen un intento de justificación filosófica de la suplantación de los nombres por los conceptos. Ninguno de ellos recomienda postrarse en oración ante un Dios de la ontología. Y los dos saben muy bien que no se puede permanecer en una conceptualización ahistórica de Dios.

La falta de confianza en Dios y en nosotros mismos nos lleva a congelar la palabra revelada de Dios. Coincido con *Olasagasti* cuando afirma —aunque tendría que hablar de excepciones para ser más justo—: “al cristiano le falta confianza en sí mismo, no cree de verdad que Dios pueda hablarle, que le esté hablando, aquí y ahora. Esta autodisminución, esta falsa humildad del teólogo y del cristiano obedece en parte a una veneración semimágica, supersticiosa de la palabra de Dios ya dicha y conservada. Se congela la palabra de Dios de muchas maneras, no sólo encerrándola en un concepto. Al cristiano se le ha enseñado a no comportarse con libertad frente a lo escrito, a no distinguir ‘lo escrito’ de la palabra viva, siempre nueva y actual, de Dios”.²⁵⁷ El camino hacia el Dios vivo no lo encontramos pisoteando al Dios de la filosofía y dando la espalda al lenguaje bíblico. Ciertamente “la metafísica no es una institución de seguros para hombres débiles y necesitados de apoyo”, como previene *Scheler*, pero de aquí no vamos a derivar que Dios es un Dios imperfecto, un Dios que se está haciendo, un Dios subordinado al Todo del universo que requiere del “impulso” vital —del hombre y del mundo— para realizarse. El panteísmo scheleriano no resiste la crítica que el propio *Scheler* había hecho a esta teoría años antes de haber escrito “*Cosmovisión Filosófica*”. En su obra “*De lo Eterno en el Hombre*”, el filósofo de Munich asegura que para mantener la relación de identidad entre mundo y Dios, el panteísmo hubo de admitir “la serie siempre creciente de factores irracionales, no divinos, incluso, finalmente, *antidivinos*”.²⁵⁸ Y podríamos formular otras críticas del autor de “*El Puesto del Hombre en el Cosmos*”: si una de las notas esenciales del espíritu es la conciencia de sí mismo, ¿por qué se olvida *Scheler* de esta nota que priva al espíritu absoluto de autoconciencia? La unidad del “*Ens a se*” queda destruida con un ímpetu desenfrenado que desata la deidad y que sin embargo no sabe que desata. Dios libre no es un Dios calculable. Debemos devolver a la suprema e irrespectiva realidad de Dios toda su heterogeneidad, respecto a la realidad finita habencial, para poder pensar —por ejemplo—, en la pasión del Unigénito del Padre, sin que nos lo impida el atributo ontológico de la imposibilidad; y para poder pensar en la encarnación, sin que nos sintamos atenazados por el atributo ontológico de la inmutabilidad. La categoría de la identidad humana no puede aplicarse sin más a la plenitud libre de Dios. Tengo serias dudas en torno a la in-identidad absoluta de Dios, de la cual se habla hoy, pero en todo caso sé que Dios es un Dios imprevisible, sorpresivo, plenamente libre.

La libertad del hombre y la libertad de Dios dialogan en la historia. Una libertad, la humana, está en órbita de otra libertad, la divina. La libertad divina

es lo más íntimo a mí mismo, a mi libertad. Mientras la libertad de Dios termine en ella misma, la libertad del hombre —siempre teleológica— termina en Dios. Es la nuestra una libertad que siente la llamada de otra libertad y que la escucha, integrándose a ella, o cierra los oídos, desintegrándose. Esa Libertad que nos llama no aprisiona, ni empuja, ni golpea, sino que libera.

Notas bibliográficas

- ²³⁴ Duns, Escoto, Ox. 1, d. 15, q. un, n. 3: "*Persona est ad se*".
- ²³⁵ San Buenaventura, Sent. 1, d.q., a un., q. 2, solut 3: "*Persona est ad alium; ideo et refertur*".
- ²³⁶ Ortega y Gasset, *Historia como Sistema*, VI, 33.
- ²³⁷ André Marc, S. J. *El Ser y el Espíritu*, pág. 74, Editorial Gredos, Madrid, 1962
- ²³⁸ Emerich Coreth: *Metafísica —Una Fundamentación Metódico-Sistemática—*, pág. 376, Ediciones Ariel, Barcelona.
- ²³⁹ Agustín Basave: *Filosofía do Homen*, traducao de Hugo di Primo Paz, Editora Convivio, Saõ Paulo, 1975.
- ²⁴⁰ F. J. J. Buytendijk: *La mujer*, Editorial Revista de Occidente, Madrid.
- ²⁴¹ Simone de Beauvoir: *La deuxième sexe*, II, 43, París, 1949.
- ²⁴² Antonio Aróstegui: *Persona, Sexo y Sociedad*, pág. 167, Ediciones PPC, Madrid, 1971.
- ²⁴³ Agustín Basave: *Filosofía del Hombre*, págs. 74-75, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1957.
- ²⁴⁴ Joseph Gevaert: *El Problema del Hombre —Introducción a la Antropología Filosófica—*, pág. 214, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976.
- ²⁴⁵ Gabriel Marcel: *Etre et avoir*, pág. 138: "Il est de l' essence de la liberté de pouvoir s' exercer en se trahissant".
- ²⁴⁶ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 10, 7, 1177b.
- ²⁴⁷ Duns Escoto: Ox., 1 d. 15 9 un, n. 3: "*Persona est ad se*".
- ²⁴⁸ San Buenaventura: Sent. 1, d9, a un., 1, 2. solut. 3: "*Persona est ad alium; ideo et Refertur*".
- ²⁴⁹ Iamael Quiles: *Más allá del Existencialismo*, Luis Miracle, editor, pág. 38.
- ²⁵⁰ Pedro Caba: *¿Qué es el hombre?*, Valencia, MCMXLIX, pág. 114.
- ²⁵¹ Arnold Gehlen: Véase: "*Der Mensch, seine Natur und Stelling in der Welt*". 8a. edic., Francfort, 1966.
- ²⁵² Emerich Coreth: *¿Qué es el hombre?—Esquema de una antropología filosófica—* pág. 257, editorial Herder.
- ²⁵³ Sciacca: *L'uomo, questo 'squilibrato'*, pág. 157
- ²⁵⁴ Luis Cencillo: *Experiencia profunda del ser —bases para una ontología de la relevancia—* Biblioteca Hispánica de Filosofía, editorial Gredos, pág. 278.
- ²⁵⁵ Fernand van Steenberghen: *Ontología*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, editorial Gredos, pág. 278.

²⁵⁶Karl Barth: *Ensayos Teológicos*, Editorial Herder, pág. 16.

²⁵⁷Olasagasti: *Estado de la cuestión de Dios*, Espasa-Calpe, S. A., Colección Boreal, pág. 98.

²⁵⁸Max Scheler: *De lo eterno en el hombre*, pág. 23.

19

ONTICA TANATOLOGICA

SUMARIO: 19.1. La muerte del ser humano como problema antroposófico. 19.2. Fronteras de la vida humana y esperanza de la vida ultraterrena. 19.3. Derrota intramundana y perspectiva ultraterrena. 19.4. Esperanza a pesar de la muerte. 19.5. Anhelos de eternidad feliz. 19.6. El hombre no es un "ser-para-la-muerte" sino un ser-para-la-plenitud. 19.7. Fundamento filosófico de la inmortalidad personal.

19.1. La muerte del ser humano como problema antroposófico

La muerte "humana" no es un problema primordialmente biológico, sino antropo-filosófico o antroposófico, en su limpio sentido etimológico. No se trata de un cuerpo animal vinculado exteriormente a un alma humana. El cuerpo es "humano" —no animal—, permeado de "logos". El alma es "humana" saturada de corporeidad. Es el hombre —no su cuerpo— el que muere. El hombre entero —con su libertad, con su amor, con su compromiso existencial— es herido de muerte en el centro de su existencia personal, intersubjetiva y social. El cuerpo expresa la muerte transformándose en cadáver. Tenemos que morir como seres-en-la-habencia, encarnados en un cuerpo e instalados en este planeta. El significado de la muerte depende del significado de la vida humana.

Sabemos que tenemos que morir, y no obstante continuamos amando, promoviendo a los demás, luchando por la justicia, conquistando nuestra libertad, realizando la reflexión filosófica. ¿Acaso esta ley extraña de la muerte, no es parte esencial de nuestra condición "humana"? Si somos sinceros, a todos nos

gustaría escapar de la muerte. Es una necesidad onerosa que aceptamos, la mayoría de las veces, porque no hay remedio contra ella. Se nos presenta como amenazante, como intrusa, como violenta. Nos destruye todos nuestros proyectos, todas nuestras relaciones intramundanas, todo nuestro arraigo en la tierra. Se nos va a separar violentamente de todo nuestro mundo. Todo el sentido de nuestro espíritu encarnado queda afectado. Ya no podré identificarme con mi cuerpo. Porque yo no seré mi cadáver. No hay herida personal más honda que la vivencia irreversible del morir. De ahí ese sentimiento de repulsión, de horror, de angustia. Este sentimiento es espontáneo e irreprimible naturalmente.

Carecemos de un conocimiento directo de la muerte. Nadie regresa para decirnos cómo pasó el trance y cómo se vive en la otra vida. Oscuridad que convierte la muerte en misterio. Misterio que nos sobrecoge en la angustia. Angustia que tiene un sentido óntico final: superar nuestra contingencia y anclar en raíces de eternidad.

El drama humano de la muerte queda insuficientemente expresado con la tradicional fórmula greco-latina que se refiere a la separación entre el alma espiritual y el cuerpo. No es que esta concepción sea falsa, pero es insuficiente. Se limita a apuntar, desde el lado del cuerpo, la presencia personal; indica el fin de la animación. Alguien podría pensar, erróneamente, que el alma separada es una sustancia completa —no completiva— unida exteriormente al cuerpo. Cabe, sin embargo, una interpretación correcta de esta separación, como una escisión violenta de la tierra en la que se vive, se proyecta, se ama, se espera, se dialoga... El hombre no es sólo unión substancial de cuerpo y alma, sino relación esencial con el mundo: coexiste con cosas, cuasi-convive con animales y convive con hombres. No sólo se da un deseo natural hacia el propio ser, sino también un anhelo de convivencia humana y de estar en el mundo.

¿Realizamos la existencia humana a pesar de la muerte? He aquí una pregunta fundamental que no podemos soslayar. El problema de la existencia no se plantea en un nivel impersonal, en abstracto. Vivo, puede afirmar cada quien, para realizar libremente una vocación plena y un amor que no termine. La existencia no puede separarse de la comunión amorosa con los prójimos. La muerte nos bloquea —o parece bloquearnos— nuestras vocaciones y nuestros amores. Si la muerte lleva a la aniquilación total de la persona, queda sin sentido el problema de la existencia humana. La libertad, el amor y la esperanza en la vida ultrasepulcral no se ven afectadas por la muerte. El desarraigo del mundo humano no significa la extinción irremisible de la intimidad personal que ama y espera. La experiencia de la finitud no trae aparejada la desaparición de la infinitud.

Retrasamos, hasta donde podemos, la muerte, para no llegar a la otra orilla con las manos vacías, para cumplir nuestro destino. El tiempo no sólo es amenaza, sino oportunidad. Llamamos a los otros para que mejor nos ayuden a ser hombres sobre la Tierra. Luchamos contra las injusticias, las opresiones, las enfermedades, los sufrimientos morales... Esta lucha hace a la muerte menos dura, menos repudiable. Pero construir estructuras para retrasar la muerte no es acabar con su amenaza, ni resolver su problema. Tal vez nos consuele un poco y

nos ayude a vivir más humanamente. Cara a la muerte, la acumulación de bienes privados carece de sentido. Todas las pertenencias quedan en manos de los demás. El reino del tener mundano cesa de repente. Sólo queda lo que se dio. La fraternidad del don no se pierde nunca. En la prueba y en la desventura estamos igualados. Pero quien se da en la prueba y en la desventura supera la prueba y la desventura.

Si la existencia no concluyese jamás, la vida en la Tierra perdería su carácter de seriedad, de urgencia, de misión única e irrepetible. Las empresas por las que se afana el hombre perderían su valiosidad y hasta su sentido.

¿Nos perdemos o nos salvamos? Si nos perdemos, nos perdemos totalmente. Si nos salvamos nos salvamos totalmente. Esta perspectiva nos sacude y nos despierta a la seriedad de la vida. Ante la proximidad de la muerte advertimos —como dice nuestro pueblo que “somos nadie”; esto es, que no somos el fundamento de los valores ni la norma última. La finitud de la propia existencia es un límite concreto. Pero el límite no siempre es un muro infranqueable. Es también, si sabemos trascender la consideración intramundana, frontera abierta a la verdadera vida, paso al *más allá* donde encontraremos la plenitud subsistencial por la que nos afanamos en el *más acá*. No estamos en la raíz de nuestra propia existencia. No se nos preguntó si queríamos venir al mundo y tampoco se nos pregunta si queremos seguir en él. Ni las propias fuerzas ni la historia me liberan de mi fragilidad, de mi caducidad. La existencia y el mundo se me escapan irremisiblemente. Ninguno de los dos puede ser el fundamento de mi significado y la meta final de mis aspiraciones más altas. Si Dios existe, ¿por qué no volver mis ojos hacia Él? Si yo no me di la existencia, ¿por qué no considerarla como “don” que viene del Señor de la vida y de la muerte? En mi origen está Dios. Por eso puedo terminar mi existencia con un acto de confianza. Por eso puedo testimoniar mi gratitud al “don” devolviéndolo. Y nada habré perdido en este abandono confiado. Porque dándome es como mejor me encuentro. Cabe cohonestar, sin mengua de niveles y de perspectivas, las fronteras de la vida humana y la esperanza de la vida ultraterrena.

19.2. Fronteras de la vida humana y esperanza de la vida ultraterrena

La situación-límite de la muerte constituye la máxima experiencia negativa del fracaso intramundano. ¿Cómo dilucidar el ser del hombre sin dar cuenta de la muerte? No valen excusas —para no tratar el tema— ni paliativos —para hacerle perder su importancia—. Si los marxistas descuidan el tema de la muerte, peor para ellos y para su deficitaria doctrina. Y lo mismo que digo de los marxistas podría decir de los positivistas lógicos o de los estructuralistas. No valen pretextos para omitir un profundo análisis metafísico de la muerte. El problema no queda aclarado por el hecho de que todos los días se mueran los otros. ¿Qué representa la muerte para la vida? ¿Qué repercusión tiene, para nuestra existencia, la idea de que tenemos que morir?

Caminamos hacia el desmoronamiento inevitable. En el horizonte de nuestra conciencia está siempre presente la certeza de ese insoslayable desmoronamiento. Aunque no se trate de una certeza espontánea e innata, como lo pretende Max Scheller,²⁵⁹ llegamos racionalmente a esa certeza incommovible. Podemos reaccionar y huir de la idea por algún tiempo, pero la amenaza permanente y la certeza de la muerte no perdonan. Inútil tratar de borrar esa certeza con disipación exterior. No pensar en la muerte no es un remedio contra la muerte. La muerte de la persona amada nos revela el significado de ser criatura mortal. Alguien que amamos desaparece. La muerte nos golpea en nuestro amor, nos hiere en lo más íntimo. "Un solo acto de amor personal —observa P. Landsberg— es suficiente para captar en concreto el núcleo esencial de la muerte humana".²⁶⁰ Si la muerte compromete y amenaza fundamentalmente la existencia, y la existencia es amor en sus mejores momentos, la muerte entra en conflicto con el amor. Estamos abocados a la muerte —preocupación y angustia— y estamos abocados al amor —frucción y esperanza de plenitud—. La angustia se refiere al seguro ocaso de mi ser terrenal, a la pérdida total de mi existencia mundana, al horror de la nada circundante. La esperanza se refiere al posible triunfo del amor, a los resplandores de plenitud subsistencial después de la muerte. No existe primero la existencia del hombre y después sobreviene, de manera extrínseca, el hecho de la muerte. Desde que el hombre nace puede morir en cualquier momento, porque es constitutivamente mortal. La vida humana es un estar a la muerte más que un ser-para-la-muerte. Cuando la muerte irrumpe en la vida, esta última puede cumplirse cabalmente o puede truncarse. En todo caso se opera la liquidación existencial definitiva. La muerte no es, como pretende Heidegger, "la imposibilidad de toda posibilidad humana", puesto que la esperanza de la vida ultraterrena, plena de felicidad y eviterna, es la mejor de las esperanzas del hombre. Lo que termina definitivamente con la muerte son las posibilidades intramundanas, los compromisos históricos y terrenos. No es en el "*amor fati*" donde el ser humano puede encontrar su mismidad, durante unos breves momentos, frente a la muerte. Es en el afán de plenitud subsistencial que implica la Plenitud subsistente, causa eficiente, causa ejemplar y causa final de los concretos afanes de plenitud subsistencial.

Sartre se equivoca rotundamente cuando afirma que la muerte viene desde fuera e interrumpe radicalmente la existencia que se proyecta hacia la libertad y en la libertad. ¿Cómo vamos a considerar como algo extrínseco a lo que constituye un rasgo esencial de la condición humana? ¿Cabe confundir una liquidación existencial con una interrupción? Negar la estructura ontológica de la muerte, diciendo que "es *el otro* el que es mortal en su ser" resulta una nimiedad. Reducir la muerte a mero "aspecto de la facticidad y del ser para los demás", es un grave desatino. Afirmar: "En el ser-para-sí no queda ningún lugar para la muerte; él no puede esperarla, ni realizarla, ni proyectarla hacia ella",²⁶¹ asegura Sartre. Pero lo cierto es que el ser-para-sí humano dejaría de ser humano si no fuese mortal. Y quien no espera, ni realiza, ni proyecta su muerte es porque adopta la actitud del avestruz. Si la vida como proyecto necesario de la libertad es realmen-

te una pasión inútil, resulta también inútil todo el devaneo de Sartre en torno de la muerte. Si "es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que muramos",²⁶² también es absurdo que Jean Paul Sartre filosofe sobre el absurdo.

Albert Camus no supo comprender que la muerte sólo destruye todas las ilusiones intramundanas. La religiosidad no es la búsqueda de una excusa para no comprometerse, sino el reconocimiento de nuestra dimensión religada que nos produce adoración. Aunque estemos radicalmente sometidos al tiempo, superamos, con nuestro entendimiento al tiempo. La condición mortal no ha de ser tan paralizante como lo cree Camus, puesto que el propio autor de "El hombre rebelde" y de "El mito de Sísifo" nos habla de que hay algo con sentido: la solidaridad con el que sufre. ¿De dónde le viene a Camus el hondo convencimiento de que la solidaridad con el que sufre no puede ser algo absolutamente vano?

El problema de la muerte es ignorado o silenciado —apenas algunas alusiones marginales— por los marxistas. Búsquese en toda la extensa obra de Carlos Marx su pensamiento sobre la muerte y solamente se encontrarán unas breves y pobres frases en los "Manuscritos" de 1844: "La muerte parece ser una dura victoria del género sobre el individuo y contradecir la unidad de ambos; pero el individuo determinado es sólo un ser genérico determinado, y en cuanto tal, mortal"²⁶³ ¿Por qué no habló más de la muerte? Porque dentro de una clave marxista la muerte del hombre concreto de carne y hueso —único, insustituible, intransferible— no compromete la realización de los ideales comunistas. ¡Muera el individuo y viva la sociedad sin clases! La muerte, para el marxista, es un mero hecho biológico. Lo que cuenta, para ellos es la lucha de clases y, finalmente, el "paraíso" —utópico y vampiresco, además, porque se nutre de la sangre de todas las generaciones precedentes— de la sociedad sin clases. Y sin embargo, la muerte sigue siendo un problema auténtico y verdadero. Ninguna revolución social, ninguna liberación de los diversos tipos de alineaciones, ningún progreso científico y tecnológico pueden suprimir o minimizar el magno problema de la muerte. Si no se encuentra solución al problema de la muerte no tiene solución el problema de la historia. También el hombre marxista tiene que ir al encuentro de la muerte más como hombre que como marxista. Es mérito del existencialismo haber vuelto a traer a la reflexión filosófica —aunque a veces en forma un tanto crispada y de manera negativa— el tema de la muerte, tema seriamente tratado desde antiguo por la espiritualidad cristiana. No podemos ni queremos quedarnos —como un sector del existencialismo— en la derrota intramundana. Nuestra perspectiva ultraterrena no ignora el fracaso radical de la muerte —aspecto meramente mundanal—, pero lo trasciende.

19.3. Derrota intramundana y perspectiva ultraterrena

La muerte no es una derrota definitiva de la persona humana, si ubicamos este fracaso intramundano dentro de una perspectiva ultraterrena. La esperanza viva en la vida eterna nos permite vivir, obrar, proyectarnos personal y comunitariamente sin anonadar nuestros actos. En perspectiva ultraterrena, todo cobr

un sentido superior. Nuestra dimensión espiritual sobrepasa las medidas mundanas y los sucesos históricos.

No es exagerado afirmar, como lo hizo Pascal, que toda nuestra conducta depende de nuestra convicción sobre la inmortalidad del alma. "Todas nuestras acciones y todos nuestros pensamientos tienen que tomar un curso distinto según se espere o no en bienes eternos, de forma que resulta imposible dar un solo paso con criterio y con juicio sin tener ante la vista este punto, que tiene que ser nuestro fin último. Por eso nuestro primer interés, nuestro primer deber, es el de instruirnos en este punto, del que depende toda nuestra conducta".²⁶⁴ Desgraciadamente Pascal nos sensibiliza para el problema, pero no lo resuelve. ¿Cuál es el fundamento de la inmortalidad personal? ¿Qué perspectivas ultraterrenas se abren para la realización del significado definitivo de la existencia?

La existencia humana está en la historia pero no se debe a la historia, se desarrolla en la historia pero no se cumple totalmente en la historia. Esto significa que la muerte no es la última palabra del ser humano. Las leyes físicas y biológicas no alteran el aspecto noológico. El hombre no es, en su existencia cabal, un simple resultado de fuerzas materiales e impersonales. Si en el momento de la muerte es pura materia orgánica que cesa de vivir, ¿por qué en todo el trayecto de su existencia no se limitó a ser una serie de fuerzas materiales e impersonales? No podemos reducir nuestro yo a la experiencia social. No somos pura expresión de procesos naturales. Bastaría encontrarnos con lo absoluto de la verdad, con la trascendencia espiritual, con la estimativa axiológica, con el misterio de la libertad y de la intimidad humana para tener la plena certeza de nuestra irreductibilidad a mera materia viva corruptible. Los materialistas nunca han podido probar que la muerte sea absolutamente el fin definitivo de la existencia personal.

Si con la muerte terminase todo, la vida sería una "pasión inútil" y los valores que estimamos y realizamos no pasarían de ser una ilusión trágica. Pero con nuestra muerte no se hundan los valores ni nuestro espíritu valorante. ¿Qué valores puede haber en sentido pleno, sin garantías de eternidad? ¿Qué sentido tendría una libertad que se la comiesen los gusanos? ¿Cómo hablar del valor absoluto de la vida personal si se hunde todo en la nada? ¿Qué sentido tiene crear si todo es fugaz?

La muerte fisiológica no significa el ocaso del hombre. La muerte fisiológica puede ser un elemento fundamental en el mecanismo evolutivo, pero no puede representar la victoria sobre el hombre espiritual y libre. "Así pues la asociación en una misma corriente evolutiva entre un Pensamiento y la muerte suscita un conflicto fundamental que tiene que resolverse con la destrucción de uno de los dos términos. O el espíritu, sabiéndose vencido, se retira del juego, o bien será la muerte la que levante su velo de aniquilación y tome la figura de la vida, pues bien, la primera alternativa supondría el absurdo de un universo que hasta la aparición del hombre ha resultado victorioso sobre la realidad no-consciente. Queda pues la segunda alternativa, esto es, que la muerte deja subsistir, bajo una forma u otra, una parte de nosotros mismos, en la que podemos interesarnos y a la que

podemos considerar como una partícula de absoluto. El término al que nos destinamos nuestra inserción en el Universo, *por ser tal*, tiene que presentarse a nuestra esperanza como *incapaz de acaso*; esto es, como decía, lo que constituye una primera condición *sine qua non* de la energía humana".²⁶⁵ Si suprimimos la expresión "partícula de absoluto", y la cambiamos por la expresión núcleo espiritual inmortal, tendremos la perspectiva ultraterrena bien afincada dentro de un evolucionismo intramundano. La manifestación más valiosa y más alta de nuestra existencia está más allá de lo biológico y pertenece al ámbito de lo pneumatológico. El poder de la muerte no alcanza la espiritualidad y la libertad del hombre. La descomposición del organismo biológico no trae aparejada la descomposición del espíritu. Los procesos de orden fisiológico nada tienen que ver con la espiritualidad y la simplicidad del alma. Se descompone lo compuesto; pero el alma no es ningún compuesto, ningún agregado. No se trata de agregar sino de unificar. La multiplicidad material requiere, por encima de la materia, un principio unificador espiritual.

No se construye nada verdaderamente valioso y perdurable donde la muerte lo borra todo. Los valores personales son inseparables de la persona. De ahí la insuficiencia de la historia para asegurar el significado y el sentido de la vida humana, de cada vida en particular. La transformación social —en el caso de que se llegase a una hipotética sociedad sin clases— no elimina el problema de la muerte ni garantiza que los "hombres nuevos" dejen de estar expuestos a la sed de poder, al egoísmo y a todas las tendencias antihumanas. Si la historia es, en uno de sus rasgos esenciales, comunicación, la muerte elimina a la persona de la comunicación. Por tanto, la historia no puede absolutizarse, ni puede absorber el valor inalienable de la persona humana, cuyo destino final es suprahistórico. ¿Cómo concebir, a pesar de la muerte, una esperanza fundamentada? Es lo que trataremos, a continuación de dilucidar.

19.4. Esperanza a pesar de la muerte

Poseemos un sentido del futuro y un sentido de la muerte. Los animales no experimentan el porvenir como futuro, ni anticipan imaginativamente la muerte. No podemos vivir al día, como los animales. No podemos ahogar las interrogantes que nos suscita el porvenir. Queremos asegurar, aunque sea provisionalmente, nuestras posibilidades vitales, nuestro futuro. Por eso vivimos en el mundo de la cultura. Por eso andamos en pos de una futurología. Por eso calculamos, aunque sea en exiguas proporciones, nuestro "por venir". La vida, ciertamente, deshace a veces, todos nuestros cálculos. Los planeamientos del hombre son muy relativos. Aún así, siempre calculamos, planeamos, esperamos... "Propiamente hablando, la esperanza empieza donde termina el cálculo. Donde la esperanza puede adquirir sus más vivos colores es precisamente en las situaciones sin salida. Pero por regla general, en todos nuestros deseos, o cuando soñamos despiertos —apunta Wolfhart Pannenberg—, la esperanza y el cálculo van íntimamente entrelazados. De la

esperanza sale la confianza, las ganas de vivir que dan alas y ofrecen material de elaboración a esa tendencia a planearlo todo. Por otra parte, el cálculo sobre el futuro arrastra siempre un momento de inseguridad, de suerte que siempre hay en ello una mezcla de esperanza y de temor".²⁶⁶ Es la ambigüedad de lo humano. Sin embargo, en la esperanza va ya incluida, con la disponibilidad confiada, una mezcla de turbación porque el bien ausente no lo poseemos aún y no tenemos la seguridad total de que lo llegaremos a poseer.

Sabemos que el presente no es la plenitud. Nos saboreamos como afán de plenitud subsistencial. Esperamos que el futuro nos traiga lo que nos niega el presente. Nuestro afán de plenitud subsistencial es la razón de la radical apertura al mundo completo que incluye el mundo que está "por venir". La infinitud objeto de la esperanza fue locura para los griegos pero es aliento diario para nosotros, los cristianos. ¿Merece o no la pena esperar más allá de las fronteras de la muerte? He aquí una pregunta fundamental para el sentido o sin sentido de la esperanza. No podemos escapar al destino que nos lanza hacia el sepulcro. No tan sólo vemos morir a los otros, sino que anticipamos imaginativamente nuestra propia muerte. Desde un punto de vista intramundano, la esperanza puede parecer una locura. Platón habló de la esperanza como de una propiedad humana sospechosa y cargada de peligros. Nunca pensó en la omnipotencia y en la fidelidad del Dios que nos implantó en la existencia con misión personal. La historia universal —singulamente la historia de Occidente— nos muestra el valor de la esperanza como armamento espiritual para penetrar en el futuro y fundar la vida. La muerte es un final de nuestro ser terrestre. Pero el alma expectante no se limita a disfrutar la jornada mundanal mientras dura. Nuestro espíritu espera más allá de la muerte con pareja certeza a la que nos produce la muerte. Sabemos que el problema del destino humano no encuentra solución concluyente en esta vida terrenal. Nuestra indignancia y nuestra insatisfacción, mientras permanecemos en el mundo, permanecen irredentas. Pero advertimos, por nuestra apertura cósmica el Dios trascendente. El sentido de la búsqueda en la persecución de la propia plenitud subsistencial depende de la existencia de ese Dios trascendente que es la plenitud. Si no existiese esa Plenitud de plenitudes, nuestro afán de plenitud subsistencial sería un efecto sin causa; lo cual resultaría absurdo. La apertura cósmica de nuestro espíritu encarnado, resulta ininteligible sin la pervivencia ultraterrenal.

El desmoronamiento a manos de la muerte es terrible. Pero la esperanza en la pervivencia ultrasepulcral persiste a pesar de la muerte. Está de moda —y las modas siempre resultan sospechosas— enfrentar la idea griega de la inmortalidad del alma y la esperanza cristiano-judaica de la resurrección de los muertos. Yo no creo que se trate de dos visiones irreconciliablemente antitéticas, sino de dos concepciones diversas aunque conciliables. El mejor ejemplo, en este caso, de conciliación, nos lo dio Santo Tomás de Aquino. La idea griega de la pervivencia se basa en la distinción de alma y cuerpo. El cuerpo perece; el alma sigue viviendo. "En esta teoría —asegura erróneamente el pensador protestante Wolfhart Pannenberg— no puede decirse que exista propiamente una esperanza, pues el que cree en

la inmortalidad del alma no tiene ante la vista una realidad nueva para el futuro, sino que admite la conservación de un núcleo perteneciente de siempre al ser humano tal y como ahora es".²⁶⁷ ¡Falso! El que cree en la inmortalidad del alma sí tiene ante la vista una realidad nueva para el futuro. ¿Cómo no va a ser nueva la realidad de un alma separada de su cuerpo? ¿Cómo vamos sensatamente a calificar de "disfraz o apariencia de confianza en un núcleo indestructible propio de la naturaleza humana en su presente existencia", a la teoría de la inmortalidad anímica personal? La distinción entre alma y cuerpo nunca fue entendida por el Aquinate —y por los mejores exponentes de la filosofía cristiana— "como dos seres pertenecientes a diferentes áreas de realidad", tal como afirma Pannenberg. Se trata de dos sustancias completivas, más que de dos sustancias completas. El alma separada del cuerpo deberá sentir la falta de su elemento completo para llegar a tener el "status" ontológico que por naturaleza corresponde a un espíritu encarnado. El hombre no es ni está destinado a ser un espíritu puro. De ahí la esperanza de que el alma se reúna con el cuerpo cuando se realice la resurrección de los cuerpos. La filosofía del cristiano, en esta materia, es persuasiva —no apodíctica— y se abre a la teología.

El ser viviente, llamado hombre, es un *espíritu sentiente* o una *corporeidad anímica*. Trátase de una unidad substancial y no de una mera yuxtaposición. Eso no quiere decir que alma y cuerpo sean meras abstracciones, sino elementos que se complementan y que se fusionan en ese "lecho angosto" que es el hombre. Aunque el mundo interior y el mundo exterior no sea una realidad primigenia, sino derivada y deducida —fundándose en el comportamiento corporal del hombre— el hecho es que distinguimos entre mundo interior y mundo exterior, como distinguimos entre alma y cuerpo. Sin la existencia del alma no cabría hablar de mundo interior, de introspección, de interioridad abierta a los valores.

La esperanza en la trascendencia ultramundana integra la propia naturaleza humana. El pensamiento griego sobre la inmortalidad —Platón, sobre todo— expresa el afán de plenitud subsistencial. Aunque tengamos que completarlo, no lo podemos despreciar. El "final de todo lo que somos" —trágico, ciertamente— sólo se refiere a lo que somos como seres terrenales. El pensamiento de una vida más allá de la muerte es una constante humana, antes que una aportación judaica. Refiriéndose a los hombres que han de resucitar, Cristo dijo que "serán como los ángeles en el cielo".²⁶⁸ En el cosmos visible, lo más aproximado que hay a los espíritus puros de los ángeles son los espíritus encarnados de los hombres. No es mi intención discurrir por senderos teológicos. Desde el punto de vista filosófico sabemos muy poco sobre la supervivencia personal, pero sabemos lo bastante para poder afirmar su existencia. El final irreparable de nuestra actual forma de vida, no impide la esperanza bien fundada en un futuro común, en una transformación del hombre en orden a la consecución de su destino absoluto. Desde los persas —y aún desde antes— la esperanza nunca ha estado encubierta. Alguna vez despertaremos del sueño de esta vida para nacer a otra vida que por nacimiento humano no poseemos. Nadie nos ha podido arrebatar esta esperan-

za. Por eso vivimos, cuando verdaderamente vivimos, el anhelo de eternidad feliz.

19.5. Anhelo de eternidad feliz

Suprímase la supervivencia personal y se habrá suprimido el sentido a la vida humana. “Hacer al hombre asomarse en ésta a los sublimes horizontes de lo ideal, para luego sustraerlos definitivamente sumiéndole en el abismo de la nada o de la inconsciencia con la muerte del cuerpo y nivelando en el mismo siniestro destino —expresa Juan Zaragüeta— a buenos y malos, justos e injustos, es algo incomprendible con una mínima fe en la Providencia divina”.²⁶⁹ La naturaleza no hace nada en vano. Es así que tenemos afán de plenitud subsistencial; luego nos corresponde la supervivencia personal.

Los animales no tienen anhelo de eternidad porque no tienen idea de la muerte. Los hombres vivimos una vida biológica que se cansa y se acaba, como la de cualquier animal. Pero además existimos con una existencia espiritual que se proyecta más allá del límite físico, del con-fin biológico. La muerte aprieta nuestro existir y nos urge a realizar nuestra tarea, pero no puede impedirnos que actuemos para ser con un sentido de perennidad.

Queremos más de lo que podemos en esta vida. Por eso Maine de Biran vio en el “yo” un esfuerzo organizador contra la resistencia del cuerpo, que espera el apoyo divino. El cuerpo se cansa y declina, pero el espíritu no sigue paralelamente al cuerpo en ese cansancio y en esa declinación. Todo espíritu humano, en cuanto es, tiende a ser en plenitud. Esa es su ley. No importa que el cuerpo esté achacoso. El espíritu prosigue anhelando una eternidad feliz.

Antes de ser un discurso filosófico, la inmortalidad personal es un anhelo. Ese anhelo —“hambre de inmortalidad” le llamó Unamuno— persiste aun cuando las demostraciones filosóficas no fuesen convincentes. Hay certezas prefilosóficas, convicciones que surgen en la experiencia ética, en el amor, en el arte, en las situaciones-límites, en el entusiasmo. Entre esas certezas está la convicción de que mi espíritu es eviterno. Aunque no estamos de acuerdo con Karl Jaspers en su actitud negativa frente a las demostraciones filosóficas sobre la inmortalidad del alma, suscribimos plenamente la afirmación de Jaspers en torno a aquella certeza subjetiva e incanjeable: “amando es como percibo la inmortalidad de aquellos que están ligados conmigo por el amor”.²⁷⁰

El *más allá* de la muerte no es un espacio sino un “status”. Es preciso suprimir todas esas imágenes míticas y exageradamente antropomórficas sobre la vida del más allá. No vamos tampoco a prolongar, simplemente, el tiempo objetivo y metafísico a la otra vida. Bástenos pensar que nuestro ser humano no coincide con nuestra existencia terrena y con nuestra tarea histórica. No podemos reducir el hombre a categorías espacio-temporales. La incorruptibilidad natural del alma espiritual no está reñida con la dimensión metahistórica de la persona, ni con el “don” de una existencia personal libre, amorosa, que desea ser feliz.

El genio relampagueante y trágico de Federico Nietzsche intuyó, en un instante, el anhelo de eternidad feliz: "Aprendedlo, hombres superiores: la alegría quiere eternidad. La alegría quiere la eternidad de *todas* las cosas: ¡*Quiere la profunda eternidad!*"²⁷¹ algunos teólogos protestantes —alemanes y holandeses— han formulado —sin base filosófica profunda y consistente— una repulsa tajante de la inmortalidad como alma separada. En los últimos decenios se ha escrito mucho, y muy ligeramente, contra la inmortalidad natural del espíritu humano. Se nos quiere encajonar en una disyuntiva inexistente: inmortalidad del alma o resurrección. Se ignora que la idea de inmortalidad anímica personal no es simplemente griega. Los escolásticos asociaron la incorruptibilidad a la visión beatífica, a la comunidad eclesial permanente. La inmortalidad del alma era una traducción de la inmortalidad personal. La solución global se completó —aunque ya no por vía filosófica, sino teológica— con la idea de la resurrección del cuerpo. Lo que no me parece aceptable es concebir la resurrección como una nueva creación, tan absoluta como la primera. Según estos teólogos no habría ningún punto de partida para la vida nueva, ninguna continuidad personal: alma y cuerpo, espíritu y carne mueren y son creados totalmente de nuevo. La hipótesis va contra la estructura ontológica del espíritu y contra la mismidad personal.

Cabe preguntarnos si frente a Dios somos alguien o no somos alguien. Si somos alguien podemos pensar legítimamente en la trascendencia espiritual del ser humano, en las exigencias de una inmortalidad personal descubiertas en el Centro mismo de la existencia humana. ¿O es que en ese Centro no descubrimos a Dios creador y remunerador como origen y como destino? Al decir que la espiritualidad humana es teotrópica, quiero decir que es inconcebible sin Dios. El teotropismo del hombre es promesa y garantía de inmortalidad. Somos personas por voluntad eterna de Dios. Queremos a alguien como persona para siempre. La comunión interpersonal marcha hacia un amor pleno. La marcha hacia la libertad total y hacia el amor total no puede ser un efecto sin causa. Viene de Dios y va hacia Dios. Es una marcha teotrópica del amor y de la esperanza de los hombres. Hombres que son para la plenitud y no para la muerte.

19.6. El hombre no es un ser-para-la-muerte sino un ser-para-la-plenitud

Encarnizado con la finitud del ser, cerrado a las perspectivas de esperanza, Heidegger piensa que "el hombre mismo es nada y vanidad enfrentado con la nada de la muerte" (J. Gevaert). Ve la muerte como extinción de todos los proyectos humanos, de todos los compromisos históricos, de todas y cada una de las posibilidades. El hombre es un ser-en-el-mundo, pero el mundo se rehúsa a ser un verdadero hogar para el hombre. Le califica de inhóspito (*unheimlich*). El hombre sólo es, al final de cuentas, un ser-para-la-muerte. En palabras textuales de Heidegger: "Die Analyse des "man stirbt" enthüllt unzweideutig die seinsart des alltäglichen Seins zum Tode".²⁷² Traducido al castellano: "El análisis del "uno morirá" desemboza sin ambigüedad la forma de ser del cotidiano

“ser-para-la-muerte”. Esto quiere decir que vivir humanamente es un estar a la muerte todos los días.

No sé si Heidegger se haya consolado a sí mismo con la grandeza trágica y solitaria frente a la muerte, con el *amor fati* nietzscheano; pero no logra consolarnos a los mortales que anhelamos plenitud subsistencial porque somos afán de plenitud subsistencial. No queremos breves momentos de autenticidad provisional sino vida perdurable. Tampoco aceptamos que nuestra libertad se reduzca a libertad para la muerte (“Freiheit-zum-Tode”). No hay libertad para nada, sino libertad para algo, y para algo valioso.

El hombre quiere la plenitud subsistencial y no puede dejar de querer la plenitud subsistencial. Memoria, entendimiento y voluntad desbordan los límites terrenales. Como hombres, todos tenemos un afán incoercible de plenitud y de supervivencia. No se trata de una ilusión de nuestra subjetividad sino de algo esencial a todo hombre, de algo que pertenece a la estructura ontológica del ser humano. Si al afán de plenitud subsistencial no le correspondiese una satisfacción, la vida sería una cosa monstruosa. Mi *sér* reclama la plenitud. Mi ser se rebela ante la nada y el vacío; rechaza la contingencia y la muerte; huye de la infelicidad y de la imperfección... Aspiro inevitable e ilimitadamente a la grandeza y a la perfección, a la felicidad y a la vida.

El fundamento filosófico de la hipótesis —propuesta por nosotros— de que el hombre es un ser-para-la-plenitud lo encontramos en el sentido del querer, del conocimiento, de la dialéctica histórica de la vida individual. Hay, en nuestro querer, una intensidad, no refleja, un impulso que se anticipa siempre al cumplimiento concreto y actual del acto voluntario. El afán, dado necesariamente en cada uno de nuestros movimientos, tiende a la plenitud subsistencial. La acción consciente corrobora en anticipo vital —no del todo inconsciente como lo pretendió Blondel— de nuestro afán de plenitud subsistencial. El sentido óntico final del querer apunta hacia la plenitud subsistencial.

En cada acto de juicio vivimos constante, inconsciente y atemáticamente, un “excessus” a Dios, si hemos de seguir el análisis de Maréchal sobre el conocimiento. Este dualismo básico no es llevado a su cabal desarrollo por Maréchal. Pensamos nosotros que la tensión fundamental entre el conocimiento fáctico de lo limitado —mundano y sensible— y el “excessus” a Dios testimonian nuestro *ser-para-la-plenitud*. El acto de conocimiento pleno solo puede darse en un “status comprehensoris” que por nacimiento humano no poseemos. Si el Autor de la naturaleza no hace nada en vano, y al afán de plenitud subsistencial le corresponde un sentido óntico final, sólo a un ser salvado le es posible un conocimiento pleno, sin opacidad.

El análisis bergsonianos de la percepción y del recuerdo conducen también a una interiorización del mundo limitado por una actividad selectiva de la percepción, que nos lleva a un comando de la vida cotidiana con vistas a la salvación personal, a la plenitud subsistencial. Cuando la percepción y el recuerdo se dilatan revive el pasado. Pero estas distinciones son pálidos reflejos de la intuición

total —mundo y vida— que se dará en la plenitud subsistencial, en el “status comprehensoris” de un ser-para-la-salvación.

Somos por el amor. Ya nos dejó dicho Platón en el “Banquete”: aquel a quien el amor no toca, camina en la obscuridad”. El amor no llega, en esta vida, a su cabal iluminación, por el egoísmo del hombre terrenal. Sólo la muerte, como paso al más allá, nos brinda la posibilidad de realizar la plenitud del amor. Sólo un ser-para-la-plenitud puede disponerse plenamente a estar a merced del amor. El Amor es la plenitud subsistencial al cual apunta nuestro afán.

Si tenemos un alma espiritual —y esto lo hemos probado en nuestra “Filosofía del Hombre”— la inmortalidad personal se sigue como corolario, como característica natural de un alma espiritual. Ahora bien, toda alma espiritual está en disposición de ser y de obrar sin el cuerpo. Pero la exigencia de la inmortalidad personal se anuncia en la comunión amorosa, en la experiencia del amor humano y del amor divino. Es entonces cuando sabemos, de cierto, que nacimos para la vida interpersonal, amorosa y perdurable. Falta, sin embargo, fundamentar, con rigor filosófico, la inmortalidad personal.

19.7. Fundamento filosófico de la inmortalidad personal

Nadie podrá escapar a la desilusión final de esta vida terrestre. La misma sociedad, que carece de un “alma colectiva”, está muriendo todos los días en sus individuos. Sin la inmortalidad o supervivencia, la vida humana temporal no tiene sentido alguno.

Joseph Gevaert apunta 4 puntos firmes de la inteligencia humana frente al misterio de la muerte, que sostienen la esperanza y la perspectiva de una supervivencia.

- “1. Ninguna experiencia, ni siquiera la de la muerte, puede destruir radicalmente la certeza de que en la vida hay algo con sentido; esa experiencia rechazará siempre el carácter absoluto de la muerte.”
- “2. El misterio de la persona humana no puede comprenderse en último análisis como expresión de la materia evolutiva e histórica; por tanto, la persona tiene otro fundamento y un destino metahistórico; existe en virtud de un ‘don’.”
- “3. Por tanto, la muerte no puede ser interpretada como la última palabra de la existencia personal, ya que esto significaría caer en el materialismo más vulgar y negar la evidencia de que hay algo en la existencia con sentido.”
- “4. La superación de la muerte tiene que concebirse como existencia personal sin término, ya que los valores humanos que dan sentido a la vida no existen sin las personas.”²⁷³

Los cuatro argumentos que ofrece Joseph Gevaert para sostener nuestra esperanza y la perspectiva de un futuro absoluto, tienen un carácter persuasivo

—muy aprovechable, ciertamente—, pero no un carácter apodíctico. Y tratándose de la supervivencia no podemos conformarnos con argumentos persuasivos, queremos argumentos apodícticos.

La muerte del espíritu —repugna hasta el mencionarla— es contra su propia naturaleza. Tres actos del entendimiento humano revelan su independencia de las condiciones naturales: 1. El concepto abstracto que representa las cosas en su misma esencia inespacial e intemporal; 2. El juicio que une al predicado con el sujeto (piénsese en esos juicios analíticos “a priori”: absolutos e irreformables); 3. El raciocinio, paso lógico de las premisas a la conclusión. Estos actos sobrepasan a la mirada de los sentidos, entrando de lleno, evidentemente, en el orden puramente inmaterial. Ahora bien, si las operaciones siguen al ser y le son proporcionadas, habiendo puesto de manifiesto que la actividad del entendimiento es inmaterial tenemos que concluir que el mismo entendimiento es inmaterial o espiritual. En otras palabras: si el objeto y el acto de la inteligencia del hombre es espiritual, esta facultad humana lo será también. Su dependencia del cuerpo es puramente extrínseca. La inteligencia no está contenida por el organismo, aunque se sirva de él. Es capaz de reflexión perfecta, es decir, volver sobre sí misma, apoderándose de su operación entera. La toma de conciencia de sí —recordemos a Hegel— es un privilegio del espíritu. También lo es el amor, la alegría y el afán de plenitud subsistencial. De la espiritualidad del alma se sigue, como corolario inmediato, su inmortalidad. Careciendo de materia y de partes substanciales, no puede corromperse ni disgregarse. Siendo substancial por sí misma, no puede perder su unidad substancial. Con el cuerpo, el alma sólo guarda una dependencia extrínseca. En las operaciones intrínsecas del alma no toma parte el cuerpo. Lo que por sí mismo obra, por sí mismo es.

No sólo queremos vivir siempre, sino “vivir más alto”. Nuestro espíritu encarnado se afana por la plenitud subsistencial. Este afán desborda los límites del espacio y del tiempo. La relativa plenitud lograda es un acicate para alcanzar la plenitud absoluta. Fuera de la Plenitud de plenitudes, nada satisface ese afán de plenitud subsistencial. Esta trascendencia del tiempo mundanal y finito revela la espiritualidad inmortal del alma. Más aún: nuestro concreto afán de plenitud subsistencial y las relativas plenitudes logradas se nutren, en cierto modo, de la Plenitud de plenitudes. Nuestras plenitudes singulares expresan y consumen, en la medida de sus posibilidades, la Plenitud absoluta. Las plenitudes singulares consumen, sin agotar, la Plenitud universal y absoluta. Consiguientemente, esa potencia humana de plenitud universal, que desborda los límites espacio-temporales, exige, por su misma estructura ontológica, la inmortalidad personal. Porque somos mortales estamos abocados a la plenitud subsistencial anhelada. Si esta plenitud se identificase con esta vida, dejaría de ser plenitud. Y en este caso resultarían inexplicables el afán de plenitud misma y las relativas plenitudes logradas. Porque si no hay una plenitud absoluta no se dan plenitudes relativas.

El espíritu humano “es inmortal por necesidad intrínseca” (Sciacca). El fin supratemporal y supraterrrenal del hombre no puede negarse sin negar al hombre mismo. “No existe conciencia de que la conciencia muera”. El problema de la supervivencia es el más urgente y fundamental de todos los problemas metafísicos.

cos del hombre. En todos los pueblos y en todos los tiempos ha habido una convicción de la supervivencia del espíritu humano. Si no hubiera otras pruebas de la misma inmortalidad del alma, la continuidad maravillosa de su tradición a través de épocas históricas y civilizaciones tan diferentes, bastaría para acreditar que la idea de que se trata responde a una auténtica exigencia del pensamiento y de la realidad humana.

El pensamiento del premio y del castigo —coronación del sentimiento íntimo de nuestra libertad— fundamenta, moralmente hablando, la certeza en el más allá. Si existe un Dios personal y omnisciente —justiciero supremo de la vida moral— tiene que haber una correspondencia, en la allendidad, entre servicio y felicidad eterna. La verdadera totalidad del hombre no reside en un cuerpo que se marchita; radica en ese fundamento anímico con su núcleo inmortal.

El argumento psicológico y el argumento moral, sobre la inmortalidad del alma, dependen de la metafísica, en tanto presuponen que el alma es inmortal en razón misma de su estructura ontológica.

La inmortalidad del alma se deriva de su misma estructura ontológica. No puede perecer directamente, por ser una substancia simple —capaz de descomponerse—, ni indirectamente, por ejercer sus funciones espirituales propias —cognoscitivas y volitivas— sin el concurso del cuerpo. En consecuencia, la muerte del cuerpo no trae aparejada la muerte del alma.

Notas bibliográficas

- ¹⁵⁹ Max Scheler: *Tod und Forleben*, Schriften aus dem Nachlass, Berna, 1974, 9.
¹⁶⁰ P. Landsberg: *Die Erfahrung des Todes*, Lucerna, 1937.
¹⁶¹ Jean Paul Sartre: *L'êtr e et le néant*, 631.
¹⁶² Jean Paul Sartre: Opus cit., pág. 631.
¹⁶³ Karl Marx: *Manuscritos: economía y filosofía*, pág. 147, Madrid, 1972.
¹⁶⁴ Blas Pascal: *Pensées*, ed. Brunshvicg, n. 194.
¹⁶⁵ P. Teilhard de Chardin: *L'energie humaine*, en *Oeuvres*, VI, 1976.
¹⁶⁶ Wolfhart Pannenberg: *El hombre como problema —Hacia una Antropología Teológica—*, págs. 64 y 65, Editorial Herder, Barcelona, 1976.
¹⁶⁷ Wolfhart Pannenberg: Opus cit., pág. 69.
¹⁶⁸ Cristo: San Marcos 12, 25.
¹⁶⁹ Juan Zaragüeta: *Una Introducción Moderna a la Filosofía Escolástica*, pág. 206, Publicaciones de la Cátedra Francisco Suárez, Universidad de Granada, 1946.
¹⁷⁰ Karl Jaspers: *Inmortalité*, 55.
¹⁷¹ Federico Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra*, Cuarta parte, XI, pág. 279. Editorial América, México, 1959.
¹⁷² Martín Heidegger: *Sein und Zeit*, pág. 253, Zwölfte, unvergänderte Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen.
¹⁷³ Joseph Gevaert: *El Problema del Hombre —Introducción a la Antropología Filosófica—* págs. 339 y 340, Ediciones Sígueme.

20

HACIA UNA METAFISICA DEL AMOR

SUMARIO: 20.1. El amor no acaba nunca. 20.2. El amor es gratuito. 20.3 Dios es amor y nos crea por amor. 20.4. Fecundidad del amor de Dios. 20.5. Metafísica de la amistad. 20.6. Revalorización de la amistad. 20.7. La amistad en época de crisis.

20.1. El amor no acaba nunca

El Dios-amor de nuestra civilización “cristiana” es, en el ámbito de la *praxis*, una promesa todavía no cumplida o cumplida sólo en parte. Vivimos demasiado preocupados por pautas formales de ascética medieval y nos hemos olvidado del genial imperativo de San Agustín: “ama y haz lo que quieras”. Por algo Antonio Machado critica “la vida ascética, que pretende la perfección moral en el vacío o enrarecimiento de representaciones vitales”. Y es que el *ethos* no se purifica, sino que se empobrece por la eliminación del *pathos*. Hay renunciencias estériles que no acrecientan la personalidad, sino que la disminuyen. “Por amor a ti —dice el santo que dialoga con Dios— he renunciado a todo, a todo lo que no eras Tú. Hice la noche en mi corazón para que sólo tu luz resplandezca”. Y Dios responde: “gracias, hijo, porque también las luciérnagas son cosa mía”. Todas esas renunciencias, todos esos desnudamientos de lo que no es Dios para quedarse a disposición de Dios testimonian un profundo e insoslayable anhelo de adoración de un centro personal supremo, de una fuente sagrada más real que la realidad misma. A esa fuente sagrada nos sentimos vinculados por el amor. Un amor creador, incondicional. Un amor que proviene de esa fuente sagrada y a ella retorna, en justa y espontánea reciprocidad. Un amor que nos construye, que nos edifica éticamente y ayuda a edificar a los otros. El amor no es un simple concepto, ni un puro “status” ontológico inerte, sino vida, creación o cuasi-creación. La inmortalidad

es exigida inexorablemente por el amor. Porque “el amor —como advierte Pablo de Tarso— es paciente, es servicial; el amor no es envidioso, no es jactancioso, no se engríe; es decoroso; no es egoísta; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta. El amor no acaba nunca”.²⁷⁴

Quienes no han acabado de comprender que el hombre es amor, en su más íntima contextura, pueden hablar como M.D. Chenu, de una “intrusión del amor en el juego de mis decisiones intelectuales”. Pero si la existencia del ser humano se nos presenta, fenomenológicamente, como una dádiva de amor, que nos compromete a vivir amorosamente, ¿cómo hablar del amor como de un “intruso” cuando es la estofa —por mucho que la maltratemos— de que estamos hechos? El amor vidente no puede ser jamás un intruso. El amor vidente desata la imaginación. El amor vidente es creativo. El amor vidente nos vuelve a la libertad interior, a la desnudez originaria, a la conversación —sencilla y humilde— con Dios. El estado de inflación en que suele vivir nuestro yo termina donde comienza el amor vidente. El perderse amorosamente es el ganarse. La victoria del amor sobre el egoísmo es la mejor victoria del hombre. La humildad de nuestro ser no tiene por qué quitarnos la alegría de la vida amorosa. El lenguaje del amor trasciende al lenguaje de la obediencia. La voluntad de Dios se incorpora existencialmente, se asume como propia. La disponibilidad y la fidelidad, permeadas por el amor, revisten un carácter frutivo.

“Si el núcleo de lo religioso es *frui Deo*, la dimensión felicitaria y festiva, como comienza a reconocerse de nuevo, la religión debe inscribirse en la constelación libertad-creatividad-ilusión, mientras que la moral pertenece a la constelación gravedad-seriedad, a un mundo de cosas que —como le sucedía a Ortega— ya que no nos ilusionan, tenemos que practicar ‘siquiera por deber’. La auténtica voz de la conciencia es, más que el imperativo de un abstracto deber absoluto, la llamada a una creatividad incesante y progresiva —advierte Manuel Olasagasti— al hilo de cada situación concreta”.²⁷⁵ El amor de Dios no traumatiza sino libera; no entristece sino alegra; no es fugaz sino eterno. Dios no es el policía que persigue al infractor, sino el Benevolente divino que espera el retorno del hijo pródigo a la casa paterna. La fenomenología del acto religioso sólo puede ser emprendida por el “*homo religiosus*”. Pero cualquier hombre, con tal que no se cierre a su impulso teotrópico, presenta una insoslayable dimensión religiosa, es un “*homo religiosus*”. Y el “*homo religiosus*” encuentra en su vida humana un amor gratuito que le ilumina y le plenifica.

20.2 El amor es gratuito

El amante genuino, el amante perfecto ama más allá de la recompensa o la retribución. La ley del amor es la gratuidad. El amante ama “por que sí”. Diríase que el amor es su substancia, su ser. No se trata de una virtud suplementaria, sino de una dimensión óptica. Esto lo supo muy bien Federico Nietzsche: “Que vuestra virtud sea vuestro sí mismo y no algo extraño, una piel, un manto, ésa

es la verdad que brota del fondo de vuestra alma, virtuosos" ("Also sprach Zarathustra"). Ni siquiera cabe admitir que el amor sea su propia recompensa, porque el verdadero amor es gratuito.

No cabe amar solamente a una persona a costa de los demás. Un "amor egoísta" no es amor. Tampoco cabe, en buena tesis, amar al prójimo para complacerse en el prójimo. Al prójimo se le ama porque es él, para promoverle hasta el máximo, para servirle desinteresadamente. Este amor es un trasunto del amor de Dios, un resplandor del amor divino en su criatura que se comunica a otra criatura.

Amarse a sí mismo legítimamente es dejarse ser como Dios nos quiere, es liberarse de pasiones insanas para mejor llegar a la mismidad personal. El amor libera. Nos libera a nosotros mismos y ayuda a liberar a los demás. Despreciarse, humillarse, renunciarse es una ascesis necesaria pero provisional. Más allá de esa ascesis está la aceptación indulgente de nosotros mismos, la gratitud al don de ser "yo mismo" que viene de lo alto. Esto es lo que nunca supieron comprender bien Pascal y Unamuno. Ambos tendían a odiarse, a autoacusarse a autocastigarse en exceso. Esta actitud conduce al autoaniquilamiento espiritual.

El amor a sí mismo y el amor al prójimo son inseparables. No puedo limitarme a preguntar: ¿qué será de mí? Me siento íntimamente impelido a preguntar: ¿qué será de nosotros? En el legítimo amor de sí mismo se finca el amor de amistad. Y el amor de amistad es ininteligible sin Dios. "Es mucho más difícil de lo que se cree —advierte Unamuno en su *'Diario íntimo'*— amarse a sí mismo; es el principio de la verdadera amistad. Cuán pocos saben amarse en Cristo. Magna labor es la de sustanciarse y hacerse uno en el Señor, y vivir consigo mismo, abrazado a la propia miseria, concediéndose y amándose de verdad. Pensamos en nosotros mismos de ordinario como en un extraño".

Sin el amor gratuito de Dios al hombre —amor que nunca acaba— nuestro compromiso temporal carecería de sentido. Si no quedamos salvos en Dios, todo se disuelve al disolverse nuestro yo. El que estemos o no destinados a un amor eterno es el eje de la existencia humana y la pauta fundamental de la conducta del hombre.

Frente a la gratuidad del amor se alza la autonomía del hombre. El hombre es responsable sobre el amor, porque es libre. El amor es gratuito, porque Dios mismo —que es Amor— es gratuito. Y ese Dios gratuito tiene su iniciativa en su manifestación amorosa a los hombres. Nuestra respuesta viene después, tras la donación. El poder del amor divino no es un poder ofensivo, tiránico, despótico. Se muestra callando, perdonando, entregándose, salvando. . . Está presente sin hacerse notar. Nos invita a sufrir para ofrendar. No compite con los poderes mundanos. Calla para que escuchemos la música del silencio misterioso.

20.3. Dios es amor y nos crea por amor

El entendimiento conoce; la voluntad ama. Pero la voluntad ama lo que el entendimiento le presenta como amable. No obstante, las separaciones entre

ambas facultades o potencias del alma no son tan tajantes. Para que el entendimiento conozca "de facto", es preciso que la voluntad lo mueva. Y la voluntad se mueve, a su vez, por la amabilidad del objeto que descubre el entendimiento.

Todas estas complicaciones humanas —substancia y accidentes, naturaleza y facultades, potencias y actos de las potencias— no existen en el Ser simplísimo —sin composición, sin complicación alguna— de Dios. El ser simplísimo de Dios es amor siempre en acto. Dios ama siempre y haciendo muchísimas cosas no hace más que amar. Lancemos una hipótesis imposible para mejor comprender la esencia amorosa de la Deidad: si Dios dejase de amar —lo cual es absurdo— dejaría de existir. Con ello queremos dar a entender que su esencia-existencia es amor. Distinguimos en Dios varios atributos y diversas acciones porque no podemos abarcar todo de una mirada. Y sin embargo, hay que tener presente que ama en la creación, ama en la conservación de nuestro ser, ama en el auxilio que nos brinda para la acción, ama cuando nos premia y ama —aunque nos resulte muy difícil comprenderlo— cuando nos castiga. Eterno amor, infinito amor, inmutable amor. Dios-Amor no tuvo principio ni tendrá fin, es un instante estable y pleno de amor que no acabará nunca y que nunca ha empezado porque siempre ha sido. Toda la eternidad del ser simplísimo de Dios descansa sobre un solo instante. Inútil tratar de imaginar lo que es un amor eterno, un amor interminable, que se goza de manera perfecta, integral y simultánea. Un amor que no varía, ni se agota, ni se extingue, ni se divide. Nada le falta y nada le sobra. Es un Amor perfecto que ama a cada uno en particular, personalmente. Un amor que nos escogió para que existiéramos entre tantos candidatos a la existencia, entre tantos seres posibles, algunos mejor que nosotros. La preferencia de Dios por sus creaturas existentes es amor que nos compromete a vivir amorosamente. Dios no nos ama en multitud, en masa, sino que nos quiere a cada uno por nuestro nombre. No se trata de una dilección cualquiera, sino de una predilección. Nuestra vocación a la existencia, nuestra vocación a la verdadera fe y nuestra vocación a una vida noble, elevada, santa son grados ascendentes de la predilección divina, del amor eterno de Dios por nosotros.

Dios es infinito porque no tiene limitación alguna —consideración negativa— y porque es la plenitud del ser —consideración positiva—. No estamos ante el ser en abstracto, sino antes del Ser en toda su plenitud, ante el Ser simplísimo con todas las perfecciones posibles. Si Dios tuviese partes, si estuviera compuesto —aunque fuera de los elementos más perfectos—, ya no sería infinito, porque sus elementos o ingredientes se limitarían unos a otros. Si el Ser de Dios es infinito y si el Ser de Dios es Amor, lo mismo da decir que el Infinito es el Amor Divino o que el Amor divino es el Infinito. Amor ilimitado, indivisible, infragmable. A cada ser que ama se entrega totalmente, con un Amor infinito, Inefable, Inmerecible.

Para mejor examinar la relación de amor entre el hombre y Dios, conviene distinguir entre quien da (amante) y quien recibe (amado) el amor. Dios-Amor se dona totalmente, pero el espíritu humano puede estar bien o menos bien dispuesto para recibirlo. Cabe la posibilidad de que lo rechace. Además de las li-

mitaciones necesarias en lo creado, todas las almas —hasta las más santas— ponen algún obstáculo al amor de Dios. Cada alma aprovecha el amor infinito de Dios según sus disposiciones. Las predilecciones divinas adaptan y preparan las ayudas amorosas a las personas humanas conforme a la misión señalada a cada hombre. Dios nunca fracasa; fracasamos nosotros. Si alguien deja de cumplir su misión, Dios puede escoger a otra creatura humana para que la cumpla.

El hombre ama lo amable, no lo repugnante, ni lo odioso. Además, espera ser correspondido. Quiero decir que el amor del hombre es, en mayor o menor dosis, interesado. Depende de la bondad de lo que ama. Diverso es el amor de Dios. Dios, al amar, da la bondad a las cosas. Una creatura es buena porque Dios la ama, la creación es buena porque es fruto del amor de Dios. La causa de la creación es el amor —libre, superabundante— de Dios. Antes de la existencia de toda creatura está el amor de Dios. Dios sólo crea, amando, lo que ama. El objeto del amor de Dios, primordialmente, no puede ser sino el mismo Dios. Un amor infinito sólo puede tener por objeto un ser infinito. Imposible no amar al Bien-Soberano. Imposible que Dios no se ame santamente. Imposible que Dios se ame egoístamente.

La bondad absoluta, que es Dios, es de suyo difusiva. Es propio del bien difundirse, comunicarse. Dios —Bien soberano, Bondad absoluta— se difunde sin medida. Nos creó sin necesidad y nos ama libremente. Amor gratuito, desinteresado, libérrimo. Amor que nos hace buenos. Siendo lo que somos debiéramos de causarle asco a Dios, más del que nosotros nos causamos a nosotros mismos. Pero Dios no nos ama por buenos, por óptimos, sino que somos buenos en la medida en que nos ama y correspondemos a su amor. La iniciativa es sólo de El. Los dones recibidos se reciben según los designios de su Sabiduría infalible. Dones invencibles e irrevocables de los que nunca se arrepiente ni se retracta Dios. Dones que reparte libremente y que libremente aceptamos creyendo en el amor de Dios y creyendo que ese amor no es inactivo. Cuando la miseria humana es visitada por la misericordia infinita, esa miseria se transforma en gala reluciente del amor divino. Es así como experimentamos el amor de Dios. Ese amor que nos afirma, que se nos da, que se nos adelanta a amar desinteresadamente. ¿Cabe una realidad más fecunda?

20.4. Fecundidad del amor de Dios

La fecundidad del amor de Dios es infinita. El teólogo nos dirá que “si Dios no fuera infinitamente fecundo, no sería Trinidad”. Pero basta la filosofía para advertir que toda fecundidad proviene del amor. O dicho de otra manera: “sólo el amor es fecundo”. El amor nace del conocimiento, puesto que no se puede amar lo que no se conoce. Dios, para amarse, necesita conocerse desde la eternidad. Conocerse exhaustivamente para amarse infinitamente. Dios quiso ser fecundo aún fuera de Sí mismo, en la Creación. Somos obra de su amor. Entre todos los seres posibles nos ha creado porque nos ha amado desde su eternidad.

La fecundidad de su amor se refleja en los hombres. Reflejo de la fecundidad divina es la pareja humana: varón y mujer.

Porque somos obra del amor de Dios cabe abandonarnos a El, para que haga de nosotros —con el concurso de nuestra voluntad— lo que le plazca. Sea lo que fuere de nuestra vida, sea lo que hiciere de nosotros, se lo agradecemos. Todo conspira al bien de los que aman a Dios. Pero hay que estar dispuesto a todo, aceptarlo todo, para que su voluntad se cumpla en nosotros y en todo el universo. Si pensamos hasta el fondo a Dios-Amor nos quedamos, humanamente, con la fecundidad del amor divino y con nuestro deseo de que su voluntad se cumpla: “así en la tierra como en el cielo”. No cabe mejor destino que entregar nuestra alma en las manos de Dios. Y entregarla con todo el amor de nuestro corazón. ¿Acaso no es una necesidad del amor el donarse? ¿Podría haber una entrega verdadera, si no es sin restricciones? ¿Cabe, ante un padre, regatear la infinita confianza que le debemos?

Somos polvo y ceniza, sombra que desaparece, vida que pronto se marchita y seca. Sin la conciencia de nuestra miseria espiritual y de nuestra indigencia física no podemos llegar a la sabiduría. Nuestra pequeñez clama hacia Dios omnipotente y misericordioso. La humildad se funda en el conocimiento de nuestra miseria, en la verdad de nuestra nada prehistórica. Juzgarnos a nosotros mismos conforme a la verdad es humildad. Y la humildad de nuestro ser se revela en el conocimiento de nuestra contingencia ontológica. Como somos pudimos no haber sido, por nosotros mismos no hubiéramos sido. Este hecho radical —humildad ontológica— nos llena de gratitud.

El amor es el poder que mueve a la vida, el conductor unitivo. Gracias al amor se une lo que estaba separado. La re-uni6n presupone una unidad original, abarcante; una pertenencia recíproca de entes esencialmente destinados a unirse. Lo separado inesencialmente lucha por re-unirse. A mayor separaci6n que se reúne, mayor triunfo del amor. El amor no existe sin la emoci6n aunque no se reduce a la emoci6n. “La alegrí a amorosa por la plenitud del ‘otro’ incluye asimismo la alegrí a de sentir que el otro contribuye a la propia plenitud. Lo que es absolutamente extraño —observa Paul Tillich— no puede ańadir nada a mi plenitud: sólo puede destruirme si roza la esfera de mi ser”.²⁷⁶ Nos implicamos a nosotros mismos en nuestro centro interior, independiente, indivisible, e impenetrable. Mientras más completa sea nuestra íntima implicaci6n mayor será nuestra mismidad personal. Mientras más separaci6n en el interior de nosotros mismos menor auto-posesi6n, menos identificaci6n consigo mismo. Al amar anticipamos el cumplimiento del deseo reunitivo con el ser amado. El cumplimiento del amor entrańa a la vez una felicidad suprema y el fin final —válgame la redundancia— de la felicidad. Estamos ante el triunfo de la separaci6n, aunque la separaci6n de cada centro individual se conserve en la reunificaci6n amorosa. El amor, en su expresi6n más alta, respeta la individualidad del amante y del amado. La relaci6n amorosa de persona a persona es el impulso hacia la comuni6n. Más allá del deseo —“epithymia”— está la profundidad del amor que se introduce en el amor: “ágape”. “El amor —define Tillich— es una pasi6n: esta afirmaci6n impli-

ca que en el amor existe un elemento pasivo, es decir, el estado de ser impulsado hacia la re-uni6n.”²⁷⁷ La definici6n de Paul Tillich, sin ser falsa, resulta notoriamente insuficiente. Adolece de vaguedad, de falta de especificidad. Nada se dice de la benevolencia activa, de la compenetraci6n afectiva, de la plenitud desbordante que se ofrenda. . . El amor al semejante —y esto no lo dice Tillich— es la constante disposici6n del ser humano a respetar a los hombres como a s3 mismo y desear y promover el bien determinado por la com6n condici6n humana y el fin 6ltimo com6n. El amor leg3timo de s3 mismo es modelo del amor al pr6jimo. La fraternidad amorosa entre los hombres s6lo puede tener pleno sentido y alcanzar significaci6n social, si existe una unidad de naturaleza, de origen y de destino, esto es, si existe un Padre com6n y se le reconoce como tal. La funci6n social del amor al pr6jimo no puede ser reemplazada por la filantrop3a individualista, el compa6nerismo socialista o la camarader3a comunista. Sin la vivificadora convicci6n de una paternidad com6n, no cabe contrapesar el ego3smo individual. Hasta la justicia hincan sus ra3ces m3s profundas en la tierra nutricia del amor al pr6jimo.

Se habla tambi6n, en nuestro tiempo, del concepto de “amor social”: h3bito (o firme disposici6n) del pensamiento y del comportamiento nacido de la preocupaci6n por la comunidad y por su bien. El amor —hab3a advertido San Agust3n— sirve de fundamento a un orden de deberes que corresponde a una jerarqu3a de los bienes. El bien de la comunidad es, en el amor social, el objeto y la raz6n inmediata de obligar. El sentido comunitario es el deber fundamental del deber social. Respeto mutuo de los grupos, clases y naciones; obligaciones relativas a la organizaci6n de la sociedad son deberes particulares del amor social. Agustinianamente hablando, el amor es el supremo principio de orden. Ese verbo c3ldido, cordial, elegante de San Agust3n expresa la ra3z ontol6gica del amor al pr6jimo: “¿Qu3 hay m3s cerca del hombre que el hombre?”²⁷⁸ Si el instinto de felicidad se resuelve en distintas formas de amor, cabe afirmar que el amor constituye el impulso fundamental de la estructura ideo-existencial humana. La ley natural dirige nuestro comportamiento al “orden del amor”. El impulso fundamental del hombre, gracias al cual se realiza como persona, no es el deber, sino el amor personal e individual. El amor, elemento constitutivo de la vida humana, nos impulsa a la uni6n con las fuentes divinas de la naturaleza y de la cultura.

20.5. Metaf3sica de la amistad

La amistad —acto intencional del ser humano— es siempre una salida hacia un encuentro. ¿Encuentro con qui6n? Con el otro, con el t3 consciente y operante como yo. No se trata solamente de lanzar un sentimiento, una voluntad, sino de recibir lo que viene del otro. El amigo es para el amigo un centro emisor y un centro colector. Se sale en busca de un ser en quien podemos depositar la confianza. Al encontrarlo nos explayamos intelectual y emocionalmente, exponiendo nuestros pensamientos y nuestros sentimientos en el orden que sean. En el encuen-

tro confidencial con el otro, que es un amigo, nos encontramos también con nosotros. Es nuestro yo que encontró su otro yo, "nuestro logos" que halló sus "diálogos". Y en la compenetración-comprensión nos vemos en reflejo, en directo en cuanto dos amigos integrantes de la nostridad son "dos mitades de la misma alma". La salida de sí mismo, la búsqueda y la llegada a la benevolencia activa y recíproca nos amplía el horizonte mundanal y la intimidad humana. La convivencia amistosa acrecienta el campo de la autocomprensión, intensifica la consistencia espiritual y nos regala un nuevo territorio de copropiedad amistosa. Porque nacimos para ser amigos, aunque a veces nos empeñemos en cultivar enemistades.

Cuando encuentro a la persona amiga siento que me atiende y me encuentro mejor a mí mismo, más enriquecido, con mayor comprensión, más cerca de la plenitud. Los amigos ven reflejados sus respectivos "yo" en el "tú" como fruto de una noble sinceridad que pide duración, profunda duración y estabilidad en la amistad.

El amor que engendra amistad está más allá de la confianza —aunque la suponga—, más cerca de la abnegación —aunque no se confunda con ella—, en el corazón de la ofrenda personal no concupiscible. Al darnos en la amistad —singular paradoja— nos recibimos. En el amigo encontramos reflejado nuestro yo todo, como en un espejo. Una palabra, un gesto, una mirada o una acción bastan para encontrarnos reflejados en el amigo. No todas las palabras nos llegan al fondo de la intimidad. Necesitamos expansión de sentimientos amistosos, más que puros fonemas, meras emisiones de voz. "Mi amigo tiene que ser un otro con el que yo pueda ser sí-mismo, tanto que, cuando esté con él, me sienta más mí-mismo que cuando estoy a solas", advierte Moisés Ma. Campelo, O.S.A.²⁷⁹ Acuciados por la curiosidad de investigarlo todo, nos topamos con nosotros mismos, con las cosas y con los otros. Si el yo se enajena en lo exterior, en las cosas, distorsiona el sentido humano de la entrega. Si al verse reflejado en el otro, el yo queda estancado en una mirada narcisista, entonces se tuerce la dirección y se pervierte el sentido de entrega humana. Cuando no vemos en el otro un tú que se aproxima, es que hemos anulado cuncupiscentemente a la persona del prójimo. Habrá sensualidad, sexualidad o diáspora, pero no habrá amistad. En el reflejo del yo en el tú tiene que sentirse, de alguna manera, la presencia de un Yo —con mayúscula—, que acoja al yo humano como un tú amparado. Si el otro no me indica a Dios en presencia es porque el espejo está sucio o empañado. O puede ser que el yo se incapacite por egoísmo o soberbia para el reflejo en el tú que nos indica la presencia de Dios. Porque en última instancia, como advierte San Agustín, "ama verdaderamente al amigo quien ama a Dios en el amigo, o porque está en El, o para que éste esté en El".²⁸⁰

La amistad está en el ámbito del ser y no del tener. Yo no tengo amigos como tengo automóviles, libros y ropa. Soy amigo. Y mi más verdadero ser lo encuentro en el darme. Hay mayor felicidad en el dar que en el recibir. Pero es preciso saber "olvidarse" en el amigo para ganar la mayor riqueza del programa existencial que somos. Esa misteriosa posibilidad de extensión del "ego" hacia el "alter ego" es raíz estructural de la amistad. La simpatía —apropiación espontánea de

la vivencia ajena— y la estima —reconocimiento de la valía ajena— son pródromos de la amistad. El que llega a la amistad verdadera ha logrado “descentrarse” completamente para descansar en otro centro reconocido. El amigo quiere para el amigo lo que quiere para sí. Más aún, quiere su realidad como es y con el proyecto de ser que entraña; quiere la realización plena del amigo, como él mismo la quiere. No estamos ante un simple respeto, sino ante un querer positivo, ante una benevolencia personal. La amistad pide reciprocidad o correspondencia para ser en plenitud. El camino difícil de la amistad supera los peligros de narcisismo, misantropía, ambición o soberbia. La amistad se puede empeñar y hasta romper con el más leve acto o movimiento de voluptuosidad intelectual o sentimental. Quien busca prosperar a cuenta del otro, quien no se compadece del amigo caído o en aprietos, quien a expensas del amigo ensalza su *ego* no se puede abrir a la verdadera amistad. Puede ser un diestro salteador de caminos o un judas solapado, pero nunca un amigo. No ver en el tú, sino solamente al yo, sin considerar que del tú se debe hacer un yo dentro del sí-mismo por una comprensión cabal de ofrenda, es trastocar la amistad por extraviadas sendas de soberbia. El soberbio es incapaz de convivir comprensiva y ecuménicamente. Está incapacitado para la vida de comunidad amorosa o amistosa. Peor aún: quien se ama a sí mismo y no ama a Dios y a los prójimos, no se ama. El vacío de amistad se adentra en el soberbio y termina por aniquilarle, cuando no enmienda rumbos. Cara a la muerte, San Agustín expresa su amistad heroica: “No quiero salvarme sin vosotros”, les dice a sus amados feligreses.²⁸¹ Los otros, la comunidad, el mundo, todos los hombres estamos vinculados en el destino felicitario.

La benevolencia activa y recíproca que está entrañada en la amistad, es una entrega amplia, total, sin retinencia.

La amistad nos lleva por todas partes e involucra todas nuestras dimensiones. Con amistad somos más nosotros que sin amistad. Toda amistad humana —preciso es recordarlo—, requiere un apoyo en el Dios Bien Supremo, que avala y ampara —como causa fontal única— los demás bienes. Amor que no sea un reflejo del amor de Dios, es un pseudo-amor que, a la postre, se deshace como nube de verano o se rompe como la ola frente al acantilado. Y es que la verdadera amistad —así lo pienso yo, por lo menos— es un salto a la Trascendencia. Porque la amistad es indicador del Tú divino en mi ser y en el de los otros amigos. Indicador en el estado de itinerantes hacia la patria final.

Sin dejar de ser personal, sino más bien por serlo, la amistad de algún modo se dirige a todo ser personal. La virtual universalidad de la amistad encuentra —más allá de la congenialidad simpática y de la estima objetiva— un fondo personal que reconoce y quiere al descubrir una realidad humana que espeja, en alguna forma, la realidad divina del más fiel Amigo.

Encuentro en la amistad una vivencia metafísica —la más auténtica y exigente— que nos conduce al “Agape” puro en sentido cristiano, a la experiencia de la entrega y el sentido nuevo de la vida. No cabe convencer del sentido de esta vivencia a quien no tenga alguna experiencia amistosa. “Dame uno que sea o que haya sido amigo y lo entendería”, podríamos decirle al escéptico. La vivencia de

la amistad —noble y generosa— nos hace tocar lo Absoluto al sumergirnos en una comunión que es misterio más que problema.

20.6. Revalorización de la amistad

La amistad está en crisis. Una época pragmática y materialista como la nuestra no es propicia a la amistad. En no pocas ocasiones —y es el menos malo de los casos— la amistad ha degenerado en camaradería. Se ignora que la amistad ennoblece la vida. Sin ella, la vida humana —sucia en tantos aspectos— no valdría la pena de ser vivida. Con ella experimentamos la presencia de Dios. Porque al encontrarme con el ser-tú del otro me encuentro —entre el yo y el tú— con el Tú absoluto. En este sentido en la amistad no hay dos; sino tres sujetos.

A más de cosas, el mundo contiene encuentros. Y dentro de los encuentros se dan encuentros de intimidades, de mismidades personales que permanecen ocultas, reservadas en aquellas relaciones sociales tópicas, comunales, mostrencas. En el “animal insecurum”, que es el hombre, se da una atracción hacia los ideales, hacia los nobles sueños, hacia la plenitud subsistencial. Otros, como yo, experimentan esos mismos impulsos. No estamos solos. Al darnos cuenta del parentesco ideal nos proporcionamos mutuamente alimento anímico, nos sentimos acompañados en la búsqueda de lo valioso, de lo infinito. Por encima del yo empírico se alza nuestro yo ideal. ¿Por qué no ayudarnos recíprocamente a alcanzar ese yo ideal? Si nunca estamos a la altura de nosotros mismos, siempre requerimos ayuda del amigo. La vida es aventura desconocida e incierta. Estar —juntos— finitamente en la aventura humana, con simpatía activa y recíproca, es abrirse a la vivencia de un Dios personal y amistoso.

Los amigos se sienten contentos de estar juntos, de penetrar paulatinamente en las profundidades psíquicas, en las interioridades espirituales. Y todo ello con el más absoluto y noble desinterés. El amor de amistad es incondicional. Dios fusiona la bondad y la belleza de los espíritus afines. La unión amistosa enriquece todos los estratos del ser humano. Detrás del verdadero amigo está Dios. Más allá de la dicha y de la desdicha estamos siempre con el amigo. “Una amistad que pudiera terminar alguna vez —advierte sabiamente Aristóteles— nunca ha sido una auténtica amistad”. A un verdadero amigo se le quiere hasta después de la muerte. Aunque desaparezca visiblemente, nos habla, desde la eternidad, palabras de consuelo. En realidad, la amistad rota por la muerte fue una concreción terrena del común teotropismo. El desarrollo de la amistad, visto desde esta perspectiva, no tiene límites. La presencia del Absoluto en los amigos les hace sentirse poseionados por la bondad absoluta. Hay una nueva y serena seguridad. Nos tornamos pacíficos, benevolentes, comprensivos, generosos. ¿Cómo no ver en la amistad un don del cielo?

El hombre amistoso es amistad encarnada para los demás. Parte de Dios y se entrega al amigo. Nada espera para sí mismo; ningún interés mezquino le mueve; sólo el encuentro con un tú concreto e individual polariza su atención y su afecto.

En ese encuentro descubre lo trascendente. Y al descubrir lo trascendente se convierte en un testigo de Dios, realizando de esta manera la amistad con la fuerza de un testimonio.²⁸² “Amigo de los hombres”,²⁸³ llama San Pablo a Dios. Nosotros somos testigos de su amistad, de su clemencia, de su compasión.

20.7. La amistad en época de crisis

“La verdadera amistad, benevolencia activa y recíproca, está más allá de lo deleitable y de lo útil. Es incumbencia cordial y profunda de ayudar al amigo en la empresa de vivir. A diferencia del servicio que es unilateral —y generalmente pagado— la amistad es una prueba constante de colaboración desinteresada”. Esta definición esencial de amistad —que tuve la satisfacción de formular en el Ideario del Club Sembradores de Amistad, hace algunos años— supone que la voluntad humana no se perfecciona cabalmente sino a condición de amar el Bien total, el único que la puede satisfacer. El hombre no se realiza más que superándose. Pero no por el camino del superhombre nietzscheano. Realizamos nuestro bien en la medida en que nos olvidamos de nosotros mismos para perdernos en el bien. Ya lo dejó dicho Platón en “El Banquete”: “aquel a quien el amor no toca, camina en la oscuridad”.

“Aún antes que el amor erótico deje sentir un llamado misterioso en el corazón del joven o de la joven, ese corazón se ha abierto ya a la amistad. La amistad existe en los jardines de infantes, en los asilos de ancianos y hasta entre locos. Los hombres que han alcanzado las más altas cumbres de la vida espiritual renuncian, con cierta frecuencia, a los placeres del amor, mas no a los de la amistad. Y es significativo que Cristo, que no quiso para sí el amor que une al “hombre con la mujer”, ha vivido a fondo la comunión de la amistad (Magdalena, Marta, Lázaro, Juan). Mientras que el amor erótico no tolera ser compartido, la amistad sí. La amistad quiere el diálogo sincero, simple, espontáneo. Está hecha de serenidad y de luz, no de embriagueces de los sentidos. Es más específicamente humana que el amor erótico. Exige una igualdad entre sus componentes, mayor que la exigida por el amor”.²⁸⁴

La disolución progresiva de la amistad —“charitas” en su sentido etimológico— ha producido el actual hombre absurdo que en su voluntad y en su desesperanza produce sudores de angustia. Coexiste con sus prójimos —que siente muy lejanos— como mera contigüidad física. Sin amistad no hay verdadera comunicación. No hay convivencia porque no hay relación auténtica entre el yo y el tú. Resulta explicable, en este supuesto, que un Estado omnívoro planifique lo económico y lo político, lo público y lo privado, lo moral y lo inmoral. La técnica, que sólo tiene razón de medio, se transforma, insensiblemente, en un desideratum último oscureciendo la amistad. Ya no se sabe qué hacer con la transformación del medio ambiente. Y el mundo tecnocrático, moralmente neutro, se mueve por el mito del progreso, sin referencia posterior a nada. Perdida la regulación moral y amistosa, las fuerzas de la técnica nos ponen frente a la amenaza inmi-

nente de la destrucción de la humanidad o de gran parte de ella. Se nos quiere hacer creer que la división del mundo, en dos fracciones —no enemigas por naturaleza—, que se disputan, con diferentes propósitos y con diversos modos, el dominio de la comunidad internacional, es tan inevitable como la ley de la caída de los cuerpos.

Donoso Cortés profetizaba, en el siglo pasado, el “advenimiento de un despotismo universal en virtud de la gradual desaparición del amor”. El cumplimiento de este vaticinio parece acercarse a pasos agigantados. ¿Qué vamos a hacer? ¿Cuál es la posición de un hombre amistoso? Ante todo, dar testimonio, ser un testimonio viviente de amistad. Y la amistad, como todo bien, es difusiva. Pero es preciso, para sembrar amistad, que el amor penetre, más allá de la superficie, hasta los hondones del alma. Sin este fuego interior, el hombre es como una estructura vacía. Todo acto voluntario lleva implícito un acto de amor; amor al propio bien, amor de uno mismo —que no tiene que ser egoísmo—, a lo mejor de sí mismo que busca la perfección y tiende a la felicidad, e incluye, por lo mismo, el amor a Dios y a los hombres. Hablo de la amistad más allá de lo deleitable y de lo útil. “Según el filósofo —nos dice el Doctor Angélico en la ‘Suma Teológica’— no todo amor tiene razón de amistad, sino el amor que entraña benevolencia, esto es cuando de tal manera amamos a alguien que queremos para él el bien. Sí, pues, para las cosas amadas no queremos el bien, sino apeteceemos su bien en orden a nosotros, como decimos que nos gusta el vino, el caballo, etc., ya no hay amor de amistad con el vino o con el caballo. Mas tampoco basta la benevolencia para la razón de amistad, antes bien se exige una mutua reclamación, pues el amigo es amigo para el amigo. Esta correspondida benevolencia se funda en alguna comunicación”.²⁸⁵ Nunca se dirá bastante sobre el valor de la verdadera amistad. Concordancia de los quererres entre aquellos que entienden no ser más que para un solo valor. Comercio para ayudarse mutuamente a gozar de lo que no muere. Unión complementaria en un nosotros a despecho de la divergencia de caracteres y de la diversidad de opiniones. Corazones que nada escatiman cuando se trata de sufrir o de alegrarse con el otro; que es un “alter ego”: “Mantengámonos unidos —decía Domingo de Guzmán a Francisco Asís— y nadie prevalecerá contra nosotros”. La amistad no se afina sobre un engaño: el interés, el placer, la simpatía fácil, el buen humor, las agradables lisonjas a cambio del sacrificio de lo mejor que hay en la existencia del otro. Si la amistad es por naturaleza duradera, no hay que preocuparnos demasiado por los que rompen la benevolencia activa. “Los que cesan de ser amigos —aseguraba San Francisco de Sales— no lo fueron jamás”. Pero que las decepciones, al fin y al cabo inevitables, en este “valle de lágrimas”, no paralicen nuestras manos de sembradores. Estamos de paso en este escenario; somos peregrinos de una realidad más alta. Nuestro tránsito debe dejar, no obstante, la huella de un señorío sobre el contorno y de una amistad que venza la prueba de la muerte.

Contra la mística operante del odio, es preciso emprender una cruzada de la amistad. Al puño cerrado hay que oponer la mano abierta. La amistad, y sólo la amistad, puede salvar al hombre en el plano de la convivencia social. Y hasta

en el plano de nuestro destino último de personas, será la amistad de Dios la que nos salve.

Notas bibliográficas

- ²⁷⁴ Pablo de Tarso: *Epístola de los Corintios*, 13,4-8.
- ²⁷⁵ Manuel Olasagasti: *Estado de la Cuestión de Dios*. pág. 116, Espasa-Calpe. S.A.
- ²⁷⁶ Paul Tillich: *Amor, Poder y Justicia*, págs. 42-43, Libros del Nogal de Ediciones Ariel, S.A., Madrid, 1970.
- ²⁷⁷ Opus cit., pág. 44.
- ²⁷⁸ San Agustín: *De mor. eccl. Cath.*, Cap. 26, 49.
- ²⁷⁹ Moises Ma. Campelo O.S.A.: *La inquietud, esa postura humana*, pág. 239, Editorial Studium, Madrid, 1969.
- ²⁸⁰ San Agustín: *Sermo*, CCCX-XXVI, 2.
- ²⁸¹ San Agustín: *Nolo salvus esse sine vobis*. *Sermo XVII*, 2.
- ²⁸² *El hombre y su Dios*, pág. 116, Ed. Paulinas.
- ²⁸³ San Pablo: *Tim.* 3, 4.
- ²⁸⁴ Ignacio Leep: *Psicoanálisis de la Amistad*
- ²⁸⁵ Santo Tomás de A.: *Suma Teológica* 2-2 a 23 a 1, Biblioteca de Autores Cristianos.

21

FUNDAMENTO Y ESENCIA DE LA SOCIALIDAD

SUMARIO: 21.1. Esencia y fundamentos de la sociedad. 21.2. La fundamental y omnicomprensiva socialidad humana. 21.3. Persona y comunidad. 21.4. Ontica social. 21.5. Organización social teleológica. 21.6. Bien común y bien personal.

21.1. Esencia y fundamentos de la sociedad

Por su naturaleza corporal y por su naturaleza espiritual el hombre requiere de la sociedad. Por su constitución física depende de la familia, los primeros años de su vida, y de la organización social el resto de sus años, especialmente en la vejez. Por su constitución espiritual depende de su íntima unión con otros hombres y con las comunidades. En los aspectos moral y religioso, en la esfera de las ciencias, de la literatura y de las artes es necesaria la sociedad para que florezca la incanjeable vocación de cada ser humano. El arraigo en el espíritu social no es casual. La socialidad fundamental y la omnicomprensiva es la base metafísica, el soporte ontológico de ese arraigo en el espíritu social. El lenguaje --de todos y de nadie-- es instrumento de intercambio espiritual y vehículo para el cabal desarrollo de las facultades superiores del espíritu humano.

Llegamos a la relativa plenitud humana —a la que se puede llegar en esta vida— solamente en sociedad. Buscamos un completamiento de nuestro ser, un completamiento en todo el ámbito de nuestra naturaleza, porque somos radicalmente insuficientes. Gracias al orden social remediamos, en gran parte, nuestra insuficiencia radical. En la aspiración al valor y la cultura alcanzamos, con los

otros y por los otros, la plenitud humana que corresponde a esta existencia terrenal.

Actuamos por mediación del cuerpo. Pero esta acción, siempre limitada, no llena nuestro espíritu. La unión social nos ofrece la oportunidad de cumplir nuestro destino espiritual. La soledad, siempre provisoria, es el medio para el ulterior desarrollo en la unión social y el presupuesto de la socio-síntesis pacífica y amorosa.

La sociedad humana es la unión teleológica de una pluralidad de hombres que se ayudan mutuamente en la consecución del bien personal y del bien común. Cooperación basada en el desamparo ontológico y en el afán de plenitud subsistencial. El recíproco complemento social es mucho más significativo y valioso que la suma de esfuerzos individuales. Los beneficios de la protección social y de la división del trabajo no se lograrían con la sola suma de esfuerzos aislados. Algo nuevo emerge del orden social. Algo que está más allá de la simple pluralidad y de la mera coexistencia pacífica. La participación activa y pasiva en el bien común nos torna plenamente humanos.

Nación y familia son exigidas por los fines existenciales de la sociedad humana.

La ideología individualista de la sociedad piensa sólo en asegurar la esfera de libertad individual compatible con la libertad de todos. Ignora el complemento recíproco, la cooperación al bienestar colectivo, la promoción desinteresada del prójimo. La ideología colectivista reduce el proceso social —en toda su espléndida riqueza— a un estrecho e infrahumano determinismo social fincado en un evolucionismo biológico o económico. Ignora la esencia de la persona humana y sus fines existenciales. La organización social y económica no dependen de ciegos determinismos sino de la voluntad y de la acción de los hombres.

¿Cuál es la más íntima contextura de la sociedad? ¿Existe realmente o sólo idealmente? ¿Es substancia o es accidente? La sociedad, de acuerdo con el análisis practicado, es una realidad estable, supraindividual, real. Porque es real produce efectos reales. Porque es supraindividual puede hablarse de un bien común. Porque es estable se distingue de los conglomerados inestables.

Mientras la socialidad es una dimensión metafísica del hombre, la sociedad es un accidente ontológico que requiere el soporte de los hombres. Sociedad y hombre individual son igualmente originarios e irreductibles. La sociedad no es una ficción, sino una realidad. El individuo no es "ley de sí mismo" y responsable solamente frente a sí mismo. Pero en las reacciones sociales recíprocas únicamente los individuos alcanzan la plenitud humana. Resulta falso el aserto de Karl Marx: "No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino a la inversa, su ser social es el que determina su conciencia".^{2,8,6} La conciencia de los hombres no puede ser reducida a mero reflejo de la posición socio-económica, ni el ser social existe y subsiste sin el concurso de los hombres.

La sociedad no es un mero agregado de hombres. Tampoco una formación ideada para cumplir fines externos al individuo. Trátase de una "unidad de orden". El fin no es externo a los hombres y coordina el comportamiento por libre decisión. La unidad de la sociedad está basada en un principio formal interno.

No descansa en una coacción externa sino en una libre decisión de los miembros. No es el instinto gregario, sino el conocimiento de los fines el que lleva a la unidad de orden. En la sociedad como unidad encontramos vínculos espirituales, pero también vínculos exteriores e instituciones. La dualidad del hombre —cuerpo y espíritu— requiere factores espirituales y factores externos: sistema jurídico de aplicación forzada, familia, municipio, sindicato, instituciones intermedias... Es preciso buscar lo que el orden natural exige en una situación dada. La planificación humana, con el concurso de la ciencia y de la técnica, no puede —en buena tesis— estar contrapuesta al orden fundamental.

La sociedad no es tan sólo unidad, sino también totalidad. Una dimensión del hombre se ordena a la sociedad. Hay, por supuesto, fines suprasociales que exceden la totalidad social. Pero hasta los fines suprasociales están socialmente condicionados. El ser y el fin de la sociedad tienen su fundamento en el ser y fines de los hombres. Necesitamos de la sociedad para alcanzar la plenitud humana. En este sentido —siempre relativo— cabe decir que la sociedad es anterior al hombre individual. Pero en definitiva, “el hombre individual es anterior al todo social”, puesto que la persona es anterior y superior a la sociedad.

La sociedad es un organismo sólo en sentido analógico. El “cuerpo social” es orgánico en el sentido de que la causa final actúa como principio interno de la vida. La sociedad como organismo espiritual —nunca corporal— es un organismo de organismos. La pluralidad de comunidades y de asociaciones no es una unidad desarticulada, sino un proceso de vida unitario, orgánico.

Si la realidad carece de realidad sustancial y autónoma, no es persona, en sentido estricto ni en sentido figurado. En sentido analógico, Scheler ha hablado de la sociedad como “persona total” (Gesamtperson). La sociedad es real —aunque no sustancial—, autónoma en la consecución de sus fines esenciales, capaz de acción y responsable. La responsabilidad colectiva proviene de los miembros de la comunidad. Individuos y grupos participan —activamente o con pasividad culposa— en la ejecución de mandatos de un gobierno. Pero el gobierno supone el Estado. Y el Estado se distingue de la sociedad. Aunque la socialidad humana —menester es decirlo— es omnienglobante y fundamental.

21.2. La fundamental y omnicompreensiva socialidad humana

El carácter social de la existencia humana es primogenio, radical, esencial. El hombre es social en todo, pero su socialidad no le priva de autonomía personal, puesto que existe en sí y sus acciones se originan en él.

Somos un autoproyecto. Tenemos que satisfacer nuestras necesidades fisiológicas, pero esta satisfacción no puede ser excesiva e irresponsable. Empezamos por escuchar y aprender en todo aquello que se relacione con nuestro autoproyecto. La humanidad se ha desarrollado en el curso de una muy larga evolución, mediante un proceso común. Asumimos el control sobre nuestra existencia, damos forma a nuestro ser específicamente humano dentro de un contexto social.

La palabra "social" se deriva del latín *socius*, que significa compañero, camarada. El hombre es esencialmente un compañero. Nuestra existencia es un estar-juntos. El *estar-solo* tiene también un carácter social. El hombre que escucha radio o televisión en la soledad de un cuarto de hotel, o se afeita, o se corta las uñas, está adecuándose a una vigencia social. Hacemos nuestra vida con nuestros prójimos y en vista de nuestros prójimos. Nuestro quehacer es social porque lo hacemos junto con otros y lo hemos aprendido de otros. Hay un conjunto de normas vigentes que acatamos en nuestro comportamiento social. Y cuando reflexionamos en el recogimiento de la alcoba o del gabinete de estudio empleamos palabras aprendidas en sociedad. Nuestro estar-junto con prójimos nos dota, en buena medida, de una óptica social y de modelos y realizaciones en vista de la proximidad. La cabal condición humana no escapa a la fundamental y omnicomprendensiva socialidad humana. Aún así, esta socialidad omnicomprendensiva no excluye otros aspectos singulares de la persona humana ni agota la individualidad personal.

La socialidad no expresa la totalidad de nuestra existencia humana. ¡Cierto! Pero la socialidad impregna toda nuestra existencia. Acaso valdría la pena hablar de ingredientes, de elementos, de dimensiones metafísicas. Dentro de estas dimensiones metafísicas —como una de las principales— contamos a la socialidad. La misma creatividad —o cuasi creatividad— personal está posibilitada por la socialidad. Ciertamente toda auténtica personalidad es algo nuevo, singular, original, incanjeable, intransferible, irrepetible. La obra de arte que no existía antes que el artista la forjase, la forma de vida que acuña cada hombre se apoyan en una riqueza social pero no se explican a base de pura socialidad. Quiero decir que el elemento original de cada persona es insustituible. El carácter único y la autonomía esencial de cada persona no quedan anulados o suprimidos por el "factum" de la socialidad. Las actividades de los hombres operan con ingredientes sociales, pero la manera de asumir y manejar esos ingredientes es personal. Las pesquisas filosóficas, las investigaciones científicas, las realizaciones artísticas, los juicios de valor y el trabajo llevan el sello personal.

El hombre depende de otros aunque su personalidad se alce por encima de los otros. Se es hombre entre los hombres y a través de los hombres. La relación con nuestros prójimos no está separada de nuestra vida ni se agota en la dependencia. Lo mejor de esta relación no estriba en que nuestra existencia sea una existencia mediante los prójimos sino una existencia para los prójimos, para su promoción como personas humanas.

Estamos vinculados a una circunstancia organizada. Esta circunstancia organizada es un ámbito social significativo. Nos familiarizamos con nuestro ámbito circunstancial para trabajar, para jugar, para meditar y para salvarnos. Hasta la percepción se da en estructura circunstancial —figura y horizonte— cuando organizamos activamente el ámbito. Y el pensamiento lo utilizamos por medio de conceptos ordenados en el mundo o frente a problemas surgidos en la "praxis". En ambos casos tratase de un orden. Nuestro autoproyecto se conecta esencialmente en el proyecto del mundo. La riqueza de nuestras posibilidades se revela progresi-

vamente en realizaciones concatenadas. Pero estas realizaciones concatenadas suponen una historia común que nos sustenta. Somos esencialmente herederos que acrecientan la herencia que legaremos a las generaciones que nos suceden. Develamos el significado de la circunstancia mundanal por la reflexión, la acción y el arte. Dentro de la sociedad nos humanizamos. El lenguaje —acervo común— nos comunica.

El encuentro con los prójimos —valioso por sí mismo— nos descubre en nuestra más íntima textura y nos abre a los valores. Nuestro estar-con-prójimos no está simplemente marcado por la utilidad sino que tiene un valor supra-útil. La fiesta, el adorno y la efusión cordial se elevan por encima del nivel utilitario. Buscamos compartir el gozo y la pena. Somos el uno para el otro en cabal realización de existencia humana. Vivir es encontrarse con los prójimos. De la adecuación de ese encuentro depende nuestra felicidad.

La fundamental socialidad —con toda su historia común— nos enriquece y nos posibilita el camino a la plenitud. Y caminar a la plenitud es un caminar juntos, un co-caminar y un co-esperar. Esta solidaridad se da en todos los ámbitos de la existencia. Sin confianza en los otros no cabría la confianza en sí mismo. “Para ser capaces de vivir con sentido, debemos ser —advierte Remy C. Kwant— el cumplimiento de la existencia del otro”.²⁸⁷ Apartarse y aislarse de los prójimos puede ser también una forma de existencia para los demás. En última instancia la soledad consiste, según la grandiosa formulación de Agustín —el Santo y sabio Obispo de Hipona—, en que el hombre, por su más pura interioridad, no puede hallar reposo ni aposento sino en Dios. Sólo Dios llega a la última y más propia mismidad humana. Estar al servicio del prójimo, promoviendo su existencia en razón de ella misma, es estar al servicio de Dios. Y estar al servicio de Dios es el modo más valioso de existir. Sólo en la vida real encontramos la fusión del ser para prójimos y ser mediante prójimos, para ser para Dios.

Impórtanos ahora, dilucidar nítidamente la relación entre persona y comunidad. De esta relación depende, en buena parte, el sentido final de la socialidad.

21.3. Persona y comunidad

Hay quienes establecen —indebidamente, a nuestro juicio— una distinción, en el hombre, entre individuo y persona. Según estos autores —Maritain, entre ellos— el hombre como individuo, pero no como persona, está al servicio del grupo, subordinado al bien común. La persona trasciende al grupo y no está subordinada al bien público temporal. La distinción carece de serios fundamentos y se presta a graves confusiones. Ciertamente no todo individuo es persona, pero toda persona humana es individuo. En el caso del hombre coinciden persona e individuo. Es la persona la que tiene una dimensión social —y en este aspecto está al servicio del grupo y contribuye a la realización del bien común—, pero es también la persona la que tiene un fin último y trasciende al bien común, que es un fin intermedio. No olvidemos que el bien común aportado se traduce en bien común distribuido.

Ser persona con último fin y tener una dimensión social no supone una desarmonía, sino una auténtica integración de aspectos. El hecho metafísico de que el hombre sea un ente en-sí-mismo, no impide que la entrega amorosa supere la angustia del desamparo ontológico del individuo. Más allá de la sociedad de la comunidad estatal y social está la convivencia personal. Por esa convivencia personal cabe tener una concepción personalista de la comunidad. El Estado —forma inferior de la solidaridad humana— no puede imponerse a la naturaleza entera del hombre ni agota las perfectibilidades de la persona humana. La libertad personal nunca puede ser degradada en aras de la colectividad.

El encuentro intersubjetivo surge del afán de plenitud subsistencial más que del desamparo ontológico. Ciertamente se da una limitación o restricción de la individualidad, un desamparo que pide amparo, una insuficiencia radical que exige colmarse. Pero por encima de este desabrigo metafísico —que no negamos— se da una riqueza y una abundancia del espíritu que se manifiesta en el diálogo-colaboración y en el amor-ofrenda.

En el intercambio económico hay contraprestaciones; se da y se recibe. En la comunicación intersubjetiva hay intercambios de entregas personales y no de cosas. Alguien se da cuando el otro está dispuesto a recibirle por completo. El ser-en-comunidad del hombre se distingue en la comunión. Una originaria solidaridad del nosotros envuelve al yo y al tu. Dentro de esa originaria solidaridad comunitaria las personas reciben donando y dan recibiendo. No se trata de un dar y recibir preconcebido, sino de una fuerza animadora de las actividades humanas: el nosotros que se manifiesta como amor personal. “La intimidad intersubjetiva dirige e informa todos los cuidados cotidianos. Tan sublime es que se manifiesta hasta en las ocupaciones más triviales. Tan seria y tan íntegra, que se vale hasta del humor y de la sana armonía como medios expresivos. Tan elevado es su sentido, que se exterioriza hasta en un comportamiento necio. Se da sin ninguna afectación pretenciosa porque es la más profunda explicación de la realidad. El amor personal se manifiesta de un modo cotidiano, corriente, porque es ideal y originario”, apunta Martinus G. Plattel.²⁸⁸ El yo está abocado a una presencialidad inmediata del otro. El cuerpo es el intermediario de este encuentro. Al lado de la *nostreidad amorosa* se da la *nostreidad enemiga* en la que priva la rivalidad y el odio. La coexistencia humana es ambivalente. Del amor se pasa al odio y del odio al amor. En todo caso, cabe decir: nosotros nos amamos; nosotros nos odiamos. El mundo de lo coexistencial es un mundo de intencionalidad dentro de contexto.

Mientras el animal está totalmente captado por la red de la determinación, el hombre vive, por el espíritu, en un mundo abierto. Despliegues y repliegues, facticidades y proyectos, naturaleza y cultura es el ámbito propio de los espíritus encarnados. “El hombre es lo que él es en el mundo. Es mundano hasta el fondo de su esencia. También recíprocamente el mundo está transido de humanidad. El mundo es algo humano como ámbito de la presencia o actuación del hombre”.²⁸⁹ Mundo y yo se co-implican.

El mundo aparece como lugar donde todos-somos-juntos en horizonte de sentido. Y esto es decir muchísimo más que “espacio habitable”. Estamos en una

comunidad comunicable de personas que se afanan por salvarse juntas. Para comprender mejor el sentido de esta comunidad comunicable, examinemos la óptica social.

21.4. Ontica social

Vivir es convivir, relacionarse, dialogar. La persona humana aislada es una pura abstracción. El hombre existe y obra psíquicamente en y por el entorno. Para hacer comprensible la realidad social no voy a partir de mi individualidad aislada y suficiente —porque no soy Dios—, sino de la realidad social misma y yo en ella. La frase de Ortega: “yo soy yo y mi circunstancia”, tiene un hondo significado en filosofía social y no ha perdido su vigencia. Si no podemos reducir los prójimos a realidad cosificada, es que la óptica materialista es a todas luces inapropiada. Resulta superfluo —y hasta ridículo— aportar pruebas científicas de la existencia del prójimo. El prójimo nos produce una certidumbre vital directa. Yo no sería yo sin el tú. El prójimo no es un simple fenómeno material, sino un “alter ego”. De ahí la verdad del aserto formulado por Martinus G. Plattel: “El amor es, ciertamente, la fuente del conocimiento real, porque el misterio del otro se me desvela solamente en un encuentro amoroso”.²⁹⁰ Mientras las cosas son pura exterioridad, las personas son “autoestantes”, pero dirigidas intencionalmente hacia lo otro y a los otros. La persona es un ser-en-sí-mismo (substancia) abierto, una intimidad proyectada al exterior o a una exterioridad que tiene un centro íntimo. Porque tiene un centro íntimo, un eje espiritual, la persona es autoposición, autocomando.

Desde la mismidad personal, el hombre se comunica con los otros entes. El devenir dinámico de la persona humana se encamina a la plenitud subsistencial. Este desarrollo activo —coexistencial y convivencial— implica un no-ser-todavía plenitud. La tarea esencial del hombre es convertirse en el yo ideal hacia el que apunta su yo empírico. La vocación es llamada, respuesta y misión que se hace ante los prójimos y con los prójimos. El animal experimenta el contorno como presa o como amenaza. Las relaciones sexuales entre macho y hembra están guiadas por el instinto que opera en servicio de la especie. En los seres humanos las relaciones sexuales están permeadas de “logos”. Entendidas rectamente no se trata de gozar a costa del otro, sino de gozar al unísono y de ofrecer al otro su propia perfección. Mientras en el orden material hay pérdida cuando una cosa cede a la otra parte de su identidad, en el orden espiritual el yo que se ofrenda al tú no sufre pérdida sino enriquecimiento. Mientras el hombre coloniza su contorno para fines humanos, el animal se ensambla en la naturaleza sin designio alguno. El desinterés, el altruismo y la liberalidad son fenómenos privativamente humanos, carentes de sentido para el resto de la naturaleza. El ser humano concibe su mundo no sólo como mera utilidad o provecho, sino como lugar de expresión estética, de comportamiento moral y de existencia caritativa. El amor —máxima excelencia de la persona— confirma al hombre en su dignidad. El animal corre y juega,

pero su correr y su jugar no permanece como el conocer intelectual y el amar espiritual en el hombre. Mientras el mundo material es exclusión y oposición, la persona es comunicación. Al relacionarse libremente, la persona no pierde su independencia, sino que incrementa su ser en la autoafirmación del otro.

La comunidad es una comunidad de personas —totalidad de ellas— y no puede desgajarse de los espíritus encarnados en su cabal dimensión individual y social. La intersubjetividad o comunidad personal está antes de la comunidad de intereses y de la comunidad de trabajo. La posibilidad de autorrealización libre —que es cada persona— es también característica de toda auténtica comunidad. La comunidad no es sólo un tejido actual de relaciones sociales sino un proyecto que se realiza en la comunicación.

El cuerpo es escenario y campo de expresión del espíritu, intermediario de la comunicación personal. El hombre es un “ser-con”, un coexistente y un conviviente que se ordena a la realización de una unión con un *Tú absoluto*. A través de la luz del Tú absoluto se da la “in-visión” del nosotros, de la “nostridad” humana. Hay una participación consciente en el “nosotros” humano.

Antes de distinguir comunidad de sociedad, es preciso partir del ser-todos-juntos-en-el-mundo, primer principio de la óptica social. La intersubjetividad es un encuentro personal. De este encuentro, que trasciende los contenidos categoriales, se nutre primariamente la óptica social. El hombre no es una isla. Está comunicado —y está comunicándose— desde el principio hasta el fin de su vida. El aislamiento y la autonomía totales son meras abstracciones. *Yo soy yo y mi prójimo*, ocurrese nos decir. Queremos indicar que somos esencialmente espíritus encarnados abiertos, dialógicos. Sólo soy *yo* cuando descubro al prójimo como *tú*. Juntos formamos la *proximidad*, la *nostridad*. La *mismidad personal* implica la *proximidad*. El monje que se aparta —por motivos religiosos— de la sociedad, puebla su soledad de compañías ausentes, de *tús* invisibles. Para ser *yo* mismo necesito al prójimo. Querer al otro como sujeto es amar. Y el amor —siempre incrementable— acentúa la singularidad del prójimo. La *bi-unidad* o intersubjetividad revela una íntima unidad en la más profunda herogeneidad. Aunque suene paradójico, cabe hablar de *unidad dispar*.

Cualquier objetivación social —familia, Estado, sociedad—, supone el constitutivo ontológico de la *proximidad trascendental*. La proximidad no se abstrae de nada. Desde ella y dentro de ella aparece el fenómeno social. Y el *yo* y el *tú* nunca acaban de ser dominados como unos objetos. No estamos ante cosas, ante datos de la naturaleza, sino ante sujetos libres cuasi-creadores. La proximidad es libre iniciativa, conjunción libre y amorosa. De ahí arranca la organización social teleológica.

21.5. Organización social teleológica

El fundamento de la ordenación social descansa en la estructura permanente del hombre. Todos necesitamos del bien común para el cumplimiento responsable

de nuestros fines existenciales. Todos unidos colaboramos a la gestación de este bien común que es el conjunto organizado de las condiciones sociales gracias al cual la persona humana puede cumplir su vocación singular y alcanzar su cabal realización humana. Todos unidos disfrutamos en el beneficio del bien común repartido.

El bien común —bien social o bien público temporal— es una ayuda o complemento al hombre individual. Sólo mediante la íntima unión con la sociedad podemos llegar a ser plenamente humanos. El bien común no está abandonado al arbitrio de la voluntad, sino determinado en sus rasgos fundamentales por la naturaleza humana. La voluntad individual y el arbitrio de la sociedad se pueden mover legítimamente dentro del marco del orden natural trazado por la organización teleológica. Son los hombres quienes deciden los medios para la realización del bien común y el modo de aplicarlos. La defensa contra las perturbaciones de la seguridad jurídica contribuye a la paz social y se logra por la cooperación. Pero el bien común no se limita a preservar el orden y la paz; tiene una tarea eminentemente positiva: la creación de un orden de bienestar anímico, moral, religioso, cultural, económico y social. Sólo mediante esta tarea positiva puede florecer plenamente cada personalidad humana.

El bien común no atañe tan sólo al Estado. Familia, comunidad de vecinos, asociaciones profesionales, iglesia, nación contribuyen al bien común y se benefician del bien público temporal. Imposible limitar el bien común a la sola “armonía de intereses”, ni entregarlo totalmente a un omnívoro Estado previsor que planifica toda la economía y entrega la libertad y la dignidad de cada persona a los “expertos” y a los “gerentes” o “administradores”. El bien común no se logra por la suma de los bienes individuales; todo lo contrario, los bienes individuales se logran por la mediación —aunque no sólo por ella— del bien común. El bien común posee una realidad propia de carácter supraindividual y estable. Sin embargo, sin hombres no habría bien común. Hay medios al servicio del bien común —ordenamiento jurídico, salubridad, educación pública, centros de investigación, policía, ejército, instituciones de previsión social, servicios públicos— que acumulan bienes espirituales, materiales, económicos, trabajo y experiencia al servicio de todos y cada uno de los hombres de una nación.

El bien común es un orden. Ante todo un orden de libertad y un orden de justicia. Este orden encierra el resultado del esfuerzo de generaciones pasadas y el fundamento de vida para las generaciones futuras. La igualdad esencial y la desigualdad accidental de todos los miembros de la sociedad se albergan en el orden de la proporcionalidad. Ese orden de evolución dinámica puede ser contemplado en sus causas y en sus efectos. Los esfuerzos personales basados en necesidades, anhelos e intereses, constituyen la causa eficiente del bien común. El buen gobierno tratará de adecuar los intereses individuales al interés general. Si el bien común depende de la inteligencia y del esfuerzo de los ciudadanos, la autoridad social debe tratar de influir sobre las actividades de los particulares. Leyes, disposiciones y medidas gubernamentales son instrumentos al servicio del bien público temporal. Como causa final, el bien público temporal —denominación más pre-

cisa que la de bien común, aunque esta última tiene carta de ciudadanía en el lenguaje de la filosofía jurídica y política—opera de dos modos: directamente por acciones u omisiones de los órganos gubernamentales, o indirectamente por los miembros de la sociedad que persiguen sus fines particulares de inmediato e indirectamente el bien social.

Los frutos obtenidos por la cooperación social son participables y redistribuibles proporcionalmente por los miembros de la sociedad política. He aquí el bien público temporal en sus efectos. El bienestar colectivo se encuentra en continua realización. Hay un programa social nunca concluido. Hay exigencias de reforma social. Hay imperativos de progreso en las instituciones. En suma, el bien público temporal es de carácter dinámico.

¿Cómo determinar la participación de los individuos y de los grupos de la sociedad? ¿Cómo calcular la participación de los miembros de la sociedad en los frutos de la cooperación social? Dicho de otro modo: ¿cómo hacer operante el orden de proporcionalidad? Evidentemente no es posible calcular de manera nítida e incontrovertible, en cantidades matemáticamente precisas, lo que corresponde a cada persona en el bien común distribuido. Imposible evaluar con exactitud la importancia de cada una de las prestaciones interconectadas en un mundo social cambiante. Sin embargo, existen criterios personales y sociales permanentes, aunque no sean matemáticos, que ofrecen módulos para la justa proporcionalidad. La realidad ontológica del hombre y de la sociedad es pauta para establecer necesidades materiales y espirituales. Realidad que entraña la relación entre el bien común y el bien personal.

21.6. Bien común y bien personal

La ordenación del trabajo —ordenación profesional— es una forma fundamental de la cooperación social. Profesión y grupo profesional realizan prestaciones exigidas por el bien público temporal y son categorías primordiales de la óptica social. El bien público temporal exige un mínimo existencial, material y espiritual, para hablar de un nivel de la existencia plenamente humana. Más allá de este mínimo se puede llegar a una prestación más elevada del bien común, por una mayor participación en los bienes materiales y espirituales de la comunidad. La efectiva distribución del bien común —producto de la cooperación social— debe ser proporcional y no excluye desigualdades, pero sí debiera excluir injusticias. Las desigualdades injustas se remedian con una prudente reforma fiscal, con atinentes instituciones de previsión social y, sobre todo, si se estuviese bien dispuesto, con caridad.

Aunque el bien común es imperfecto, en sus relaciones de amplitud debe cubrir la totalidad de miembros y la totalidad de fines de una sociedad. El bien común no puede desentenderse de que esa totalidad de miembros está integrada por personas con fines suprasociales y con existencia singular e independiente. El bien del todo no existe con independencia de los miembros. Elite y capas sociales

dependientes, personas preocupadas por el interés general y personas que sólo tratan de satisfacer intereses individuales o grupales, división del trabajo y fuerzas sociales en contraposición, todo ello se integra en un bien común imperfecto porque imperfectos son los hombres.

La existencia plenamente humana y el bien público temporal son magnitudes relativas y dinámicas. El bien común es una tarea, más que un logro definitivo. Tiene, esencialmente, un carácter instrumental. Para cumplir las misiones vitales primordiales, en los fines existenciales personales, se forja el bien común. No como fin en sí mismo. Tampoco para garantizar el libre —y a menudo injusto— juego de los intereses. El papel supletorio subsidiario del bien común, impide que se realice a costa del cumplimiento cabal de la persona humana. Puede alcanzarse, tan sólo, dentro del orden de los fines existenciales del ser humano. Por eso puede exigir, del individuo, sacrificios del orden material: cargas impositivas, servicio militar, testimonio en juicio, deberes cívicos... Lo que no cabe legítimamente es limitar la responsabilidad personal, invadir la conciencia moral y religiosa, imponer prácticas religiosas y educación totalitaria con doctrinas de Estado. El bien común no está para reglamentar la conciencia del hombre ni para limitar la creatividad humana. Regimentar la ciencia, el arte, la filosofía, la literatura —prohibiendo la libre investigación y la libre docencia— es un grave desatino de las ideologías totalitarias. En buena tesis, el Estado no es investigador, ni científico, ni literato, ni filósofo, ni artista, sino sólo gestor del bien público temporal. También el orden de la economía está subordinado al orden del bien común. El orden económico se justifica en la medida en que contribuya “al desarrollo autónomo de la personalidad creadora del mayor número de miembros de la sociedad” (Messner). La abundancia de los bienes económicos no se identifica con la cultura del bien público temporal. Resulta deseable cierta holgura económica, pero nunca a costa del desarrollo de un ser —como el humano— que no sólo vive de pan y que se afana con una plenitud que es, definitivamente, supraeconómica.

Bien común y bien personal están vinculados estrechamente en relación dependiente. El fruto de la cooperación social es la posibilidad, para cada hombre, de cumplir sus fines existenciales. El bien personal estriba en la capacidad de que los miembros de la sociedad puedan cumplir su destino y ser felices. Por mediación del bien común, la persona marcha hacia su plenitud subsistencial. El bien del todo social es intermedio, infravalente, dependiente. El bien común vale porque posibilita la existencia plenamente humana. El bien personal vale por sí mismo, en forma autónoma. El bien común es “vida humana objetivada”, cultura. El bien personal es la persona misma cara a su destino último.

La pluralidad de fines sociales y la pluralidad de formas de cooperación social nos lleva a una esencia pluralista del bien común. Hay un bien común del municipio, un bien común del sindicato, un bien común de la familia, un bien común de la provincia, un bien común del Estado, un bien común internacional y hasta un bien común de la sociedad anónima o de una asociación civil. La diversidad de aspectos del bien común se jerarquiza según el orden de los fines. ¿Cómo encontrar la jerarquía de los fines? Sólo en la unidad de la naturaleza

humana podemos encontrar el orden unitario de fines individuales y colectivos, de responsabilidades y competencias. La metafísica social presupone la metafísica del hombre. Dentro de la esfera de sus propios fines, cada grupo intermedio es autónomo. La subordinación a una sociedad superior surge cuando la sociedad inferior pone en peligro el fin más amplio de la sociedad de mayor rango jerárquico.

El orden estructural de la sociedad se basa en la esencia pluralista del bien común. Pasamos de las sociedades menores a las sociedades mayores hasta detenernos en la sociedad política en su conjunto. Los fines propios de los grupos no impiden hablar de un bien común. La relativa autonomía de las entidades sociales intermedias no obsta para la estructura y articulación de la sociedad.

De la familia —“célula de la sociedad”, como metafóricamente ha sido llamada— el organismo social se extiende por la vertiente económica y por la vertiente política. “En una sociedad ordenada conforme a la naturaleza —observa Johannes Messner—, la esfera en que el individuo entra en inmediato contacto con el Estado es relativamente reducida. Por sorprendente que pueda parecer esta afirmación a quien está acostumbrado a contemplar la sociedad con un criterio colectivista o individualista, resulta confirmada por la experiencia que ofrecen los ciudadanos de cualquier comunidad estatal en la que el pluralismo social natural no queda completamente reprimido por el centralismo estatal.”²⁹¹ Primero nos movemos en el seno de la familia, de la asociación profesional y de las unidades sociales menores. Después viene, ineludiblemente, el contacto con el Estado. La conciencia estatal surge sensiblemente cuando se perturba gravemente el orden de la paz en el interior y en el exterior.

El valor instrumental de la sociedad —de elevado rango— posee, relativamente, un valor autónomo. La sociedad es parte del orden de la habencia. El bien común, como lo advirtió claramente San Agustín, convierte a la sociedad en elemento de la belleza del universo, puesto que belleza y orden son elementos inseparables.²⁹² La estable cooperación social supera en duración la vida de un hombre. Y la estable cooperación social es vida humana comunitaria donde florece el amor y donde se preanuncia la futura vida bienaventurada que es, también, vida comunitaria.

Los hombres conviven en forma pacífica o en forma violenta. En forma pacífica se adaptan o se oponen a esa convivencia. La adaptación puede ser sincera o simulada. En la adaptación sincera priva la división del trabajo, la cooperación social —libre u obligatoria— regida por la autoridad del Estado. Lo natural es que surja la cortesía y el amor.

En la adaptación simulada encontramos fingidos remedos de simpatía y de caridad. En uno o en otro caso, se respeta la norma de la convivencia por convencimiento o por temor. La oposición se da en el marco de la convivencia y refleja espíritus disconformes por resentimiento o por doctrina. Dada la imposibilidad moral de la unanimidad entre los hombres, resulta natural la convivencia entre discrepantes. De ahí la necesidad de una educación para la libertad entre convivientes discrepantes.

La convivencia violenta sólo puede ser provisoria y nunca puede ser total

porque aniquilaría "ipso facto" la sociedad. La violencia presenta una extensa gama: desde la violencia verbal (injurias, disputas) hasta la coacción y la sanción en el ámbito intraestatal. En las relaciones interestatales, cuando fracasan las negociaciones pacíficas, se recurre a la guerra (preventiva, represiva de la injuria o agresión, reivindicativa de bienes —económicos o culturales—, desatada por odios raciales o resentimientos). El beligerante más fuerte derrota brutalmente al más débil. El caso más frecuente, en la victoria, es que "la fuerza del derecho quede anulada por el derecho de la fuerza" (J. Zaragüeta). La guerra puede también ser intraestatal y entonces recibe el nombre de guerra "civil". Se da cuando no se impone el espíritu de disciplina social en evitación de los males bélicos. Tiene como motivo real la posesión del poder. Se aducen, como causas para legitimar la revolución, la ilegitimidad de origen y la ilegitimidad de ejercicio. En todos los casos examinados cabe esperar —y hasta exigir— aquel venerable imperativo moral: "Bonum est faciendum" ("el bien se debe realizar"). Bien común y bien personal.

Notas bibliográficas

- ²⁸⁶ K. Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859, Prólogo.
- ²⁸⁷ Remy K. Kwant: *Filosofía Social*, pág. 88, Ediciones Carlos Lohlé.
- ²⁸⁸ Martinus G. Platell: *Filosofía Social*, pág. 79, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- ²⁸⁹ Opus cit, pág. 87.
- ²⁹⁰ Martinus G. Platell: *Filosofía social*, pág. 45, Ediciones Sígueme, Salamanca 1967.
- ²⁹¹ Johannes Messner: *Ética social, política y económica a la luz del Derecho Natural*, pág. 237, Ediciones Rialp, S.A.
- ²⁹² San Agustín: *De vera religione*, n. 76, 77 y 80.

22

METAFISICA DE LA HISTORIA

SUMARIO: 22.1. Temporalidad histórica e historicidad humana. 22.2 Constitución interna de la historia. 22.3. Hacia una metafísica integral de la historia. 22.4. Ontica y axiología de la historia. 22.5. Más allá del proceso histórico y del mito del progreso. 22.6. El sentido axiológico en la historia. 22.7. La cooperación humano—divina en la historia. 22.8. Posibilidades y límites de nuestra visión de la historia.

22.1. Temporalidad histórica e historicidad humana

La historia real es un proceso indefinido de hechos históricos. El historiador lleva una peculiar contabilidad metafísica, hace balances, “suma y sigue”; cuenta acontecimientos relacionados entre sí, conjunta sucesos repletos de posibilidades históricas, salva de la caducidad formal a cada acontecimiento histórico al narrar la historia. Porque el suceso histórico se salva en el recuerdo, en la evocación, en el relato. En este sentido, la narración histórica tiene una misión mesiánica, al salvar en imagen lo que fue y ya no es (por lo menos en el modo en que fue).

Contar lo que está disperso y pluralizado en la realidad del acontecer es la tarea histórica de sintetizar, de resumir. La razón histórica da razón del acontecer histórico. El discurrir progresivo por las realidades históricas narra hechos conexos y relevantes con sentido axiológico.

La interactuación de los hechos históricos constituye una unidad. La historicidad efectiva presenta una dimensión óntica. Lo que pasa históricamente a alguien le pasa. Hay un “sujeto” de la historicidad. Con un puro fenomenismo histórico se volatiliza hasta la misma historia. La humanidad real y en despliegue,

como sujeto de la historia, nos dirige hacia hombres concretos. Cabe preguntarnos si la historia está en el ámbito del tener o en el ámbito del ser. Si estuviese en el ámbito del tener, la historia sería una mera adyacencia, un puro y extrínseco añadido a la realidad humana. Pero evidentemente el hombre *es* histórico —aunque no sea pura historia— y la historia *es* en el hombre. “Tener historia —observa Antonio Millán Puelles— es esencial al hombre. El hombre es un ser radicalmente histórico. Lo que equivale a decir, en suma, que la historicidad es una *propiedad* humana, esto es, algo que de un modo necesario fluye de nuestra esencia, no limitándose a ser un puro accidente. Con esto no se dice que la historia emane unívocamente de nuestro ser, ni tampoco que la historicidad sea nuestra misma esencia”.²⁹³ La pluralidad dinámica de las fases históricas está sustentada por una unidad más profunda, por una estructura permanente que es la unidad personal. Sin esta estructura permanente (constantes anatómicas, constantes fisiológicas, constantes psíquicas, constantes espirituales), no podría ser posible ni la noción ni la realidad del cambio. No hay un puro acontecer exento de sujeto. La simple movilidad sin algo o alguien que se mueva es una mera abstracción. Acontecer sin sujeto es tanto como vida sin viviente. A través del cambio subsiste la unidad de lo que cambia, el sujeto. La naturaleza humana es naturaleza y es historia. La sustancia del yo humano no es un ente parmenideo. Cuando afirmamos que el hombre es un ser histórico no estamos diciendo que consista exclusivamente en su historia. La naturaleza humana no es inmóvil. La historia no resbala sobre el ser del hombre. Los cambios históricos, aunque sean accidentales, afectan a la sustancia humana, la enriquecen y la perfeccionan. Como no estamos totalmente hechos, sino tan sólo bosquejados, somos seres históricos. La plasticidad humana se da dentro del marco de la estructura permanente. Porque somos perfectibles, somos constitutivamente históricos. Porque somos sustancialmente permanentes y accidentalmente perfectibles, cabe hablar de nuestra realidad bosquejada. Ni totalmente hechos, ni totalmente por hacer. Bosquejados dentro de estructura con aptitud de asimilar nuevas modalidades.

Los acontecimientos históricos surgen desde la interioridad humana, aunque estén condicionados por una naturaleza. El dominio humano sobre lo natural, en la naturaleza humana, nos permite hablar de autocomando. Sin autocomando no habría historia ni cabría hablar de historicidad. Desde la libertad de la naturaleza humana se hace posible la historia.

¿Por qué hay historia? Porque tenemos que hacer nuestra vida individual y social. Este *tener-que-hacer* la vida individual y social configura necesariamente la historia, pero no configura una historia necesaria. El tener-que-hacer la vida libremente es causa de que se desarrolle históricamente. La plasticidad libremente determinable se da dentro de la estructura permanente de la naturaleza humana y dentro de las consecuentes constantes históricas. La historia tiene un valor primordial, porque en su curso se expresa auténticamente la verdad. La historicidad cabe en la verdad, a condición de que no se la disuelva en la historia. Verdad, bondad y belleza son suprahistóricas aunque los hombres las vayan conociendo mejor o peor en los diferentes momentos de la historia.

Como entes temporales, los hombres acumulamos pasado. Todo lo que sucede nos deja huella. La "dialéctica de las posibilidades", en la historia, no es ciega, sino que tiene clara vocación y conciencia de la historia: conquistar el mundo para que florezca el espíritu. Por la historicidad humana penetramos en la constitución interna de la historia.

22.2. Constitución interna de la historia

La singularidad de los acontecimientos y de las perspectivas históricas sólo pueden ser trascendidos cuando se penetra en la significación y en el sentido de la historia. ¿Qué es la historia? ¿De dónde proviene la historia? ¿Hacia dónde va la historia? ¿Cuál es el sentido final de la historia? Al plantearnos estas magnas cuestiones estamos situados ya en el ámbito de la ontología de la historia. Desentrañar la esencia de la historia, develar la realidad del acontecer histórico para comprender su más íntima contextura, es tarea metafísica. Se puede empezar, si se quiere, por el análisis descriptivo de lo histórico, pero esta faena preambular sólo sirve para realizar un estudio ontológico estricto de la peculiar existencialidad del acontecer histórico. Porque no podemos quedarnos en una simple lectura de esencias, en una pura descripción del "cómo" sucede lo histórico. Anhelamos saber qué "es" la historia, qué *sentido* tiene.

Empezaremos por decir que la historia no está en el ámbito de lo ficticio. No se trata de cuento, de fábula o de novela. Estamos ante una *realidad* ubicada en el ámbito de *lo social temporal*. En esa realidad social temporal advertimos hechos que de algún modo perviven en el presente, que no quedan relegados en el panteón de *lo que fue y ya no importa*, sino de *lo que fue y sigue contando* en alguna manera. Lo que *es*, es de muchos modos y no se identifica con la actualidad. Lo *histórico* no es el simple pasado, sino el *pasado actuante, trascendente, sobreviviente*. Ese pasado que ha penetrado en el presente y que se acumula con nuestra vida social actual. Por eso se habla de "acumulación histórica". Por eso los estilos colectivos de vida están grávidos de tradición histórica. Lo histórico no es la permanencia posible, sino la permanencia real de lo pasado en el presente. Trátase de un no-ser-ya actual, de una actualidad perdida que subsiste en una forma. Y si subsiste de alguna manera es porque el no-ser-ya de lo histórico no es puro no-ser. "Paradójicamente, el ser histórico puede ser definido —apunta Antonio Millán Puelles— de esta forma: *un no-ser-ya, que, sin embargo, es de algún modo todavía*."²⁹⁴ No se trata de actualidad formal, sino de subsistencia histórica que prolonga el pasado.

El pasado constituido en pasado —y en pasado cualificado, esto es, en pasado histórico— en la realidad histórica por las virtualidades, por los gérmenes productivos en los posteriores presentes, es el que interesa al metafísico de la historia. "A ese ser especial, merced al cual lo histórico gravita virtualmente en el presente, lo denominaremos el ser virtual de la existencia histórica."²⁹⁵ La permanencia del ser histórico supone que lo pasado, que fue actual, dejó de ser actual, pero

no virtual. Las situaciones presentes prolongan las situaciones pasadas y producen las situaciones subsiguientes. La complicación del presente proviene de un enriquecimiento cualitativo. La historia tiene una dirección prospectiva y una dimensión retrospectiva. El hecho histórico es un corte en el tiempo, existencia actual que acumula virtualidades de la historia precedente y que dispara hacia el futuro su propia virtualidad. La textura de la historia —su causa material— está constituida por los hechos históricos. Los hechos históricos dan razón próxima-mente de los hechos. Para explicar un hecho histórico se recurre a otro hecho histórico. Pero para explicar la historia no se puede proseguir con esta cadena, sin llegar a la naturaleza del hombre y a su destino final. El cambio *de* hechos no es un cambio *en* los hechos. La finalidad del cambio de hechos históricos es el perfeccionamiento mismo del hombre, la búsqueda de la plenitud —individual y social— por la cual se aferra el hombre.

El continuo histórico no está constituido por un puro tejido de actos y de potencias, como se puede pensar en la neoescolástica. Hay que hacer intervenir, en el centro de la historia misma, la categoría de *la posibilidad*. Mucho de lo que es ahora pudo no ser. Mucho de lo que pudo ser no es ahora. La historia descansa sobre el pivote de la libertad. Lo que persiste y se integra en el continuo sucesivo es contingente. La prioridad temporal es una prioridad de naturaleza posible. Lo posterior histórico es más rico que lo anterior. La continuidad histórica no es puramente fáctica, sino esencial. La libertad se pone de relieve en la reversión al pasado y, sobre todo, en la prospectiva. Pasado y presente se presencian libremente. Lo que está por ser está anclado en el presente. Antes de que el suceso histórico haya acaecido no se puede afirmar que tendrá que ser. De ahí que no podamos admitir, sin más, la afirmación de nuestro cordial amigo y colega, Antonio Millán Puelles, cuando asegura: "*Así como el pasado no puede dejar de haber sido, el futuro no puede dejar de haber de ser*".²⁹⁶ Distingamos: El pasado no puede dejar de haber sido en cuanto lo contemplamos como pura facticidad. Pero contemplado esencialmente podemos advertir que el pasado pudo haber sido de otra manera, que no era necesario —sino posible— que fuese como fue. Otro tanto podemos decir del futuro. Visto como pura facticidad, el futuro no puede dejar de haber de ser. Pero examinado como futuro esencialmente libre —es decir, esencialmente histórico— el futuro puede ser de un modo o de otro, los actos proyectos pueden realizarse o pueden frustrarse. Lo que ha dejado de ser futuro —porque se ha convertido en presente—, pierde su carácter de incógnito. Eso es todo. Pero nunca pierde su carácter libre. No existe, en rigor, la apodicticidad existencial del futuro en el campo de la historia. Lo que ha de ser en un tiempo determinado no lo sabemos antes de que sea. Podemos lanzar conjeturas. Nada más. En la constitución interna de la historia está instalada la libertad y la posibilidad. El tránsito de lo posible a lo real no transgrede la racionalidad de lo real, pero no es un puro proceso lógico. En ese tránsito está la decisión humana trascendente, el amor o el odio. Consiguientemente lo que en la historia ha de ser no ha de ser necesariamente, sino libremente. El futuro humano, "quod nos", es obra de libertad. El poder de preformar futuros no corresponde a un solo hombre,

corresponde a los hombres en sociedad, con sus élites, con sus héroes y con sus seguidores.

Sobre fundamentos naturales e históricos, la historia se forja a golpes de libertad. Examinemos, a continuación, la metafísica integral de la existencia histórica.

22.3. Hacia una metafísica integral de la existencia histórica

La historia es un modo de conocimiento humano, conocimiento que versa sobre el hecho singular, sucesivo irrepetible. Hecho que reviste trascendencia social, para bien o para mal de la comunidad. El hecho pasado se cualifica como histórico cuando trasciende, de alguna manera, hasta un presente. La futura actualidad, del hecho que se está tornando histórico, se puede conjeturar por las virtualidades, por las posibilidades que estén inmersas en ese hecho. El despliegue de los hechos y de las situaciones humanas se realiza en forma de distensión. La distensión no impide que se pueda hablar de una unidad en la continuidad. La unificación abstractiva y la representación conectiva se integran en un todo dinámico con sentido. La historicidad *concreta* de los actos de los hombres se configura por la trascendencia, por la importancia que revisten esos actos —para bien o para mal de la sociedad— en el curso ulterior del acontecer humano. Se describen hechos y conexiones para comprender una totalidad con sentido. El esfuerzo de la humanidad por lograr su fin social feliz, no puede aprehenderse en una consideración de un suceso aislado, sin conexiones con otros hechos, sin destino final.

Los designios de la Providencia no son descifrables en un hecho individual histórico. Aunque admitamos la existencia de la Providencia —una vez probada la existencia de Dios—, no cabe desentrañar, en cada caso, los secretos designios de Dios. La historicidad humana no es una dialéctica de apodicticidades, sino una dialéctica de libertades bajo el mando supremo de la divina Providencia. La continuidad histórica diverge radicalmente de la continuidad biológica. De ahí el fracaso del intento naturalista —introducir leyes de ciencias naturales— en la historia. No negamos que los hechos naturales afecten al hombre —temblores de tierra, sequías, epidemias, rayos, inundaciones—, pero estos hechos naturales no son, en rigor, hechos históricos. Tampoco negamos que la historia se apoya en la estructura unitaria del hombre, de las comunidades y de la raza. Ingredientes de lo histórico son sin duda alguna: 1. Las tres tendencias primitivas y elementales del hombre: a) el apetito de dominación; b) el apetito de goce; c) el apetito de posesión. 2. La actuación espontánea de los grandes hombres —héroes los llama Carlyle— que con su singular personalidad provocan grandes o pequeñas revoluciones. 3. La proyección temporal del cosmos con un esfuerzo profundo que efectúa la naturaleza humana para alcanzar su fin social feliz. 4. Dirección suprema de la Providencia y ejecución de los terribles juicios de Dios según las reglas de su infalible justicia.

Providencia divina es la razón y voluntad de Dios —razón de orden y gobierno— que dirigen a los seres al fin de la creación. Dios no puede equivocarse en su visión eterna de las acciones humanas, y aunque el hombre pueda obrar de otro modo, sin embargo, *de facto* no obrará de otra manera, sino como lo ha previsto Dios, que de obrar de otro modo la ciencia divina lo hubiera ya previsto. Dios está fuera del tiempo. En su inteligencia divina se encuentran presente, pasado y futuro en un eterno ahora. Por eso —explica el Dr. Ludóvico Macnab—, aunque la visión que Dios tiene de la libre futura acción humana existe en El *ab aeterno* y es anterior a su ejecución en el tiempo, sin embargo, lógicamente es posterior a ella, pues esta visión de Dios la supone realizada en tal determinado momento. Dicho de otra manera: “Los futuros libres previstos por Dios “*ab aeterno*” necesariamente han de realizarse, pero no han de realizarse necesariamente”. Sociedades particulares y sociedad civil de fines temporales, se subordinan al fin personal transcendente del hombre. Sólo ordenando la vida amorosamente hacia el bien supremo es como el hombre y la sociedad logran su propia perfección. Por sola esta inclinación natural del hombre a la felicidad absoluta, Dios sería ya el autor principal de la historia, puesto que esta tendencia insoslayable depositada en el hombre es impulso y es dirección. Pero, además, en la armonía preestablecida, Dios —sin restarles nada de su libertad— dirige y gobierna las acciones de cada una de sus creaturas directa o indirectamente.

Un hecho queda fuera de toda duda: que Dios no puede faltar en la realización de sus fines providenciales. Ya puede el hombre contrariar su fin individual cuantas veces quiera, puede una sociedad determinada retardar, comprometer, y hasta perder su fin natural, pero el fin de la historia será en cualquier caso el querido por Dios.

Dios crea y conserva a los seres para su fin. Si no hubiera en El la razón del orden conveniente —y su ejecución— con que deben ser dirigidos al mismo Ser Supremo, eso debería provenir o de falta de inteligencia para conocer dicho orden, o de falta de voluntad o de poder para realizarlo. Ahora bien, no cabe suponer lo primero, porque Dios es sabiduría infinita, ni lo segundo, porque es bondad absoluta, ni tampoco lo tercero, porque es omnipotente.

El hombre está dotado de medios suficientes —naturales y sobrenaturales— para cumplir su fin; si no los utiliza, culpa es del mal uso de su libre arbitrio. La permisión divina del mal moral sirve para bien y gloria de los buenos, para que Dios manifieste su misericordia en perdonar y su justicia en castigar, para manifestar longanimidad en sufrir. Si se trata de demostrar que en el orden actual hay Providencia, no es lógico objetar si Dios pudo o por qué no estableció otro orden de cosas. Estamos incapacitados para investigar cuál sea el bien que Dios saca de los males en cada caso particular, y para resolver por qué a tales individuos o familias los prueba con desgracias y a los otros no, pues no podemos saber los juicios de Dios, y debe bastarnos que su providencia es justa y sabia.

Todo acontecimiento real, libre, humano, puede y debe ser considerado bajo su aspecto moral. Ciertamente historiar no es valorar. Pero no se puede eludir la calificación ética de todo acontecimiento humano. Podemos representarnos el

despliegue de la historicidad de los hechos —mera explicación histórica—, pero sin ignorar que los hombres no pueden dar un solo paso fuera del ámbito moral, porque la vida humana tiene una *textura ética*. Pretender una pura comprensión histórica —amoral— de la posibilidad que los actos humanos revisten en su “*composibilidad*” con los sucesos precedentes, es una abstracción que prescinde de un aspecto real en la historia —el aspecto moral—, un sacrificio de la realidad integral —especie de “*epojé*”— en aras de una “*pureza*” histórica. En todo caso, la metafísica de la historia no puede prescindir de todos los ingredientes que integran y dan sentido a lo histórico. De ahí la necesidad de vincular la óntica y la axiología de la historia.

22.4. Ontica y axiología de la historia

La historia es movimiento articulado a golpes de invención. No es evolución biológica sino acontecer basado en la tradición que se prolonga. Acontecer que abarca la historia social y la historia biográfica. La historia no es biografía personal, sino “*ámbito entero de la prospectividad tradente*” (Zubiri). La historia no es ni pura vicisitud, ni mero testimonio, ni transmisión de sentido, sino *entrega de modos de estar en la realidad como principio de posibilidades*. Por eso Xavier Zubiri define, en primera aproximación: “*historia es el suceso de los modos de estar en la realidad*”. Y aclara: “*La historia no es simplemente un proceso de producción y de destrucción de realidades y de modos de estar en la realidad, sino que es un proceso de posibilitación de modos de estar en la realidad. De ahí que, como connotación temporal, el pasado como realidad ya no es; pero “son” las posibilidades que ha otorgado. En otros términos el pasado no continúa como realidad, pues entonces no sería pasado, pero continúa como posibilitación. La continuidad de la tradición es una continuidad de posibilitación. Esta continuidad es, primero, un proceso, pues cada momento no sólo viene después del anterior, sino que está apoyado en él, y, segundo, es un proyecto de posibilitación; un proceso en el que cada posibilidad se apoya en la anterior. Como la realización de posibilidades es suceso, resulta que la historia es, repito, en primera aproximación, un proceso de sucesos, no un proceso de hechos*”.²⁹⁷ Ahora bien, la historia como principio de posibilitación (*tradición constituyente, continuante y ingrediente*) refluye sobre cada una de las personas humanas. No se trata de que gracias a la historia las personas maduren, ni se descubran o desvelen, sino de un proceso metafísico de capacitación. Las capacidades personales acceden a las posibilidades en un proceso humano real. Estamos inmersos en la historia, en la figura temporal. Pero no puedo concordar con Zubiri en la limitación que fija a la filosofía de la historia. He aquí el texto del cual discrepo: “*La historia no es un estadio desde el tiempo a la eternidad. No es la imagen transcurrente de la eternidad, porque la historia no es transcurso, sino ser dimensional: es la figura temporal*”.²⁹⁸ Para que el ser dimensional sea significativo deberá tener un sentido moral. La figura temporal no se agota en ella misma. Hay una soberanía

divina sobre todas las figuras temporales. El marco general de significación de los sucesos históricos no puede estribar en ninguna figura temporal. Sin soberanía divina —co-existente con la libertad humana— no habría historia universal. Los instrumentos de la Providencia son siempre moralmente defectuosos. De ahí que la historia no sea completamente significativa. Los falsos centros de significación se deshacen y se reconstruyen una y otra vez. Estos zig-zags históricos sirven, no obstante, como llamamiento existencial al auténtico hombre decisivo.

Los hombres siempre se han afanado por realizar valores religiosos, estéticos, éticos y culturales. A pesar de todas sus fallas, nunca han podido desentenderse de la bondad, de la grandeza o de la solidaridad. El grado de perfección alcanzado en los diversos momentos históricos es variable; pero el esfuerzo humano permanece. Sin los valores no habría base de contacto entre los pueblos. El humanismo tiene, o puede tener, un carácter supratemporal. Todas las épocas han considerado distintos planos de valores. La dimensión de altura máxima ha estado siempre, o casi siempre, aunque a veces en forma muy secularizada, en el valor religioso. Esto bastaría para llevarnos a un centro de gravedad del sentido de la historia en su acontecer concreto y hasta personal.

Contra todo relativismo —el relativismo es relativo y no absoluto— cabe afirmar que hay un intento constante y único de obtener una realización —variable, limitada, concreta— de valores supratemporales. Las grandes empresas históricas son suscitadas por los valores. El espíritu axiológico realizador es una constante histórica. La historia no es sólo un caos conflictivo. Fritz J. von Rintelen nos recuerda aquellas sabias sentencias:

“Lo que fue grande, permanece grande,
lo que fue pequeño, permanece pequeño,
y, así, entra en la historia”.

A la humanidad le importa resolver el orden jerárquico de los valores. Es un problema de vida o de muerte. No basta una óptica de la historia; requerimos una axiología. Sólo desde la axiología de la historia podemos valorar el sentido del progreso y trascender el proceso histórico.

22.5. Más allá del proceso histórico y del mito del progreso

Para poder penetrar en una época, todo historiador adopta una actitud valorativa. Si se limitase a describir hechos no entendería la historia. El historiador que no adopte una actitud valorativa no puede tomar en consideración las exigencias de una época en “una situación crítica”. Sin valores éticos vigentes se corre el peligro de seguir sólo el egoísmo individual o colectivo, de hincarse ante “el prestigio y el poder” (Spengler), de “gozar solamente en canalla” (Goethe). Quien quiera comprender la historia debe obtener un horizonte superior al tiempo.

Durante algunos siglos se creyó en un progreso rectilíneo, constante. Se pensó, ingenuamente, en un predominio cada vez mayor de la razón, en una

humanidad cada vez más perfecta. Karl Marx ilusiona a sus seguidores con un feliz y paradisíaco estado social definitivo: la sociedad sin clases. A ese estadio llegaremos —es la creencia de Marx y sus epígonos— por un fatal proceso dialéctico histórico. Los partidarios del progreso necesario ignoran un hecho elemental de experiencia cotidiana: la historia de la humanidad es el ámbito de una creación relativamente libre y puede perderse de nuevo —se ha perdido muchas veces— lo ya ganado. “Todo ha salido mal alguna vez en la historia”, nos recuerda Keyserling. Y Einstein advierte que “vivimos en la época de los medios perfectos y los objetivos confundidos”. Si los problemas de la historia universal se van a resolver en el futuro, no tenemos por qué preocuparnos ahora. “La teoría del progreso es en primer lugar, una falsa divinización del futuro, a expensas del pasado y del presente. Es una divinización que no puede aprobarse desde el punto de vista de la moral, ni en el terreno científico y tampoco filosóficamente”, escribe Nicolás Berdiaeff.²⁹⁹ El mito del progreso estriba en que una generación cede su sitio a otra, elevando a la humanidad hacia unas alturas extrañas. Avance ininterrumpido, fatal, de generaciones que van disparadas —como eslabones sin ninguna finalidad propia hacia un estadio superior, perfecto, del hombre futuro. Mientras adviene ese privilegiado hombre futuro sólo existirá el padecimiento y la muerte para una inmensa sucesión de generaciones humanas. Las generaciones pasadas sólo sirven como simples medios para que la generación de elegidos —en la sociedad sin clases— alcance la bienaventuranza. Se acaba la esperanza cristiana de una felicidad común para todas las generaciones. “La religión progresista del siglo XIX admite a su festín mesiánico una sola generación inconcebible y extraña de elegidos, que se me antojan —dice Berdiaeff— como verdaderos vampiros con respecto a todas las generaciones anteriores. Apenas concibo cómo ese festín, que los futuros elegidos celebrarán sobre las tumbas de sus padres, puede inspirarnos un entusiasmo hacia la religión del progreso. Sería realmente un entusiasmo bajo y vil”.³⁰⁰ El paraíso terrenal de los marxistas, la bienaventuranza en este mundo es una adulteración, un falseamiento de la idea religiosa de un reino de Dios en el planeta terráqueo. Esta utopía que desecha la razón y recibe golpes y fracasos en la práctica, se esgrime en algunos países como doctrina oficial y “científica”. La monstruosa injusticia de una generación situada en la cumbre histórica, supuestamente feliz a base de amasar el sufrimiento de las generaciones pasadas, indujo a Juan Karamasov a “devolver su billete a Dios”. La Divinidad vampiresca de la generación privilegiada conduce a dudar y a rechazar la Providencia Divina. Pero si existe Dios —y estamos convencidos de que existe— todas las generaciones humanas se hallan en relación directa e independiente con lo absoluto y se acercan a la Divinidad en virtud de sus propias atribuciones teotrópicas.

Todos los pueblos son mortales; las grandes culturas, en cambio, tienen elementos imperecederos. El futuro no es más real que el pasado y el destino humano tiene que resolverse en la eternidad y no en un futuro indefinido. El tiempo fragmentado no es el destino del hombre. Pasando por épocas y más épocas no resolveremos nuestro destino. El proceso histórico es un camino que exige un puerto de arribo, una resolución trascendental. Los mejores ideales del hom-

bre —los ideales del cristianismo— no se han realizado cabalmente y son irrealizables —en la perfección reclamada— en este mundo temporal. Los fracasos a que asistimos en el transcurso de la historia no significan, de manera alguna, un fracaso permanente, definitivo, eterno. Más allá de la historia hay otra realidad más elevada y absoluta que el mundo en que vivimos. El proceso histórico adquiere sentido en la medida en que se aproxime y llegue a su término feliz. Este término lo vislumbramos en esa “especie de consaber con la creación”, al que se refiere Karl Jaspers. Desde entonces ya no dependemos de una manera radical del proceso histórico. Superamos la historia en la serenidad y en la unidad indolora de la naturaleza, en la verdad intemporal e inespacial, en el fundamento de la historicidad, en el instante feliz que pide eternidad, en el germen del espíritu inconsciente que aspira a revelarse, en las obras más elevadas del hombre, en la unidad de la historia, en lo eterno que aparece como decisión en el tiempo. . .

El hombre recibe directrices desde el fondo de su contextura. Por eso le hemos llamado ente teotrópico. Si hablamos de proceso, desarrollo, progreso, evolución, origen, podemos estar ciertos de que hay un supremo guía y protagonista de la historia. Una teleología consistente y con raíces en la estructura permanente del hombre sirve de fundamento a la suprahistoria. Pero la suprahistoria sólo se entrevé desde el sentido axiológico en la historia.

22.6. El sentido axiológico en la historia

El movimiento histórico, acelerado en su compás, nos produce cierto desasosiego. Lo histórico es concreto, individual, sucesivo. En lo histórico se revela el destino humano de cada cual y el destino universal. La “memoria histórica” interioriza espiritualmente lo histórico. En cierto modo, la “memoria histórica” es un triunfo del espíritu imperecedero. La rememoración interna del magno pasado histórico transpone los límites de la sucesibilidad objetiva y “nos descubre —observa Nicolás Berdiaeff una realidad ideal subjetivo-objetiva”.³⁰¹ La historicidad del objeto —acontecimiento o suceso— no sería inteligible si no existiera la historicidad del sujeto. En el espíritu del hombre hay capas —profundas, ocultas, postergadas— del tiempo. Por eso rememoramos. Por eso hay leyendas. Por eso hay crítica histórica.

El drama de múltiples actos que es la historia tiene un comienzo, que se pierde en el tiempo, y un fin, cuya fecha exacta ignoramos. De lo único que estamos ciertos es de que la historia es esencialmente escatológica, de que tendrá un fin, de que hay una humanidad única y una finalidad común de todos los hombres. En la base de esta concepción de la historia están los designios de Dios y la libertad de los hombres. Si no hubiese la misteriosa e incognoscible libertad humana habría una “fatalidad natural” o “Destino de Dios” en el mundo, pero no habría historia universal.

Vivida desde dentro, la historia no se presenta como una simple imposición, sino como un acontecimiento íntimo de un espíritu libre. En la historia conver-

gen dos elementos: conservación y creación. "Entiendo por *momento conservativo* aquel en que se verifica el contacto con el pasado espiritual. Es la *tradición interna íntima* —define Berdiaeff— en virtud de la cual lo más sacrosanto del pasado queda admitido en la esfera de nuestra existencia. Mas tampoco es posible la percepción histórica sin un determinado "momento dinámico creativo", sin esa continuidad creadora dirigida hacia la resolución de la historia".³⁰² El conservatismo puro bloquea el proceso histórico, ignora el dinamismo de antaño en su proyección hacia el futuro, congela el fluir de la historia. Estamos de acuerdo en que hemos de percibir dinámicamente el pasado y el futuro; hemos de fusionar de modo espiritual, dinámico y concreto, el pasado y el futuro. Pero a esa tarea no tenemos por qué llamarle —como lo dice Berdiaeff— "un profetismo dirigido hacia el pasado", salvo que se quiera abusar del profetismo. Es cierto que el destino humano no se agota en la Tierra, sino que también es —y de manera primordial— destino supraterrrestre. Cabe hablar, asimismo, de un destino no solamente histórico sino también de un destino metafísico. Pero no cabe erigir el profetismo "stricto sensu" en método histórico. Bástenos tener presente que la historia no es un objeto más entre miles de objetos inanimados del mundo material, sino un drama íntimo que tendrá desenlace. Entre Dios y el hombre hay un encuentro en el mundo. "Tan sólo la Libertad Divina y la libertad humana, el Amor Divino y el amor humano, en su trágica correspondencia interna, pueden llevarnos hacia las fuentes de los destinos históricos".³⁰³ El destino del hombre es el destino de su respuesta a Dios. El proceso histórico es un proceso en el tiempo que discurre en el seno de la eternidad, que se hunde en lo más profundo de lo que no acaba nunca, que deja su estado de imperfección cuando penetra en la plenitud de la vida eterna. En esa plenitud cesa el fantasma de lo que *ya no existe* y de lo que *aún no existe*. Tiempo sin futuro y sin pasado es tiempo sin disociación, sin procesos progresivos y regresivos, sin apartamientos de las fuentes superiores de la vida divina, sin la libertad del mal y sin destino trágico.

Partamos de un hecho incontrovertible: hay épocas históricas. Ahora bien, si hay épocas históricas, hay sentido en la historia. Toda época histórica es una totalidad relativa de sentido que tiene su propio estilo de vida. Toynbee considera a cada época histórica como una "unidad de sentido de la historia provisional", que se encuentra en estado de llegar a ser y de pasar luego".³⁰⁴ Cada época establece su sistema de importancias. La edad Media se centra en la fe religiosa, el Renacimiento otorga gran importancia al arte, el siglo XIX se embelesa con el dominio científico. . . "Puede, a veces, aspirarse a todo a la vez, pero el espíritu de una época —apunta con penetrante agudeza Fritz J. von Rintelen— viene determinado por un objetivo de valor que siempre aparece en primer plano".³⁰⁵ En las épocas de transición se difumina esa dominante axiológica. La comprensión histórica busca compenetrarse con el carácter axiológico determinante de cada época, con su rico conjunto de tendencias varias. No es preciso hablar de un "alma popular", como lo hace Splenger. Basta pensar en un estilo colectivo de vida para comprender que ese estilo uniforma al individuo y le capacita, como persona, para su propia actividad creadora por encima de límites epocales. "Todas

las épocas en que domine la fe (en algo), sea cualquiera la forma que adopte, son brillantes, alentadoras y fructíferas para el mundo contemporáneo y para el posterior", observaba Goethe con su lucidez característica.³⁰⁶ La dinámica interna de cada época tiene una valdez normativa provisional. El problema capital estriba en saber si podemos descubrir valores incondicionados, supratemporales que orienten la historia. Por la realización del bien, se decide algo a favor de la esfera de lo eterno, apuntó Kierkegaard. Ahí —y no en otra parte— debemos buscar el impulso más fuerte para la entrega a las grandes empresas históricas que sirven a la colectividad y contribuyen a difundir el Reino de Dios. ¿Por qué no tratar de penetrar en la cooperación humano-divina en la historia? Sólo así comprenderemos su última y más íntima contextura.

22.7. La cooperación humano-divina en la historia

El tema histórico más profundo es la contienda entre el teísmo y el ateísmo. Los teístas están percatados de que la finalidad más íntima del acontecer es la aparición del Reino de Dios sobre la Tierra. Los ateos esperan un progreso indefinido sobre la Tierra o un paraíso terrestre de una sociedad sin clases. Contra el progreso indefinido cabe advertir:

- 1o. No se puede afirmar que la humanidad haya progresado totalmente porque se hayan realizado progresos particulares.
- 2o. No se puede hablar de progreso moral. No es la humanidad el sujeto de la moral, sino el hombre concreto de carne y hueso que decide libre e imprevisiblemente.
- 3o. Tampoco cabe decir que el arte de nuestros días es muy superior, por ejemplo, al arte de Miguel Angel o de Leonardo da Vinci.
- 4o. No tendría sentido afirmar que la filosofía de nuestros días es muy superior a la filosofía de Platón o de Aristóteles.

Y es que cada artista o cada filósofo vuelve a plantearse, en carne viva, los eternos problemas del arte o de la filosofía. Lo mismo puede afirmarse de la literatura. ¿A qué se reduce, pues, el progreso? Progresa la ciencia, progresa la técnica. El hombre de nuestros días maneja técnicas cuyos fundamentos ignora, pero cuyos resultados aprovecha. La pseudo-doctrina del progreso diviniza el futuro y espera el advenimiento de un estado perfecto. En una época que no se precisa, la historia universal de la humanidad habrá resuelto todos sus problemas. Lo que cuenta es el hombre futuro. Las generaciones presentes son simples eslabones sin ninguna finalidad propia. El presente se evapora en aras de un progreso inocente y filisteo.

La doctrina materialista no ve en el hombre más que una parte integrante de la naturaleza sin diferencia esencial de los demás seres naturales. Sólo los métodos de la ciencia natural pueden captar la realidad. La ética, la estética y la religión, no constituyen otra fuente de conocimientos. La materia es todo cuanto existe.

Movimientos puramente mecánicos del mundo inorgánico y pensamientos humanos están regidos por una rigurosa necesidad. Según esta teoría no son las voluntades individuales las que determinan el curso de la historia —se niega la libertad y la responsabilidad del hombre— sino las leyes universales y necesarias de la actividad humana individual y social. Ejemplo típico de esta concepción, es el materialismo histórico de Carlos Marx, que atribuye las causas de todos los sucesos humanos al supuesto *factotum* económico. Un factor —el económico— es erigido en *factotum*. ¡Craso error! Este valor material determina, en su evolución, las ideas jurídicas, morales, políticas y religiosas. El mundo mediante la lucha de clases avanza fatalmente hacia el derrumbe del capitalismo y hacia la sociedad sin clases.

Progresar no es ser más, sino mejor. Ser mejor el hombre, la vida humana. El progreso es la realización de los valores por el esfuerzo humano. En el transcurso de la historia todas las generaciones humanas tienen sus relaciones y sus vínculos propios con la trascendencia. La historia no es un carrete de hilo que pueda desenvolverse infinitamente. La historia tiene un sentido positivo tan sólo porque tiene un desenlace. La Causa trascendente y personal hace posible la historia y su contenido pletórico de significación teleológica. Existimos y trabajamos encaminándonos —o desencaminándonos— a nuestro verdadero apoyo o sostén. Desde esa Alta Sabiduría cabe concebir la faceta transparente del mundo que se hurta al espanto terrible de un encuentro incesante consigo mismo y con la caducidad asfixiante de una supuesta inmanencia. Hay un juez más autorizado que el hombre. El valor del tiempo y en el tiempo no se diluye en la nada porque hay un fiador eterno. Fe y razón, compenetradas en el hombre concreto e histórico, engendran confianza en un designio divino que va realizándose en el curso de la historia. La cooperación humano-divina con un Dios por guía y protagonista y con unos hombres que ejercen su libertad y dejan su testimonio personal y colectivo, está vivificándose en unidad y totalidad.

Naturaleza e historia conducen a Dios. Advertimos la existencia de una Mano Excelsa y Activa en el valor y el heroísmo, en el tormento psicológico y la vida de sacrificio, en el entusiasmo y la realidad. Aunque el sentido de la historia no pueda sintetizarse en una fórmula enteramente profana, tenemos la certidumbre de que algo se pretende con nuestra presencia en el sitio en que se nos ha colocado. “La Historia es la región en la que el hombre acepta o rechaza el Reino de Dios en el tiempo. Si tal es la esencia de aquella, dicho se está que su sentido no ha de estar tampoco muy lejos del honor de Dios. De grado o por fuerza, la Humanidad tendrá que llenar el cometido que exige esta finalidad histórica. No deberá perderlo de vista —apunta J. Bernhard— durante todo el largo trayecto de su continuada peregrinación por los campos de la Historia”.³⁰⁷ Los designios de Dios se cumplen a pesar de los que rechazan el Reino de Dios en el tiempo. Para los que aceptan la colaboración con Dios en sus designios históricos, no cabe mayor honor ni mayor alegría. Pero los designios de Dios son inescrutables. He ahí un límite en nuestra visión de la historia. No obstante, la colaboración humana en los designios de Dios queda abierta. He ahí una posibilidad espléndida.

22.B. Posibilidades y límites de nuestra visión de la historia

¿A dónde nos va a llevar la historia? ¿Por qué hemos de caminar, necesariamente, por vías históricas? La inmensa multiplicidad de seres y de sucesos históricos no pueden ser un mero agregado caótico, si Dios existe. Aquí, en la historia, entrevemos y captamos una vida que es eterna. Desde entonces buscamos una ordenación secreta, un Principio Inmutable, una Causa Universal.

La historia se ha estudiado tardíamente. Se empezó por el mito revestido de ropaje épico. El sentido divino de la realidad espacio-temporal llenó al hombre de asombro y de estupor. Se advirtió, después, que el mundo externo tiene un parentesco con el espíritu humano, puesto que se puede intellgir. El pretendido antagonismo entre la esencia y la evolución, entre Dios y la historia nunca fue tomado en serio por San Agustín, desde el momento en que intuyó la existencia de un plan divino. Desde ese plan se advierte la separación entre la piedad selecta del Reino de Dios y los egoísmos y perversidades del Estado terreno. La soberbia apostática o secesionista, las desviaciones del instinto biológico constituyen una subversión fundamental contra el orden divino. La absolutización de los bienes temporales —cuerpo, deleite, poder, fama, propiedad, familia, ciencia, arte— ponen de relieve el desconocimiento de la verdadera estructura del mundo y el desconocimiento del sentido de la cultura.

Hay quienes piensan en la historia como un todo organizado, como una especie de trabazón gramatical de palabras-hechos. Pero una cosa es reconocer la existencia de algo estructurado y coherente, y otra cosa es visualizar el todo organizado. Al tiempo de hacerse, la historia nos hace vislumbrar algo preparado de antemano, algo lleno de sentido y de valor. Espectadores y actores de la historia, los hombres la contemplan, la sufren, la esperan, la recuerdan. ¿Quién, sino Dios, puede abarcar y gobernar la historia? ¿Quiénes, sino los hombres, se sienten vinculados a un poder superior?

Se dan, en las historias particulares de los pueblos, ciertas regularidades: surgimiento, apogeo y ocaso de las civilizaciones; influjo cósmico y constantes humanas. Advertir estas regularidades no es abarcar con la vista el desarrollo integral de la historia desde la fuente hasta la desembocadura. Nuestros juicios acerca de la justicia de la historia son provisórios, a inconmensurable distancia de la visión del Director y Juez de la historia.

Todos los hombres experimentamos una escisión y una tendencia hacia lo perfecto. Pese al impulso fundamental hacia la fusión con lo conocido y amado, existe una impotencia para la compenetración plena del yo y del no-yo (naturaleza inorgánica, plantas, animales, otros hombres). Lo que nos rodea tiene un valor representativo. El sujeto nunca llega a posesionarse totalmente del objeto. De ahí ese anhelo de ver las cosas en su fundamento. Los valores pierden su pureza en las cuasi-creaciones humanas. Las cosas humanas se apartan de su sentido originario. En el seno mismo del hombre está incubado su enemigo. Los objetos técnicos tienen su lógica y no se cuidan de los hombres que les han traído a la existencia. La realidad prosaica del dinero, por otra parte, se presenta de modo

mesiánico. Cuesta trabajo considerarse como sujeto de la historia. Las obras sueltas de los hombres y de los pueblos no pueden tomarse como plenitud del sentido histórico.

Es ley histórica que "el que aspire a cosas grandes tendrá que pasar antes por grandes dolores". Por doquiera impera la ley del dolor. Pero la última palabra, en la melodía del universo, no la tiene el dolor sino el gozo que pide eternidad, profunda eternidad.

Hay algo más que puro acontecer. La rememoración de los sucesos hace referencia a un Sujeto excelso cuyos designios en el acontecer histórico no alcanzamos a comprender del todo.

La ingenua caducidad temporal nos lleva al sentido teleológico de la historia. Con raíces en lo humano, esta teleología pone de relieve el contraste entre el querer y el poder, el tiempo, y el valor. Pronto nos percatamos de que "o Dios existe y es espíritu o existe el espíritu, que es Dios". Y es que el hombre recibe directrices desde el fondo mismo de su esencia. La ley natural, promulgada en nuestra conciencia, coincide con la "Lex Aeterna". Hacer historia, dentro de los límites y posibilidades de lo humano, es uno de nuestros más singulares privilegios.

Notas bibliográficas

- ²⁹³ Antonio Millán Puelles: *Ontología de la existencia histórica*. Pág. 157.
- ²⁹⁴ Antonio Millán Puelles: *Ontología de la existencia histórica*. Pág. 38, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 1951.
- ²⁹⁵ Antonio Millán Puelles: *Opus cit.*, pág. 41.
- ²⁹⁶ Antonio Millán Puelles: *Opus cit.*, pág. 89.
- ²⁹⁷ Xavier Zubiri: *La dimensión histórica del ser humano*, en el volumen *Realitas*, Seminario Xavier Zubiri, I, págs. 39-40, Madrid, 1974.
- ²⁹⁸ Xavier Zubiri: *Opus cit.*, pág. 62.
- ²⁹⁹ Nicolás Berdiaeff: *El sentido de la historia*, pág. 228, Editorial Araluce.
- ³⁰⁰ Nicolás Berdiaeff: *Opus cit.*, pág. 232.
- ³⁰¹ Nicolás Berdiaeff: *El sentido de la historia. — Ensayo filosófico sobre el destino de la humanidad —*, pág. 29, Edit. Araluce, Barcelona.
- ³⁰² Nicolás Berdiaeff: *Opus cit.*, pág. 50.
- ³⁰³ Nicolás Berdiaeff: *Opus cit.*, pág. 67.
- ³⁰⁴ Toynbee: *A Study of History*, Abridgement (194), pág. 36.
- ³⁰⁵ Fritz J. von Rintelen: *El sentido en la historia*, pág. 240, Atlántida, mayo-junio 1968, Madrid.
- ³⁰⁶ Goethe: *Israel in der Wüste*, 1797.
- ³⁰⁷ J. Bernhard: *El Sentido de la Historia*, pág. 196, Ed. Pegaso.

23

TEOLOGIA METAFISICA

SUMARIO: 23.1. El Ser Absoluto y los entes. 23.2. "Lo que hay" y "Lo que hace que haya". 23.3. La profundidad de la vida se abre a lo absoluto. 23.4. Yo sólo sé que no soy lo absoluto. 23.5. El sentido de las demostraciones de la existencia de Dios. 23.6. De lo contingente a lo necesario. 23.7. De lo fugaz a lo eterno. 23.8. De lo finito a lo infinito. 23.9. Una nueva vía de acercamiento a Dios. 23.10. Horizonte de la habencia y realidad absoluta. 23.11. Aspectos del Ser Supremo. 23.12. Atributos de Dios. 23.13. Perfecta simplicidad y perfecta dinamicidad. 23.14. La sinrazón del ateísmo. 23.15. Raíces del ateísmo y búsqueda de Dios. 23.16. La habencia como un "hacia Dios". 23.17. Primacía de la vida personal sobre el ser objetivo, inerte, substantivado.

23.1. El Ser Absoluto y los entes

Hay ser. ¿Por qué hay ser? Porque hay Ser Absoluto. El "hay" del Ser Absoluto es más originario que el "hay" del ser y que el "hay" de los entes. Porque Dios es el que hace que haya.

Como entes itinerantes buscamos nuestro ser y el Ser Absoluto. Los entes actuales son "datos iniciales" en la búsqueda de nuestro ser acabado y del Ser plenario. Nos fugamos de lo presente hacia un más allá desconocido. No hemos aún conquistado nuestra autoperfección y todavía no hemos visto, cara a cara, el Ser Absoluto. Por eso resulta insuficiente una *armazón ontológica estática*. Necesitamos una *metafísica viviente* con la emersión de los entes y su progresión

real en el horizonte de la habencia. No es que pretendamos hacer de la *ontología* una mera *ontogenia*, pero no podemos ignorar el esfuerzo de los entes por hacerse a sí mismos, por “verificarse” —“sit venia verbo”—. Las existencias concretas son ilimitadamente plásticas, incesantemente cambiantes. En el horizonte de la habencia se da un conjunto articulado, sintáctico de entes repletos de virtualidades.

Lo real nos está presente y nosotros estamos presentes en lo real. Todo hombre acredita, afirma —de manera explícita o implícita— la realidad. Nuestra consistencia y la consistencia de la realidad circundante no agota de una vez sus posibilidades. El ser no es —como piensa Blondel— “un depósito del pensamiento, del conocer, del obrar”, de donde se extraen todas las participaciones que llamamos entes. La intuición del ser se da en la “res sensibilis visibilis” y en la autoconciencia del sujeto cognoscente. La presencia de la realidad —con todos los entes que *son*— se abre al intelecgrir por su sentido. La realidad está presente en todas las cosas sin confundirse con ellas. Está en los entes, pero trasciende a toda clase de entes. Realidad es todo cuanto “hay” en el universo material. La explicación de este “haber” o “habencia” —“sit venia verbo”— es el quehacer de la metafísica general. Antes de cualquier contenido enunciativo sobre la realidad o los entes, está el sentido existencial del “haber” o campo de la “habencia”. Al decir: *hay* galaxias, *existen* gacelas, *México es* una nación, ya *no hay* dinosaurios, las hadas *no existen*, hombres sin cuerpo o sin espíritu *no es* una *realidad*, estamos situándonos “en” un ámbito existencial referido al mundo. Porque lo que de algún modo no está referido al mundo, carece, para nosotros de realidad. La raíz misma en donde todos los objetos ónticos revelan su existencia, su entidad, es en el mundo. No cabe pensar un ser que esté absolutamente desligado del mundo. Si es posible pensarlo es porque el ligamen existe. Pero de esto no se infiere que los entes (o valores) se confundan con el mundo, ni se circunscriban a su horizonte. Cada ente, transido de mundanidad, es un “haz” de referencias y conexiones ontológicas dentro de una “estructura” englobante. La realidad del mundo está a la vista de un yo-espectador temporal y de un Yo-espectador creador, necesario y eterno. Al presenciar las cosas contingentes —constitutivamente presenciables— advierto en ellas el reflejo de la presencia original y originante. Esta misma Presencia la encuentro reflejándose en todo mi ser que se autopresencia. Y todas las presencias existentes tienen una determinada “consistencia”. En la esencia de cada cosa real vemos que no es posible que se funde por sí misma. Buscamos entonces un fundamento, un completamiento, una estabilidad que le falta al ente concreto. Es así como emprendemos la búsqueda del Ser Supremo, del Ser que está más allá de los entes haciendo que los entes sean. La realidad —todo cuanto “hay”— es el punto de partida familiar, macizo, irrecusable. Pero en el plano metafísico es preciso retroceder hasta la raíz y apoyo de la realidad que está siendo.

La palabra “ser” implica una tácita referencia al Ser Absoluto. El ser finito implica una verdadera infinitud y una verdad trascendente. En todos los entes, excepto Dios, hay rasgos de materialidad o de potencialidad, por lo menos. En los seres limitados el acto está limitado realmente por su potencia. Su esencia no

es existir. Como son, pudieron no haber sido. Pero desde que son tienden a realizar plenamente su ser, de modo consciente o de modo inconsciente. Si todo hubiese sido contingente, no habría habido nada. Hay algo, luego hay algo necesario. Un universo en devenir no tiene la verdadera unidad del Ser. La búsqueda del ser en el universo nos hace marchar desde el ser-con-nada hasta el ser-sin-nada, uno, único, eterno, infinito, perfecto.

El dinamismo de nuestro pensamiento filosófico nos lleva de la idea de ser finito a la idea de ser infinito. La infinitud del Ser Absoluto no puede aplicarse a ente intramundano alguno. Los entes finitos no pueden ser explicados con una simple "idea" del Ser infinito, sino con su realidad. La experiencia de las cosas exige una Causa, un Principio, un Fin de todo, una Perfección absoluta, un Ordenador supremo, un Ser necesario. No hablamos de meras ideas reguladoras, sino de una suprema Realidad. Pero esa realidad que hay implica ineludiblemente lo que hace que haya.

23.2. "Lo que hay" y "Lo que hace que haya"

La absolutización de la positividad del mundo ha conducido al pseudo-problema del conflicto entre el cielo y la Tierra, entre Dios y el mundo. Si el mundo es autónomo, ¿cómo puede coexistir esa autonomía con el sentimiento de dependencia absoluta que es elemento esencial de la religión? Se ignora el concepto de contingencia y se maneja un concepto de autonomía relativa, haciendo caso omiso de la relatividad. La antropologización de lo divino de Feuerbach y la anti-trascendencia transformada de Bloch no dan razón cabal del hombre y mucho menos de Dios. Hay quienes piensan que ya no cabe hablar de un *ens perfectissimum*, de un supremo ordenador, porque no se han logrado erradicar las irregularidades, el desorden, la caducidad, el mal, en suma. Se olvida que la naturaleza metafísica del mal es privación de ser en el ser de los entes o de operar debido en las operaciones de los hombres. El mundo es finito —porque sólo Dios puede ser infinito— y el hombre es libre. En consecuencia, el desorden, las irregularidades, la caducidad y el mal no invalidan el finalismo teísta. Si Dios creó al hombre libre resultaría un contrasentido lógico que no respetase esta libertad. La intervención de Dios no viene a suplir las deficiencias del libre arbitrio de los hombres. Las causas segundas operan realmente sin mengua de la supremacía de la causa primera, cuya acción es trascendente sin dejar de afectar la raíz misma de la habencia. Muchos quisieran un Dios funcional, tapagujeros. Otros piensan que basta cumplir con el deber para que todo marche bien. En ambos casos se ignora la verdadera trascendencia: *Lo que hay* es la habencia; *lo que hace que haya* es la Trascendencia (usamos la terminología zubiriana aplicándola a la habencia y a la trascendencia.) *Lo que hay* es más o menos describible, analizable y comprensible. *Lo que hace que haya* no alcanza a describirse, analizarse y comprenderse del todo. Sin embargo, concurre como Supremo Hacedor, como Causa Primera, como Activador que "hace nacer". Pero aunque Dios, "hace hacer" no podemos decir —como lo dice

Manuel Olasagasti—“que Dios no es propiamente hacedor, sino factitivo”.³⁰⁸ Hacedor y factitivo no son conceptos incompatibles. Aunque Dios fuese factitivo, queda el problema del origen de todo cuanto hay de contingente. ¿Por qué hace y por qué hace hacer? Sólo el amor puede darnos la respuesta. En la planificación de la habencia sólo cabe encontrar un sentido final: “el amor en la libertad y la libertad en el amor” de la trascendencia. Porque la facticidad de lo contingente sólo se explica porque Dios es amor. Hacer más trascendente e inefable la intervención de Dios en el mundo no significa negar la casualidad y sustituirla con un lenguaje aleatorio—transaccional. Cabe hablar de una primera y suprema Causa de Amor, aunque no acabemos nunca de conceptualizarla bien.

La religión no roba al mundo su autonomía, antes bien, crea espacio para la vida humana. El poder último de la realidad es un poder trascendente. Y en este poder trascendente está incoada la presencia de la Deidad. El ateo positivo que niega el tránsito de la realidad a la Deidad, cae en el absurdo de presentarnos un efecto sin causa. Cuando el hombre se declara ateo recusa su concreta experiencia histórica de dependencia. Y esta recusación sólo puede hacerse por soberbia. La soberbia falsa, distorsiona nuestra insuficiencia ontológica. En vano trataremos de erigir lo relativamente autónomo en absolutamente autónomo. La humildad ontológica reposa en el verdadero hombre que no pretende ser más que hombre (soberbia), ni menos que hombre (servilismo).

La relación personal de creatura a Creador es una relación ontológico-necesaria. Y sin embargo, el amor va liberando progresivamente esa relación hasta el grado de que podamos exclamar con San Agustín: “Ama y haz lo que quieras”. Esta personalización no implica el olvido del Dios cósmico para quedarnos sólo con el Dios histórico. El “Deus absconditus” está más allá del cosmos, de la historia y de las conceptualizaciones de los filósofos y de los teólogos. En la creación se trasluce el amor, el *sí* del amor, la “creatio continua” de la que emergemos momento a momento. Luchamos por superar todo nihilismo para ser afirmados en nuestro ser por Dios. Somos ciudadanos del ámbito divino. Filiación de creaturas de Dios no quiere decir alineación. Al contrario, nos liberamos de muchos condicionantes por ser hijos de Dios. Dios no desaparece detrás de su obra sin dejar huellas y vestigios. Huellas y vestigios que no se limitan a ser las de su ausencia, sino las de su presencia invisible. La creación no es contraria a la causalidad, pero la excede por la libertad, por la relativa independencia y por el inocultable amor.

La Trascendencia no sólo se va explicando en la habencia sino que se va complicando por la habencia, sin dejar de ser Trascendencia. La Trascendencia nunca podrá ser engullida por la habencia, porque dejaría de ser Trascendencia. La frontera de la habencia y de la Trascendencia supone el deslinde de lo Infinito y de lo finito. No podemos eliminar todo reducto trascendente dentro de lo inmanente de la habencia. Trascendencia y habencia no son dos esferas incomunicadas. Mientras subsista la dualidad habencia-Trascendencia resurgirá en el hombre la relación sagrado-profano. La Trascendencia no es rival de la habencia, sino apoyo y sentido. La relación de la Trascendencia con la habencia puede definirse como

de "participación". "Lo que hace que haya" actúa en "lo que hay", pero sin interferir. Puesto que "lo que hace que haya" es propiamente la causa de todo "lo que hay", y la habencia es lo más íntimo a los entes, puede concluirse que la Trascendencia opera íntimamente en la habencia. La habencia finita es esencialmente un proceso. En la Trascendencia surge y se sostiene todo el ensamblaje de *procesos* que es la habencia que conocemos. La Eternidad-Infinitud-Perfección, que es la Trascendencia, incluye la más íntima de las cercanías a la habencia que se debate en el tiempo, en el espacio y en la perfección relativa. La Eternidad, precisamente por ser "total, simultánea y perfecta posesión de una vida sin límites", es lo único que está presente a cada momento de la habencia temporal. La Infinitud, precisamente por ser ilimitada potencia de ser, es lo único que está íntimamente presente en cada situación espacial. La Perfección, precisamente por ser la máxima valiosidad en orden a todo lo que hay, es lo único que explica las relativas perfecciones que encontramos en la habencia. "Lo que hace que haya" actúa en todo "lo que hay". Y ese actuar en todo de la Trascendencia es su "estar en todo" de la habencia. Habencia en donde encontramos la vida. Vida en cuyos hondones se advierte la apertura a lo absoluto.

23.3. La profundidad de la vida se abre a lo absoluto

¿Por qué seguimos viviendo? ¿Por qué seguimos adelante a pesar de todos los obstáculos, de todos los sinsabores, de todas las decepciones? ¿De dónde proviene ese *sí* que le damos a la vida, ese ímpetu que nos empuja hacia adelante? La vida no carece de sentido. Hagamos un balance sereno y advertiremos los valores que se dan *con* la vida y *en* la vida. La profundidad de la vida humana se abre a lo absoluto. Esta apertura se da por vía de placer o por vía de dolor. Pero no puede haber una honda conmoción humana sin que el hombre deje de levantar sus ojos interiores del espíritu hacia el brillo de Dios. En la acción buena, en el acto justo, en la obra bella, en la contemplación de una gran verdad nos alzamos por encima de nosotros mismos y más allá de todo lo finito para elevarnos a lo divino. Un afán de vida nos lleva más allá de esta vida. Un anhelo de estabilidad, de duración, de ser acumulado nos insta a trascender todo lo finito. En los momentos de mayor tragedia, el corazón pugna por transportarse al gozo. En momentos que no encuentran acomodo en la cotidiana vida, un ansia inefable nos hace romper el cerco de nuestro mundo habitual, y asomar el alma estremecida desde una ventana que se abre a un horizonte infinitamente ensanchado.

La profundidad de la vida no exige tan sólo un fundamento último-racional, sino un fundamento último real y absoluto, personal y perfecto. La profundidad de la vida no está solamente abierta a lo Absoluto, sino que es una profundidad "reveladora" de lo Absoluto. Hablo de mostraciones existenciales y no de demostraciones lógicas. Quiero decir que la habencia nos habla, a su manera, de Dios. Y cuando no aceptamos a Dios fabricamos ídolos. La exigencia de Dios la encontramos en la habencia y en el afán de plenitud subsistencial. La habencia

aparece como don y en el afán de plenitud subsistencial está la Plenitud de Dios desde el principio, aunque no lo hayamos advertido. En la habencia, en la intimidad o en la Revelación propiamente dicha se "muestra" Dios al hombre de manera directa, libre, imprevisible. Rudolf Otto habla de "divinación". Estamos a la escucha de esa "divinación". El "Deus absconditus" se abre sin estrépito, sin violar leyes cosmológicas o noológicas, silenciosamente. Y nosotros lo vemos mejor en la medida en que lo amamos más. Al sentirnos tocados por el amor creemos en el amor. Pero creer en el amor no significa desentenderse de la apologética y desdeñarla, como ahora está de moda hacerlo. La fe busca la intelección. El problema estriba en saber qué tipo de Apologética vamos a edificar. El intelectualismo religioso moderado es legítimo y no cabe confundirlo con el racionalismo religioso a ultranza que pretende ofrecer un cristianismo sin misterios. Cabe, sin faltar a la verdad y a la caridad, demostrar la verdad de la religión y la falsedad de otras religiones. Conocer-creer-amar-adorar. He ahí un itinerario humanísimo, cuando el hombre no se despeña por veredas de soberbia.

La diferencia entre habencia y Dios no significa abismal separación. El trascender sin Trascendencia y sin Trascendente de Ernst Bloch es un pseudotrascender que no sale de la cárcel del egotismo, que desconoce la verdadera naturaleza del amor. La otredad divina no puede ser reabsorbida por la habencia. Partimos de la habencia que vemos e implicamos, con todos sus hiatos, incoincidencias y fisuras que nuestro pobre conocimiento no puede remediar, y llegamos a lo que supera nuestro horizonte, a lo supra-habencial. La unidad de la habencia no excluye la alteridad de Dios, la Trascendencia en la inmanencia sin dejar de ser Trascendencia. La habencia es apertura, esencial intencionalidad a Dios. Me refiero a la habencia que culmina en el cosmos personal humano.

La persona humana no se encuentra a sí misma perdiéndose en las cosas o en las personas. Tampoco poseyéndolas. La persona humana se salva en el amor de Dios y de sus criaturas. El egotismo espiritual ignora el sentido de ofrenda y de fiesta. Está preso en la jaula del egoísmo aunque se recubra esta jaula con el oro de la espiritualidad. Hay una hermosa y santa confusión de afectos que puede darse en la más sencilla conversación con el prójimo o en el más humilde acercamiento a Dios. Es cuestión de verdadera actitud amorosa que impide sentirse centro del universo porque cuando se ama a Dios y al prójimo eso ya no tiene sentido. El excesivo temor a la muerte es un síntoma de inflación del *ego*, de pérdida del sentido del "ama y haz lo que quieras". Lejos de la sencilla desnudez originaria y de la verdadera libertad interior no se puede acrecentar la mismidad personal. Esta mismidad personal es irrenunciable e inalienable.

La trascendencia de Dios no aleja del hombre y de la habencia. Dios no es ajeno a la habencia y al hombre. La Trascendencia es toda en toda la habencia, sin confundirse con ella, en una atmósfera de amor.

La profundidad de la vida abierta a lo Absoluto me hace advertir, intuitivamente, que yo no soy lo Absoluto.

23.4. Yo sólo sé que no soy lo Absoluto

Cuando digo *yo sólo sé que no soy lo Absoluto*, estoy queriendo decir varias cosas fundamentales. Ante todo, que tengo una intuición directa de mi finitud esencial, de mi contingencia constitutiva, de mi radical insuficiencia. Pero pienso y anhelo, de algún modo, lo Absoluto, puesto que apunto hacia él. No lo conozco del todo, pero quisiera conocerlo. Algo sé de lo Absoluto puesto que me pregunto por él. Esa pregunta, que no puedo acallar, me lleva a concluir en una cierta relación de mi ser con el Ser Absoluto. Más aún, la pregunta supone haber hallado ya, de cierta manera, a lo Absoluto. ¿Cómo podría yo cotejar lo Absoluto con lo contingente, sin tener una noción —aunque sea oscura— de lo Absoluto? No creo en las ideas innatas. Pero me parece descubrir en el hombre una disposición, un órgano de lo Absoluto. Esta disposición u órgano de lo Absoluto se actualiza al tomar conciencia de la mundanidad y de la temporalidad. Mi circunstancia mundana y mi situación temporal me estrechan, me atentan y a menudo me humillan. El dinamismo ascensional de mi ser —que fácilmente compruebo en el afán de vida y más vida— choca contra los barrotes espacio-temporales, contra las circunstancias y contra las situaciones límites. Lo que menos mal conozco es mi desamparo ontológico, mi contingencia de creatura, mi finitud esencial.

No sé qué sea lo Absoluto, pero sé que *es*. De esto no puede caberme la menor duda. Por oscura, por misteriosa que me resulte esta realidad de lo Absoluto, no hay poder humano que me arrebatase la convicción de que existe, de que me trasciende a mí y de que trasciende el mundo.

Mi apotegma "*yo sólo sé que no soy lo Absoluto*" difiere del aserto socrático "*yo sólo sé que no sé nada*", porque apunta a un saber radical de creatura, aunque empiece por decir lo que no soy. Decir que no soy lo Absoluto implica afirmar: 1) que soy; 2) que mi ser es contingente, puesto que no es Absoluto; 3) que el ser contingente guarda una insoslayable relación de dependencia ontológica y moral con el Ser Absoluto. La divergencia apuntada no impide que ambos asertos —*yo sólo sé que no sé nada* y *yo sólo sé que no soy lo Absoluto*— mantengan una conexión fundamental en cuanto a la *docta ignorancia*.

Al decir que *yo sólo sé que no soy lo Absoluto* no he dicho aún lo que soy, pero estoy en camino de decirlo. ¿Por qué me pregunto por lo Absoluto? ¿Quién soy yo que formula esta pregunta en medio de entes contingentes, mutables, caducos? Una inclinación invencible a buscar la última explicación de las cosas y de los hombres me mueve a entrever lo Absoluto y a declarar que no soy ese Absoluto. Siento mi insuficiencia radical para colmar mi aspiración de plenitud subsistencial. Ante los contratiempos y ante las desgracias que soy incapaz para evitar, el íntimo dolor se vuelve hacia lo Absoluto. En ese Absoluto anhelo salvarme definitivamente. El anhelo de salvación brota de mi insuficiencia radical, pero se proyecta fuera de mi conciencia, buscando el apoyo y la seguridad que no puedo encontrar en mí. Pero no sólo es necesidad de salvarme, también es amorosa *tendencia hacia lo Absoluto*. En los momentos culminantes de mi vida, y hasta en los vulgares detalles cotidianos, advierto la existencia de lo Absoluto.

Diríase que lo veo dondequiera. Por otra parte, la conciencia de mi *responsabilidad moral*, ¿de dónde podría provenir si no del Ser Absoluto ante el cual soy responsable? Hay un tocar o influir inmediato de lo Absoluto en mi alma. Siento su presencia, aunque confusa, en la alegría y en la desgracia, en el anhelo y en la nostalgia.

Hasta ahora hemos considerado lo Absoluto mostrativamente. Tratemos de ver el sentido de las demostraciones de la existencia de Dios.

23.5. El sentido de las demostraciones de la existencia de Dios

Hay quienes piensan que no debe buscarse una demostración de la existencia de Dios. Trataríase, para estos autores, de una revelación como luz y como voz, como presencia y como vocación existencial, que hace innecesaria —y en cierto modo imposible— la prueba de la existencia de Dios. Los conceptos se demuestran; las existencias se muestran. Los que demuestran a Dios, según los neo-ontologistas, es porque antes creen en El. Dios existe, esto lo sabemos por la revelación presencial, luego no necesita demostración. Además, por abstracción se llega a un saber lo general, nunca a un conocer personal. “Las personas como Dios mismo se prestan no al *saber* —llega a decir Pedro Caba— sino al *sabor*, y a ellas se llega por concreción, por ahondamiento y paladeo”.³⁰⁹ Las pruebas llegan tarde. La realidad existencial de Dios no surge de una demostración.

Pensamos nosotros que aunque conozcamos de Dios mucho más de lo que pueden darnos a conocer unas demostraciones formales de su existencia, las pruebas o vías no son innecesarias e imposibles. Decir que la demostración presupone la revelación presencial, es dar por supuesto que el hombre dispone de una intuición de Dios. Y en este supuesto, claro está, no haría falta ninguna prueba, porque las proposiciones enteramente inmediatas están dispensadas de demostración. Pero si carecemos de la capacidad de intuir naturalmente a Dios, entonces tendremos que partir de una causa o principio lógico y nuestro conocimiento de Dios será algo inferido. La proposición “Dios existe” es inmediata si la consideramos en sí misma, objetivamente; será en cambio mediata subjetivamente, en el plano de nuestro conocimiento. En otras palabras: del hecho de que Dios no pueda tener una causa entitativa, no se puede derivar el hecho de que el conocimiento humano de Dios no pueda tener, en cambio, una causa explicativa. Todos esos “sabores” y “revelaciones presenciales” transcurren en la singularidad intransferible de las personas y no impiden la ciencia de Dios. Ahora bien, las pruebas contribuyen sobria y eficazmente a iluminar con la luz natural de la razón los fenómenos humanos y mundanales, ascendiendo a determinaciones más precisas de la idea de un Ser divino. Deslindando el campo objetivo del campo subjetivo desaparecen muchos equívocos.

Partiendo de entes finitos el hombre puede —contra lo afirmado por Malebranche— formarse la idea de lo infinito. Tras de obtener la idea de finitud es posible llegar a la idea de lo Infinito, como un verdadero ser, por negación de

toda finitud. La idea indeterminada de ser no es la idea de un ente ilimitado, sino algo que conviene tanto a los entes finitos como al Ente infinito. Si Gioberti afirma que en la idea del ser, en la medida en que se opone al no-ser, se capta inmediatamente la idea del Ser necesario es porque presupone, indebidamente, la identificación de "ente" y "ente necesario". No hay que confundir la indeterminación del ser en general —que no excluye la finitud ni la contingencia— con el Ser Infinito que sí las excluye. Mientras Dios es positivamente infinito, el ser en general o ente común es indiferente a la finitud y a la infinitud. ¿En qué coinciden entonces? En que ninguno de los dos es un ente finito determinado.

¿Estará acaso envuelta la existencia del Ser perfecto en la idea de ese ser? La idea de un Ser perfecto engloba tan sólo la idea de la existencia de este ser. Pero una cosa es la idea de la existencia del Ser perfecto y otra cosa muy diversa es la existencia real del mismo. En una boca pintada no se puede poner más que un cigarro pintado. Los ontologistas pensaron erróneamente que porque al ser Perfecto le conviene necesariamente existir, por esa sola implicación ideal existe realmente. Lo correcto hubiese sido concluir que de existir ese hipotético Ser Perfecto, existiría necesariamente. Pero una afirmación de esta índole, ¿será propiamente una demostración? Tampoco cabe condicionar la existencia del Ser necesario —como lo hace Leibniz— a su posibilidad, porque la posibilidad misma es la que está condicionada a la existencia.

La existencia de Dios, que puede ser conocida por la razón natural, es un preámbulo de fe. La fe supone la razón. Y la razón es capaz de probar la existencia de Dios, aunque no pueda dar la razón de tal existencia. Quiero decir que para demostrar que Dios existe, basta saber qué se designa y se entiende por Dios —simple indicación extrínseca por funciones, actividades y cargos— por más que su definición esencial nos resulte imposible. San Agustín nos advierte: "Si lo comprendes, no es ya Dios lo que comprendes". Cosa enteramente diversa es exigir una razón suficiente de los efectos —entes intramundanos— que me son evidentes, comprendiendo la necesidad de lo Incomprensible y definiendo la necesidad de lo Indefinible. Al afirmar: Dios *existe*, afirmamos la existencia simplemente, sin calificar como sea, sin incluirla en ninguna categoría, en ningún cuadro ideológico.

Poseemos un conocimiento natural y precientífico de Dios, antes de conocer la teodicea o teología natural. El hombre común de la calle se acerca a la realidad de Dios renumerador, principalmente por su conciencia. Y se acerca a la comprensión de Dios realizador por la contemplación de los efectos artísticos que presuponen un espíritu finalista. El universo entero evidencia la acción de un espíritu excelso. La comprensión natural del mundo y de los demás hombres incluye un avizorar algunas propiedades de Dios: poder creador, majestuosa sabiduría, reposo bienaventurado. Y un vacío tendencial de nuestro corazón nos lleva también a El. Pero todas estas vivencias más o menos superficiales son susceptibles de profundizarse radicalmente. La concepción natural de Dios que tiene el hombre sin bagaje científico, puede ser comprobada rigurosamente. A ello tienden las disquisiciones que prosiguen.

23.6. De lo contingente a lo necesario

Siempre he tenido una particular predilección por la vía de lo contingente a lo necesario. Predilección que está fincada no tanto en motivos simplemente racionales, cuanto en experiencias vitales. Mi existencia no se me presenta como una resultante necesaria y espontánea de mi esencia. Mi existir es mío en cuanto lo realizo, lo ejerzo; pero, en verdad, siento que no es mío, que lo tengo recibido, *dado por alguien*. Y con mi concreta existencia “se dan” de lleno, “en” ella o “con” ella, las cosas reales y los objetos ideales.

Contingencia quiere decir indiferencia, nula posibilidad, insuficiencia radical para empezar a ser y seguir siendo. Pura “posibilidad” no tanto “existencial” cuanto “esencial”. Yo soy, pero pude no haber sido. Hubo un antes en que no fui y habrá un después en que no seré; en que no seré, por lo menos, como soy ahora. Puedo ser y puedo no ser. Por mí sería la nada absoluta. Ni siquiera tengo la posibilidad de existir. Mi ser depende de otro. Por mi propio peso tiendo a no ser, tiendo a inmergirme en la vertiente de la nada de donde fui sacado por Alguien. Soy un ser completamente ajeno, “ab alio”, como bien dicen los escolásticos. Queda pues, evidenciada, mi indiferencia esencial a la existencia.

He aquí la tercera vía tomista para probar la existencia de Dios, expuesta con las mismas palabras del Santo Doctor: “La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios”.³¹⁰

No hay, en el razonamiento que precede, ningún salto lógico. Su rigor no se puede evadir apelando a una cadena infinita de causas contingentes. Evidentemente la razón suficiente de la existencia de un ser que de suyo es indiferente para existir hay que ir a buscar en *otro ser*. De otra manera se caería en lo absurdo o en lo inexplicable. Santo Tomás toma como punto de partida nuestra cotidiana *experiencia*, que nos muestra seres que carecen en sí mismos de razón de ser, que pueden ser y no ser, que empiezan en la generación y acaban en la de-

crepitud y la muerte. Estamos rodeados de seres imperfectos y deficientes de suyo, no tan sólo en el obrar sino en el ser. Ahora bien, lógicamente hay que llegar al ser fontanal, fundamental, que sea razón y principio de todos los otros, que se baste a sí mismo, que sea necesario. Porque un ser contingente unido a otro y a todos los millones de contingentes que se quiera sólo puede brindar la suma que permitan los sumandos. Por mucho que sumemos y multipliquemos los seres contingentes, contingentes resultan; la suma de todos los seres contingentes, no puede producir un ser necesario. Si más allá de estas series de contingentes no hay un ser necesario que los sostenga a todos, ninguno se sostendrá; más aún, si más allá de todos estos seres contingentes no hubiera un ser necesario, esencialmente actual, jamás hubiera habido seres contingentes. Hay algo contingente, luego hay algo necesario.

Nos hace falta un ser necesario; pero un ser necesario primero, absoluto e independiente. Todo cuanto existe tiene en ese ser necesario su punto de partida, su fundamento y su condición ineludible. Y esta necesidad de algo necesario en el universo pone de manifiesto, además, la sublimidad de ese Acto puro que es *por sí mismo*; perfección absoluta y fuente única de todo ser. Porque "llevar en sí mismo la razón de ser y de existir, equivale a constituirse en origen de toda perfección, independiente de todo, más allá de todo límite, sin mezcla de imperfección o potencialidad" (Hugon).

Nuestra razón exige la fuente misma de los entes y de la actividad, de toda perfección y gradación, de todo orden. Los intermediarios, aún en número infinito, no pueden reemplazar la fuente.

Por carencia primordial del ser, por falta de capacidad para existir, las criaturas se anonadarían, "ipso facto", sin el Creador. Entre la posibilidad absoluta de ser y la necesidad absoluta de ser está nuestra posición de contingentes. Un elemento recibido del exterior, de otro ser, me ha convertido en existente. En última instancia, es preciso recurrir a un ser que no tenga recibido su impulso de otro. Sin un ser necesario nunca habrían existido los seres contingentes. Pero el hecho es que existen los seres contingentes. Luego existe el ser necesario. Los cimientos de la prueba —el hecho de la generación y la corrupción— no pueden conmovirse por la ley de la conservación de la energía —puramente empírica y contingente ella misma— que no es ninguna ley del ser y que no ha resultado rigurosamente demostrable en el ámbito inorgánico, en el biológico y en el psicológico.

23.7. De lo fugaz a lo eterno.

El espíritu del hombre no es una mónada clausurada en sí misma, sin ventanillas ni enlaces con lo real. Tiene, en primer lugar, una religación originaria y fundamental con Dios. Al contemplar el reino puro de las verdades eternas, nos orientamos hacia lo divino. Padecemos, sepámoslo o no, un teotropismo espiritual. El descubrimiento del mundo inteligible, con la luz superior de la verdad, señala el "factum" de la religación del hombre con Dios. "Del mismo modo que la natura-

leza es el horizonte natural de nuestro ojo físico, Dios es el horizonte natural de nuestro ojo intelectual”, expresaba Lacordaire. La reflexión metafísica del fenómeno del conocimiento nos pone en comunión con la verdad eterna. Este hallazgo espiritual nos percatamos del ligamen irrompible que nos ata, de raíz, al Ente fundamental y fundamentante. La verdad sirve como vínculo conexivo, mejor aún, como fundamento mismo de nuestro ser asido a otro Ser. Trátase de una realidad fontanal, de una primera y soberana esencia. Es el caso de San Agustín, en las Confesiones, cuando refiriéndose a la verdad, exclama: “Estaba encima de mí, porque ella me hizo, y yo debajo de ella, porque soy hechura suya. Quien conoce la verdad, ése la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad”.³¹¹ Todo cuanto tiene ser, dimana de esta primera esencia que es, a la par, primera vida y primera sabiduría.

Somos, como criaturas, seres participados. La gratuidad y la contingencia de nuestro ser finito es una dádiva de amor que nos compromete a estar en el mundo amorosamente. Una orden superior de verdades eternas se presenta a nuestro espíritu en forma de leyes, de principios axiológicos que vinculan y religan a nuestra conciencia. Nuestra religación, de carácter dinámico, nos recoge a los hombres en una comunión creatural de espíritus. Inútil intento el de alejarnos del fundamento de la naturaleza. Aunque nos olvidemos de Dios, nos hallamos misteriosamente religados con El. Alejamiento y olvido de Dios sólo clavan en el espíritu el arpón de la angustia.

Los atributos existenciales del ser finito: mutabilidad, temporalidad, mortalidad y angustia concurren para darnos una extraña movilidad. San Agustín advertía que el tiempo es un ladrón que roba al hombre lo que ama. El alma, ante el despojo, queda poblada de sombras, de fantasmas, y es presa de la codicia. Fray Victoriano Capanega O.R.S.A. esboza, en torno de esas palabras del hiponense, la psicología y la metafísica agustinianas de la inquietud: “El hombre, esclavo del tiempo poblador de un mundo de seres fugitivos, vive lleno de zozobra y de preocupaciones, péndulo entre la vida y la muerte. La mutabilidad equivale a mortalidad”. Todo cambio es cierta muerte para San Agustín. “Ha muerto la negrura en la cabeza de un canoso; ha muerto la lozanía en el cuerpo de un anciano encorvado y enfermo; ha muerto el movimiento en el que se para; ha muerto el estar de pie en el que se sienta. Así, en todo lo que era y no es, veo cierta muerte en lo que pasó y cierta vida en lo que es”. “¡O Veritas quae vere es!”. “Oh verdad que verdaderamente eres”. Pero la misma fugacidad mortal de las cosas pregona el valor de lo eterno. “Todo impulso, toda tendencia, toda porfía, todo anhelo busca un reposo en lo absoluto. En el pecado mismo, en que el hombre toma una posición egocéntrica, se entraña un ímpetu de intencionalidad teológica, pues los anhelos de la criatura se lanzan hacia un mundo mejor de quietud y de ensueño”.³¹² Aún las apariencias engañosas dan testimonio de esa búsqueda de lo verdadero. La atracción universal de la verdad perpetua es una atracción de Dios. El acto de caminar a Dios define al espíritu. Nuestra luz es sólo un resplandor fugitivo de la luz increada. Queda siempre un trasfondo de misterio en la reverberación luminosa de aquella parte del universo que somos capaces de percibir.

Virar es trascender lo fugaz, proyectándose intencionalmente hacia los valores, en un afán insaciable de salvación. “Toda Filosofía —desde Platón hasta Nietzsche— posee un contenido religioso. En este sentido se halla al servicio de la ‘fe’ y la apoya o la destruye, con toda la gravedad abismal que ello lleva forzosamente consigo. Si no es así —asegura con toda razón Xirau— ‘no interesa’. No interesa porque no se refiere a nada de veras interesante. Como vio certeramente Unamuno, lo único que interesa de veras es salvarse, salvar la vida y la propia espiritualidad. Y sólo es posible salvarse, salvar la vida y la propia espiritualidad, mediante la salvación del mundo que llevamos perennemente en el alma”.³¹³ Pero salvarse no es simplemente inquietarse por la salvación y pelear cada quien su pelea sin cuidarse de la victoria, como lo quería Unamuno. Tampoco cabe sacar esperanza de la desesperación misma. Hay que buscar un solo Bien en el que se encierran todos los bienes. El camino de salvación no está en la “cardiaca” de Unamuno, sino en el abrazo de San Francisco, que no se cansaba de repetir: “Mi Dios y mi todo, mi Dios y mi todo”.

23.8. De lo finito a lo infinito

El hombre está sujeto a una mutabilidad sin reposo. En el torbellino universal del movimiento, el hombre es, a más de ser móvil, motor. Dotado de movimiento inmanente, vive moviéndose y se mueve viviendo. Pero el movimiento —tránsito de un término a otro— no es algo sustantivo sino inherente. Suprímase la esencial referencia del movimiento a un ente y el movimiento será inexplicable. No hay que olvidar que son los entes quienes se mueven, quienes devienen. En la realidad sustancial del hombre particular, el movimiento ocasiona una modificación no-sustancial. Trátase, en otras palabras, de “una modificación accidental de su modo sustancial de ser”. En sus “consideraciones Metafísicas sobre la Mutabilidad del Hombre”.³¹⁴ El Dr. Angel González Alvarez, tras de establecer el siguiente teorema: “La mutación y perfeccionamiento del hombre sin cambio esencial comportan una contextura real de sustancia y accidentes”, concluye afirmando: “El hombre particular no es mera sustancia cerrada, absolutamente independiente y autárquica dotada de una perfección siempre actualizada. Tampoco es un puro repertorio de accidentes que se suceden sin sentido. Sustancialismo y actualismo deben ser considerados como recuerdos históricos en el plano de las interpretaciones metafísicas del hombre. El hombre concreto es una realidad subsistente, al mismo tiempo individual y necesitada, en incesante evolución homogénea. Una sustancia particular en conexión trascendental con particulares accidentes. Dotado de una perfección sustancial relativa que de continuo se expresa en las variadas líneas de su devenir accidental. En suma, una sustancia siempre abierta a ulteriores modificaciones accidentales”.

Existir —etimológicamente— es estar fuera de sí. “Yo-soy-en-el-mundo”, podríamos decir con Heidegger, sólo que no creo un mundo a mi alrededor —como lo piensa Heidegger— sino que lo descubro y mantengo con él relaciones esenciales. La magnitud espacial de mi cuerpo, comparada con las lejanías del

espacio sideral, es verdaderamente insignificante. Pero comparada con los electrones, protones y neutrones, la magnitud de mi cuerpo es enorme. Mi ser en el mundo está sujeto a la ley de la gravedad: a las leyes de la nutrición, de la circulación sanguínea y de las secreciones internas. Las leyes de la naturaleza se imponen implacablemente. En ese sentido, el hombre no ocupa ningún puesto excepcional. Para comprender la posición incomparablemente elevada del hombre, es preciso atender al principio espiritual: capacidad de conocer, de querer, de autodeterminarse. Estos fenómenos están situados fuera y más allá de la serie mecánica y biológica. Aquí se abre un horizonte ilimitado. . .

El hombre actual, tan lleno de deficiencias en su existencia, cuenta con una posibilidad infinita. No hay impedimento absoluto para la evolución y perfeccionamiento de los tipos humanos. Nos hallamos en los comienzos de una era que persigue mejores formas de convivencia humana, valores personales más depurados, cultura más amplia y profunda. Las alteraciones y efectos que imprimimos al mundo exterior, y los movimientos de nuestra alma, dan testimonio del poder cuasi-creador del hombre. De honduras religiosas provienen las grandes verdades y bellezas que se manifiestan al hombre en la historia. El querer positivo aporta, en la acción, algo moralmente bueno. En este sentido cabe hablar de una creación que les es imputable, con exclusividad, al individuo libre. El contemplador y el amante poseen, en sí mismos, las más altas formas de conmoción interna creativa. La naturaleza, el arte y Dios - tres direcciones de lo real- tienen sus correspondientes actitudes en el experimentar, el configurar y el orar. Y hasta se podría decir que en la naturaleza y en el arte hay un impulso que lleva a nuestro espíritu de lo finito a lo infinito. La emoción de la presencia de Dios en todas las cosas es el punto culminante del existir humano. No se trata de ninguna línea ascendente ni de ningún punto final de los incrementos graduados. Trátase, sencillamente, de lo "supremo", de lo Único en su especie, fuente de toda la serie de cosas creadas.

El ansia frustrada de plenitud nos muestra, a las claras, que no conseguimos aquietar plenamente en esta vida esa capacidad infinita —en cierto sentido—, que llevamos en el hondón del alma, porque los entes finitos son menguados sustitutos de nuestro propio y adecuado objeto. Santo Tomás de Aquino advierte que "no hay nada finito que pueda aquietar el anhelo del entendimiento, lo cual se ve porque el entendimiento, al dársele cualquier término finito, al instante maquina alcanzar algo más allá; por esto, trazada cualquier línea finita trama el trazado de otra mayor, y lo mismo en los números; lo cual es precisamente la razón de la adición infinita en los números y líneas matemáticas. Ahora bien: la grandeza y la capacidad de cualquier substancia criada es finita. Por consiguiente, la capacidad intelectual del espíritu, como tal, no se aquietta con el conocimiento de cualesquier substancias criadas, por nobles que sean, sino que tiende con un anhelo natural a conocer la substancia, que es de grandeza Infinita".^{3 1 5} Sólo en el Sumo Bien cabe hacer descansar todo el fardo del corazón anhelante. Es inútil tratar de escamotear la trascendencia ontológica. El hombre, por su vida espiritual intelectual-volitiva, está esencialmente abierto y lanzado más allá de sí.

¿Hacia dónde? Sólo una respuesta me satisface: el supremo bien del hombre radica en el ser trascendente infinito de Dios, que entraña, venturosamente, la conquista de la perfección inmanente específicamente humana.

23.9. Una nueva vía de acercamiento a Dios

Basta haber despertado a la realidad de la propia existencia y de la existencia de las cosas, para darse cuenta de que se ejerce la actividad de ser amenazado por la fragilidad, la destrucción y la muerte. La existencia de las cosas y mi propia existencia se afirman a sí mismas de una manera inexorable. Pero esta afirmación, en el caso del hombre por lo menos, no es sólida y definitiva. Mi existencia humana terrestre está sujeta a la nada. Y sin embargo, en esa misma existencia amenazada intuyo la existencia suprema, absoluta, eterna, libre de la destrucción. El conocimiento natural prefilosófico de Dios surge simplemente de ver que mi "ser-con-la-nada, como lo es mi propio ser, implica, para ser, el ser-sin-la-nada, esa existencia absoluta que desde el primer momento he advertido confusamente, como envuelta en mi intuición primordial de la existencia" (Maritain). Este acercamiento eterno me es connatural a mi ser. De ahí aquella honda visión metafísica de la sabiduría indostánica que supo advertir siempre, en el comienzo, el ser, el ser solo y sin segundo. He aquí un expresivo texto: Tachândogya Oupanichad: "Todas las criaturas, amigo mío, tienen su raíz en el ser: tienen su sede en el ser: reposan sobre el ser." Las demostraciones científicas de la existencia de Dios vienen después de esa intuición primordial de la existencia, de ese conocimiento inocente, pre-filosófico, espontáneo y natural del Ser supremo.

Nuestra inteligencia padece una insaciable ansia de conocer el ser infinito. No bien advertimos que las cosas provienen de El, como sus efectos, cuando quisiéramos ya conocerle en sí mismo, en su esencia, sin mediación de ideas. La visión especular, la aprehensión de las huellas divinas suscitan el deseo imposible —para nuestra naturaleza— de eliminar intermediarios a fin de poseer a Dios intuitivamente. Este deseo "transnatural", que no está en nuestra naturaleza satisfacer, no debe considerarse, por ese solo hecho, como un anhelo absurdo y trivial. Emerge de lo más íntimo de nuestro espíritu y acusa una insobornable nostalgia de Dios. ¿No es sensato pensar que a un deseo tan profundo de la naturaleza —imposible para ella misma— le corresponde una satisfacción plena, por más que esta satisfacción sea sobre-natural? De esta opinión parece ser Santo Tomás de Aquino cuando refuta a quienes afirman que ningún entendimiento creado puede ver la esencia de Dios: "Pero esta opinión no es aceptable, porque como la suprema felicidad del hombre consiste en la más elevada de sus operaciones, que es la del entendimiento, si éste no puede ver nunca la esencia divina, se sigue, o que el hombre jamás alcanzaría su felicidad, o que ésta consiste en algo distinto de Dios, cosa opuesta a la fe, porque la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que en tanto es perfecta una cosa en cuanto se une con su principio. Pero es que, además se opone a la razón, porque, cuando el hombre ve un efecto, experimenta deseo natural de conocer su causa, y de aquí

nace la admiración humana, de donde se sigue que, si el entendimiento de la criatura racional no lograrse alcanzar la causa primera de las cosas, quedaría defraudado un deseo natural. Por consiguiente, se ha de reconocer que los bienaventurados ven la esencia divina".³¹⁶

Hay muchas vías de acercamiento a Dios. Santo Tomás formuló, con admirable simplicidad, sus célebres cinco vías que tienen su antecedente, por cierto, en Aristóteles (1a. vía), Avicena (2a. vía), Maimónides (3a. vía), San Agustín (4a. vía), Cicerón, Séneca y la Patrística (5a. vía). Pero estas cinco vías tomistas, consagradas ya por la fama, no son las únicas pruebas racionalmente válidas que conducen a una certeza sólidamente establecida. En este mismo siglo XX se han propuesto nuevas vías —válgame como ejemplo las pruebas de Sciacca y de Maritan—, aunque excesivamente sutiles. En todo caso, los caminos del espíritu discurren por las más diversas vías existenciales y filosóficas. Contemplando un objeto bello se advierte la existencia de una perfección que trasciende a las cosas. En su experiencia creadora, el artista posee un conocimiento amoroso y nostálgico, por connaturalidad, que de la belleza le lleva a Dios. De ese instinto de lo bello nos habla Baudelaire, bajo la inspiración de Edgar Allan Poe, en un pasaje de "El arte romántico": "Es a la vez por la poesía y a través de la poesía, por la música y a través de la música, como el alma entrevé los esplendores situados tras de la tumba; y cuando un exquisito poema trae las lágrimas al borde de los ojos, esas lágrimas no son la prueba de un exceso de goce, son más bien el testimonio de una melancolía irritada, de una postulación de los nervios, de una naturaleza excitada en lo imperfecto y que quisiera apoderarse inmediatamente, sobre esta misma tierra, de un paraíso revelado". El poeta advierte que la tierra y sus espectáculos son un resumen, una correspondencia del cielo. Es claro que estas vías existenciales carecen de apoyo lógico y marchan un tanto a oscuras, con pasos inciertos. Aún así, su eficacia es a veces irremplazable desde el punto de vista subjetivo y personal.

Adviértase como la vida, esta pobre vida, se hace más vida ante un estímulo adecuado: sirvan como ejemplos una fuga de Bach, la contemplación de la Basílica de Santa Sofía, o la lectura del Quijote. Adivinamos, entonces, un *trasfondo de la vida* que los sentidos no palpan, pero que el espíritu presente. Un *trasfondo* que pre-sentimos inabarcable, ilimitado, sin los barrotes espacio-temporales que nos hacen sudar angustia. Insobornables son los deseos que reclaman sensaciones más suaves, sentimientos más finos, visiones ricas de matices, reflexiones más profundas. . . A veces, cuando un ansia inefable nos hace romper el cerco de nuestro mundo habitual, el alma estremecida asoma a un horizonte infinitamente ensanchado. . .

Quisiera ensayar, por mi parte, una nueva vía de acercamiento a Dios. Descubro, en mi ser, un desfiladero hacia la nada y una escala hacia lo absoluto, porque soy una misteriosa amalgama de alma y cuerpo, bruto y ángel, tiempo y eternidad, nada prehistórica y destino supra-temporal. Mi afán de plenitud subsistencial existe sólo en función de superar mi desamparo ontológico. Y mi desamparo ontológico se hace tan sólo patente porque tengo un afán de plenitud

subsistencial. La plenitud lograda es siempre relativa y está amenazada por el desamparo. Pero, a su vez, el desamparo se ve corregido, amparado en parte, por el afán de plenitud subsistencial que se proyecta con toda su intención significativa. Este afán de plenitud subsistencial, aunque se dé en el tiempo, no está sometido al tiempo. Trátase de un testimonio irrecusable de la egregia vocación humana, de una humilde sumisión del hombre integral a su interioridad abierta al ser y a la Deidad. Mi afán de plenitud subsistencial, con toda su significación "metahistórica" participa de la plenitud absoluta, primera y trascendente. En otras palabras: mi afán de plenitud subsistencial, que se me presenta coexistiendo orgánica y dialécticamente con mi desamparo ontológico, con mi insuficiencia radical, en forma parecida al contrapunto musical, implica la Plenitud Subsistente e Infinita de donde proviene, precisamente, mi concreto afán de plenitud que se da en el tiempo. Si existe nuestro afán de plenitud subsistencial —y esto es un hecho evidente— existió siempre una Plenitud subsistente, porque si no hubiera existido, no se darían todos nuestros concretos afanes de vida y de más vida. De ahí que el primer acto de mi afán de plenitud subsistencial sea el de dirigir una llamada a la Plenitud infinita que suscita todos los afanes de plenitud. Sin un fundamento en Dios, inicial y final, mi concreto afán de plenitud subsistencial no encuentra solución. Mi argumento del afán de plenitud subsistencial se funda en la finalidad. Si Dios no existiera, el afán de plenitud subsistencial —y la misma idea de plenitud— sería un efecto sin causa. Pero un efecto sin causa resulta absurdo. La causa final es la causa de las causas. Lo que exige el argumento no es sólo una plenitud ideal, sino una Plenitud subsistente. La razón de ser última de nuestro afán de plenitud subsistencial no se encuentra en una idea, sino únicamente en un Ser plenario, existente en sí y por sí.

Una vez examinadas las vías de acercamiento a Dios cabe estudiar el horizonte de la habencia en relación a la realidad absoluta.

23.10. Horizonte de la habencia y realidad absoluta

Estamos en el horizonte de la habencia antes de conceptualizar la habencia. La habencia nos impresiona y nos envuelve. La sentimos y la concebimos. Pero esa habencia siempre será muchísimo más rica que la teoría que de ella nos formemos. Estamos instalados en medio de todo cuanto hay. Desde la habencia vivida, presabida y pensada, partimos para esclarecer el uni-verso y nuestro propio uni-verso. No descendemos desde un concepto abstracto de ser substantivado, ni de un super-ser omnienglobante. Hemos dicho que los entes son pero el *ser* o el "*es*" no es ente sustantivo. El ser —que no hay que sustantivar— es la actualidad de los entes reales o de los entes ideales en el horizonte de la habencia. Los entes que están en la habencia tienen un carácter respectivo, excepción hecha de la realidad constitutivamente irrespectiva, supramundana y supraóntica. Esta realidad esencialmente existente, eminente, plenaria y creadora sobrepasa el horizonte del mundo y enseorea el horizonte de la habencia.

Preguntar por un objeto es querer conocer lo que es en sí, en la validez incondicionada. La razón intrínseca de esta incondicionalidad es el Ser Absoluto. El ser —como concepto abstracto— no es la razón del ente. El ente queda puesto en su incondicionalidad y necesidad, en su validez incondicionada, por el Ser Absoluto (analogado principal). Por lo tanto, el Ser Absoluto —y no un supuesto ser substantivado— es lo incondicionado por excelencia: la absolutez de todo lo absolutamente válido, la incondicionalidad de todo lo relativamente incondicionado. Los entes están condicionados porque están puestos en un contexto de articulaciones y de condicionamientos. La posición de los entes intramundanos sólo es posible si anticipo el horizonte de la habencia. Dentro de este horizonte que es marco lógico y marco existencial (*principio de contexto*), todos los entes se presentan articulados en función de algo (*principio de sintaxis*), pensable con disposición tendencial y conexas (*principio de sentido*), vinculados espacio-temporalmente en su ser en la medida que se parecen parcialmente al Ser Absoluto (*principio de participación*) y presentes siempre de algún modo (*principio de presencia*).

Dentro del horizonte de la habencia, los entes finitos están puestos de una manera dependiente, condicionada, respectiva. Aunque los entes intramundanos no eran necesarios, una vez puestos en la habencia tienen “de facto” —no “de jure”— una validez incondicionada de su ser. El estar puestos de modo dependiente, condicionado y respectivo exige una Realidad absolutamente independiente, incondicionada e irrespectiva. Todos los entes intramundanos de la habencia están condicionados en algún aspecto. La condición incondicionada de todo lo condicionado, ya no es una realidad determinada y limitada, sino la Realidad absoluta.

¿Cuál es la relación entre el horizonte de la habencia y la Realidad absoluta? El horizonte de validez incondicionada de la habencia supone necesariamente una Realidad Absoluta, independiente, incondicionada, irrespectiva. Esta Realidad Absoluta es la condición incondicionada de la posición del ente en el horizonte de la habencia. El horizonte de nuestro preguntar y saber, como el mismo horizonte de los entes relacionados, pende, depende de la Realidad Absoluta. El horizonte de la habencia es el “*hacia dónde*” de nuestro preguntar y saber. El horizonte de la habencia es el “*desde dónde*” los entes reposan, se relacionan y se realizan. Pero no habría horizonte de la habencia sin la condición incondicionada de la Realidad absoluta, independiente, irrespectiva, infinita. El horizonte de la habencia es ilimitado; la Realidad Absoluta es infinita.

Tras el examen del horizonte habencial en relación a la irrespectiva e infinita Realidad Absoluta, vendrá ahora el examen metafísico de los aspectos del Ser Supremo, de los atributos de Dios, de la perfecta simplicidad y perfecta dinamicidad del Ser fundamental y fundamentante.

23.11. Aspectos del Ser Supremo

Dios no es para el hombre el ente más inteligible, aunque lo sea de suyo por sí. Por el examen metafísico de lo finito determinamos, hasta donde es posible,

la naturaleza de Dios. Todas las perfecciones de los seres particulares están contenidas "virtualmente" en su causa adecuada y total: Dios. Pero es preciso desterrar todo peligro de antropomorfismo. Hay perfecciones creadas con modos limitados —movimiento, vista, pasión, etc.— que no pueden encontrarse "formalmente" en Dios. Estas "perfecciones mixtas", como las llaman los escolásticos, sólo en un sentido metafórico se pueden aplicar a Dios, quien, como causa adecuada y total, posee "eminentemente", de una manera infinita, este tipo de perfecciones. En cambio las denominadas "perfecciones simples" —que no implican de suyo un ser limitado— se aplican formalmente al Ser Divino, sin sufrir alteración esencial.

Las pruebas de la existencia de Dios nos ofrecen aspectos del Ser Supremo y están apoyadas en las ideas trascendentales: el ser, lo uno, lo verdadero, el bien, que se aplican a Dios como perfecciones simples. Sin embargo, estas perfecciones no son conceptos distintivos y positivos que convengan a Dios de manera exclusiva. Por eso al concluir las demostraciones de la existencia de Dios, no sabemos aún lo que Dios es positivamente. Sabemos que se trata de Algo trascendente, opuesto a lo finito. ¿Cómo alzarnos del orden de los seres finitos a su Causa infinita? Eliminando todo modo finito ("via negativa"); afirmando como de Dios la perfección encontrada en los seres finitos que en El tienen su causa ("via afirmativa"); declarando que en Dios esta perfección se encuentra de una manera infinita ("via eminentiae"). Las dos primeras vías se implican y apoyan porque es en las creaturas donde captamos las perfecciones, pero como negamos todo límite a esas perfecciones, concluimos en la "via eminentiae" que resulta de la combinación de la "via negativa" con la "via afirmativa".

En Dios se dan cita todas las perfecciones, sin mezcla alguna de imperfección, de un modo total. ¿Qué de extraño tiene entonces que su luz nos resulte demasiado fuerte para nuestro entendimiento y que sólo podamos captar su esplendor reflejado en las creaturas? Dios no es en su Ser ni causado ni recibido, por tanto es Infinito. Infinitud que por cierto no admite composición, porque cada perfección estaría limitada como miembro del conjunto. Por eso afirmamos la simplicidad de Dios, que no es ningún conjunto de cosas diversas que se unifiquen por algo, sino la unidad simplicísima e indivisible de todas las perfecciones. Somos nosotros, por la imperfección de nuestro entendimiento, quienes introducimos la distinción de la razón en las perfecciones divinas, que real y propiamente son idénticas. Nuestra captación limitada e imperfecta aprehende aspectos de la inmensa y plena perfección de Dios. Somos incapaces de aprehenderla con una sola idea y por ello establecemos distinciones virtuales.

En el orden lógico de nuestro modo de concebir las perfecciones divinas la "esencia metafísica" de Dios —el constitutivo formal— se nos presenta como *aseidad* o "ser-por-sí". Entidad incausada imposible de limitarse. Razón de sí mismo. Ser subsistente. He aquí, desde el punto de vista nuestro, el distintivo primordial de Dios y la razón de las otras perfecciones que se siguen como consecuencia lógica. Por ser el ser-por-sí un ser enteramente inmaterial, han podido llamarle, también, Intelcción subsistente. Entender radical.

La definición metafísica de Dios como ser-por-sí, puede expresarse por los trascendentales para hacerse más explícita. Lo que es, es uno. Luego el Ser subsistente es uno en su trascendencia y en su condición de absoluto. Unicidad simple por carencia de relatividad y finitud. Simplicidad de Acto puro. Dios no está “en acto de existir” en la medida de su esencia, sino que “es” la perfección de ser sin tener esencia. Ser y verdad son convertibles, en sentido ontológico, porque lo que es, es inteligible. El Verdadero subsistente —suprema inteligibilidad— es la fuente adecuada de toda verdad. Dios contiene en sí la razón de su actividad, es Acción pura, Bondad subsistente.

Decir que Dios es inmutable no significa, de ningún modo, que sea inmóvil, inactivo; todo lo contrario, es Operación pura, Ser puro sin devenir. La simplicidad del ser subsistente no admite composición de cuerpo y alma, cantidad y cualidad, figura exterior y duración. Inútil es tratar de localizar su inmensidad. Ni término inicial ni término final, sino un *es* que se conserva eternamente sin evolución.

La semejanza ontológica entre los seres finitos y el Ser infinito está fundada en la participación de aquellos en éste. Si los seres finitos se asemejan entre sí, con un “cierto aire de familia”, es porque hay una semejanza fundamental entre cada ser finito y la Causa infinita. La participación fundamenta la analogía. La Causa infinita —analogado principal— posee el atributo analógico de manera eminente y primaria, mientras que los seres finitos —analogados secundarios— lo poseen de modo secundario y derivado. Trátase de una analogía metafísica de atribución que es preciso no confundir con la analogía en el orden del conocer, donde el analogado principal es lo finito, puesto que de ahí parten nuestros conceptos. Siendo Dios ser, le hemos atribuido las propiedades comunes a todos los seres: unidad, verdad, bondad. Siendo Dios causa, precontiene eminentemente la perfección de sus efectos, sin ninguna proporción determinada. Al descubrir perfecciones simples se nos revelan las perfecciones formalmente poseídas por el Ser Supremo. Pero este conocimiento es indirecto —fruto de una inferencia metafísica— e incompleto; alcanzado sólo en cuanto causa manifestada en los efectos.

23.12. Atributos de Dios

El concepto de lo *inmaterial*, en Dios, tiene, a más de un aspecto negativo, un aspecto positivo: el *espíritu*. La intimidad de la vida personal, el conocimiento y dominio de sí, el libre y consciente curso de la propia actividad caracterizan la vida espiritual. Una distancia infinita separa la realidad espiritual del hombre y la de Dios, por más que exista, entre ambas, una analogía proporcional. Si no fuese por el auxilio que nos proporciona la “perfección participada de las criaturas”, nunca poseeríamos a Dios por nuestros medios naturales. En cambio, Dios se posee de un modo directo, simple, infinito. Su conocimiento es inmediato y exhaustivo. Su perfección absoluta es amada infinitamente por El. Todo ello independientemente de la experiencia y de las cosas.

Todo ente, por participar del valor del ser, es conocido por Dios. Es preciso alejar definitivamente nuestro modo humano de conocer del modo divino. Dios no recuerda, ni prevé, ni espera, ni se aleja, ni se acerca, ni deduce. Su conocimiento está fuera de todo espacio, de todo tiempo, de todo límite. Es omnisciente y providente a la vez. Alcanza a los seres en una presencia eterna, creándolos por un Acto único, en una instante absoluto. Y esta creación o producción total engloba a los seres en su existencia y en su actividad, en sus principios y en sus consecuencias. Su voluntad crea el tiempo y lo produce todo. Nosotros, como productos suyos, participamos en su Ser y en su Operar y somos percibidos por su Inteligencia y por su Voluntad. La presencia divina, que es de una intimidad perfecta, "penetra y envuelve al ser particular con su benevolencia y con su amor en la unión más estrecha y más fecunda que pueda concebirse" (Raeymaeker). ¿No será este resultado el más importante de la ontología? A pesar de sus imperfecciones, el conocimiento metafísico de Dios y de sus atributos es de una enorme fecundidad en una filosofía como propedéutica de salvación.

La prueba de la existencia de Dios concluye expresando los atributos negativos fundamentales de la Divinidad. Examinémoslos, brevemente, siguiendo, con cierta libertad, lo apuntado en un curso de Ontología publicado por el Instituto Superior de Filosofía en Lovaina:

A). *Aseidad*. Dios es un ser absolutamente incondicionado, independiente, incausado. En otras palabras, El es de suyo necesario. Nosotros pensamos, a diferencia de Fernand van Steenberghen, que el distintivo primordial de Dios y la raíz de las otras perfecciones es la aseidad o ser-por-sí y no la infinitud. Precisamente porque Dios es razón de sí mismo, es imposible de limitarse. En el orden lógico le conocemos primero como entidad incausada, como ser subsistente, y luego le conocemos como infinito.

B). *Infinitud*. Lógicamente la infinitud tiene un carácter negativo: ausencia de finitud. Un ser finito puede entrar en relación con otros, oponerse, limitarse, enriquecerse. El ser Infinito, en cambio, no puede ser limitado por ningún otro ser, ni puede tampoco recibir aumento de perfección. Dios está falto de toda falta —como ha expresado un catedrático de la Universidad de Madrid— por ser actualidad pura, omniperfección.

C). Atributos negativos derivados de los fundamentales expresados anteriormente, lo son:

1. *Inmutabilidad*. El Infinito es indeterminable, imperfectible e indefectible. Dicho en forma silogística: Todo sujeto que cambia depende de una causa extrínseca. El infinito es incondicionado e independiente. Luego el infinito no puede cambiar.

2. *Simplicidad*. El Infinito excluye toda composición. He aquí un silogismo: Toda composición en un ser implica la composición constitutiva de lo finito. Aho-

ra bien, la composición constitutiva de lo finito implica la finitud. Luego toda composición implica finitud.

3. *Unicidad*. No puede haber muchos infinitos, puesto que un infinito opuesto a otro infinito es una contradicción en los términos. Esquemáticamente: Ser muchos es oponerse. El Infinito no se opone a nada. El Infinito no es muchos, esto es, el Infinito excluye, por su misma naturaleza, toda posibilidad de otros Infinitos verdaderamente distintos de El u opuestos a El.

4. *Espiritualidad*. El Infinito no es un cuerpo, sino un espíritu. ¿Razones? Toda composición implica finitud. Es así que el ser extenso o corporal es compuesto de partes cuantitativas. Luego un ser extenso es un ser finito. Ontológicamente finito, todo cuerpo es, también, cuantitativamente finito: Todo cuanto existe es distinto o determinado. Es así que un cuerpo es distinto o determinado por sus límites espaciales o por su magnitud finita. Luego todo cuerpo tiene límites espaciales o una magnitud finita.

5. *Eternidad*. En virtud de su inmutabilidad, el Infinito está totalmente libre de las condiciones temporales. Presencia inalterable sin comienzo en el existir, sin evolución sin cesación en el ser.

Una vez purificada nuestra representación conceptual de Dios con los atributos negativos, es menester examinar los atributos positivos presupuestos en las negaciones:

I. *Realidad infinita*. El Infinito es ser sin restricciones, de modo absoluto, inmutable, simple.

II. *Causalidad infinita u Omnipotencia*. El Infinito es causa de lo finito, sin restricción alguna, de manera total, incondicionada, inmutable, simple. Hablamos de Omnipotencia, porque la causalidad creadora de Dios es su propia medida, no está medida por nada.

Implicados en la Realidad infinita, primer atributo positivo fundamental, encontramos cinco atributos trascendentales:

1) Absoluta distinción o Trascendencia (la causa no finita es distinta de su efecto finito); 2) Indivisión perfecta (el Ser divino excluye toda composición); 3) Ejemplaridad divina (causa ejemplar adecuada de lo finito que imita deficientemente el modelo trascendente); 4) Inteligibilidad infinita (Verdad subsistente, fuente y razón última de toda inteligibilidad); 5) Amabilidad infinita (en cuanto absoluto y causa de lo finito, Dios es la razón última de la amabilidad de todo ser finito).

Hay cuatro atributos implicados en los efectos de la causalidad divina: 1) Conciencia infinita; 2) Gozo infinito; 3) Vida perfecta o inmanencia absoluta; 4) Personalidad infinita; y cuatro atributos implicados en la causalidad divina como tal: 1) Ciencia infinita; 2) Benevolencia infinita; 3) Libertad creadora;

4) Sabiduría infinita. Queden por ahora tan sólo indicados los atributos de Dios, que la razón humana descubre, no sin advertir que nuestros pobres conceptos son incapaces de encerrar la plenitud del Ser Supremo. El estudio y la contemplación del universo creado, con todas sus maravillas, ponen de manifiesto, a su modo la omnipotencia, la omnisciencia y la infinita bondad de Dios, ensanchando nuestros horizontes, pero induciéndonos a cultivar la humildad intelectual. Porque después de todo nuestros medios intelectuales, tratándose de lo ultrasensible, son poco menos que nulos. Dentro de esa limitación y con ese espíritu, cabe considerar la relación que media entre el Ser Infinito y los seres finitos.

23.13. Perfecta simplicidad y perfecta dinamicidad

Pensar a Dios como libertad no significa pensar a Dios con libertad imaginativa, según nos gusta o según quisiéramos que fuera. Dios se manifiesta de modo natural o sobrenatural. En uno o en otro caso no se trata de inventar arbitrariamente lo que sea Dios, sino de conceptualizar humildemente lo que alcancemos a saber de El por la Filosofía o por la Teología Dogmática. El gusto como método de pensar podrá ser objeto de la predilección de Nietzsche o de algún epígono declarado o secreto, pero nunca podrá ser un detector de verdades o un criterio de verdad. Por el hecho de que Dios, sea, en última instancia, un "Deus absconditus" no vamos a abjurar de la razón para vencer la inaccesibilidad divina con un "pensar soñando", con un "pensar como querer". Nuestra razón también está hecha a imagen y semejanza de la Razón divina. Y aunque sea finita, nuestra razón es el *topos* de la verdad en teología filosófica. Sostener —como sostengo— un intelectualismo moderado no es caer en deísmo ni en racionalismo a ultranza. El *pensar desiderativo* puede llevar a extravíos de la pasión o del apetito. El hecho de que Dios sea lo mejor no implica que sea lo que el egoísmo o los bajos instintos de un hombre desea como Dios.

La clásica vía de eminencia no excluye lo que de la realidad humana existe como más valioso, para predicarlo, por excelencia de Dios. Pero no cabe legítimamente identificar el valor con el deseo.

Está de moda contraponer el *intelectualismo griego* y el *pensar bíblico*. Se establece un abismo entre un supuesto pensar estático, orientado hacia la esencia, hacia el "ontos on" de Platón —como si no hubiesen existido también Heráclito y Aristóteles— y el pensar hebreo existencial, dinámico, histórico, personal. Contra el conocimiento lógico-racional se enarbola la narración histórica, el recuerdo de los hechos salvíficos. Contra el ámbito privilegiado de las manifestaciones de Dios en el espacio, se postula el ámbito privilegiado del tiempo y de la historia. Pero, ¿por qué habrían de estar contrapuestos el pensamiento lógico-racional griego y la narración histórica hebrea? ¿Acaso no podrían ser métodos complementarios y no antitéticos? En cuanto a las manifestaciones de Dios, ¿por qué reclamar un privilegio para el espacio o para el tiempo? Hay que huir de los terribles simplificadores.

Con inaudita precipitación, Maurice Merleau-Ponty ha sostenido, en su "Eloge de la Philosophie", que "la teología no constata la contingencia del ser humano más que para derivarla de un ser necesario, es decir, para deshacerla", ¡Falso! Derivar la contingencia de un Ser necesario no es deshacerla, sino todo lo contrario, hacerla posible como contingencia. Porque una pura contingencia sin algo necesario es impensable y, por ende, imposible. No dejamos de ser contingentes por el hecho de que tengamos relación con un Ser necesario.

Está en boga, también, declarar guerra a muerte al ateísmo ontologista. Se nos dice que un Dios como ser, con los atributos de necesidad, inmutabilidad, autosuficiencia, perfección impide al mundo ser mundo y al hombre ser hombre. Pero afirmar no es probar. Se quiere, en el fondo, un dios tan humano que resulta un dios de bolsillo. Lo sensato es caer en la cuenta de la precariedad del Dios ontológico que nos presenta la filosofía tradicional y evitar reintegrar al mundo esos atributos bajo los diversos panteísmos y monismos materialistas o idealistas que el pensamiento de algunos filósofos ha elaborado. Ni antropomorfismo ni ontomorfismo desconocedor de las categorías personales. El Dios de la filosofía no tiene por qué estar reñido con el Dios de las religiones. El pensamiento filosófico de Dios no tiene por qué estar elaborado exclusivamente para la función de dar seguridad a la circunstancia incierta y al inquieto ser humano. Yo me pregunto si Dios como libertad equivale a su desontologización. Y no encuentro razón alguna para pensar que Dios como libertad excluya el que Dios sea el Ser absoluto. Se pretende liberar a Dios de la "servidumbre" del ser, de sus atributos —fijeza, permanencia, estabilidad— y del sometimiento a los llamados primeros principios ontológicos. Se olvida que el Ser Absoluto no depende del ser abstracto y que lo que de verdadero exista en la ontología tradicional participa de la verdad del Ser Absoluto. No podemos perder el nivel metafísico en la concepción de Dios, sin reincidir en el ciclo antropomórfico y en la imagen grosera de Dios que fustigó Jenófanes.

Que el hombre sea libertad no quiere decir que carezca de estructura permanente. Que Dios sea esencial dinamicidad no significa que carezca de ser. A Ortega se le ocurrió decir alguna vez que "en Dios el acto se hace potencia de sí mismo". En esta línea se pone de relieve la esencial dinamicidad de Dios, su libertad, sin perder su ser, su actualidad. La libertad de Dios, como la libertad del hombre, no está adscrita a un ser cósmico. Pero mientras el hombre es proyecto, programa; Dios es Acto puro, agilidad perfecta. La actualidad de Dios no es inerte. Su perfecta simplicidad es compatible con su perfecta dinamicidad.

Si metafísica y lógicamente cabe ofrecer vías de acercamiento a Dios, ¿por qué existe el ateísmo?

23.14. La sinrazón del ateísmo

Nuestro existir —y toda existencia humana— no existe por sí. Estamos "fundados", y la deidad es "lo fundante" en cuanto tal. "Inclusive el intento de negar

toda realidad a lo fundante (ateísmo) es metafísicamente imposible— observa penetrantemente Xavier Zubiri— sin el ámbito de la deidad: el ateísmo es una posición negativa ante la deidad”.³¹⁷

Todos los pueblos, en todos los tiempos y en todas las latitudes, han comprendido esa verdad “estricta en la tierra y en el cielo con caracteres tan claros y resplandecientes”, de que Dios existe. No obstante, no han faltado hombres que han negado la existencia de Dios, al menos por su boca y en su corazón. Un verdadero ateísmo es cosa por demás difícil y alambicada. Las más de las veces, se trata de actitudes puramente prácticas o de negociaciones de una determinada idea sobre el Ser Supremo. “Nemo Deum negat, nisi cui expedit Deum non esse”, decía San Agustín (“Nadie niega la existencia de Dios, sino aquel a quien conviene que no le haya”).

Arrastrado por sus pasiones, el hombre es capaz de los mayores extravíos. Cuando el ser humano se olvida de su nihilidad ontológica, de su insuficiencia y desamparo, de su radical dependencia, pierde aparentemente su ser religado. “La existencia que se siente desligada es una existencia atea, una existencia que no ha llegado al fondo de sí misma. La posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado. Y lo que hace posible sentirse desligado —expresa Zubiri— es la “suficiencia” de la persona para hacerse a sí misma oriunda del éxito de sus fuerzas para vivir. El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ser y la desligación de todo, son un mismo fenómeno. Sólo un espíritu superior puede conservarse religado en medio del complicado éxito de sus fuerzas para ser”. Muchos siglos antes de que se escribieran estas palabras, el apóstol San Juan había hablado —y el propio Zubiri lo recuerda en espléndida frase—, de “la soberbia de la vida”. Cuando se endiosa a la existencia, el hombre se desliga de todo y se rebela contra Dios. En realidad, más que negar a Dios, el ateo afirma que él es Dios. Se trata, en consecuencia de un intento de usurpación satánica.

J. Maritain advierte dos contradicciones internas del ateísmo:

- 1) Proclama la desaparición necesaria de toda religión, y él mismo es un fenómeno religioso:
- 2) Comienza como una reivindicación del hombre de llegar a ser el único dueño de su destino, de quedar libre de cualquier enajenación y heteronomía, totalmente independiente de todo fin último y de toda ley eterna impuesta por un Dios trascendente; y termina en una sumisión reverente y postrada al todopoderoso movimiento de la historia, en una especie de sagrado abandono mediante el cual entrégase el alma humana al ciego dios de la historia. De un acto de fe al revés, parte el ateísmo absoluto. El punto de partida reside en un acto fundamental de elección moral. El ateísmo tiene diversas especies. “Hay ateos prácticos, que creen creer en Dios, pero que en realidad niegan su existencia en cada uno de sus actos; adoran al mundo, el poder y el dinero.

Luego hay pseudoateos, que creen no creer en Dios, pero que en realidad creen inconscientemente en El, porque Dios es el que dicen no creer no es Dios, sino una cosa muy distinta. Hay, en fin, ateos absolutos, que realmente niegan la existencia del Dios en el que creen los creyentes".³¹⁸

"Siempre que me encuentro con algún indiferente en materia religiosa, confieso que me causa una viva exasperación la que me produce el glacial indiferente, sino también asombro, dolor, conmiseración. Siempre evade —como si fuera posible evadirlo definitivamente— el problema religioso. Adormecido por el tráfico diario de sus intereses mundanos, no parece darse cuenta de que cuando suene su última hora será preciso morir, y encontrarse con la nada o con la eternidad. Ante este negocio, ¿qué le importan los demás? Es un negocio exclusivamente suyo; tan suyo, como si sólo él existiera en el mundo; nadie morirá por él, nadie se pondrá en su lugar en la otra vida, privándole del bien o librándole del mal. Y sin embargo, su insensatez llega hasta el extremo de querer olvidar el único problema que verdaderamente conviene tener siempre presente. ¿Has descubierto por ventura —pregunta Balmes— el secreto de no morir? Miserable montón de polvo, ¿olvidas que bien pronto te dispersará el viento débil que desconoces? La dicha o la desdicha, ¿son para ti indiferentes?".³¹⁹ O religioso o antirreligioso, en esto no cabe otra posición. Pobres existencias aquellas que, desligadas en todo, errantes y errabundas, concluyen su existir encarándose con su íntimo y radical fracaso.

Comprobada la Existencia de Dios y demostrada la sinrazón del ateísmo, estudiaremos las raíces del ateísmo y el sentido de la búsqueda de Dios.

23.15. Raíces del ateísmo y búsqueda de Dios

Nuestra época tecnocrática se desliza rápidamente hacia el ateísmo y hacia el indiferentismo religioso. Y no tanto por arteriosclerosis de las creencias milenarias sino por soberbia de la técnica. No es que Dios se nos haya puesto difícil, es que el hombre se ha embriagado con sus éxitos intramundanos e interplanetarios y ya no parece querer pensar y amar la trascendencia. Ya se hable de muerte de Dios, de eclipse de lo Absoluto, de cristianismo horizontal no religioso, el hecho de la ausencia de Dios en el hombre medio de nuestros días resulta patente. No es que Dios se nos vaya o se nos haya ido, es que nosotros nos hemos apartado de El, fascinados por el progreso tecnológico y embriagados por el sueño de un paraíso sobre la Tierra. El "mysterium tremendum et fascinans" ha sido sustituido por la sociedad de consumo o por la hipotética sociedad sin clases.

Al desfigurarse la imagen de Dios ha sobrevenido un desencanto. El hombre de nuestro tiempo ha pretendido comprometer a Dios en su farsa hipócrita, coronándole como rey de una sociedad inequívocamente farisaica. Al desmoronarse inevitablemente los pseudovalores de esa sociedad, ¿podemos extrañarnos que se haya volatilizado el pseudoDios que les servía de apoyo? ¿Cabe esperar algo

más que la deshumanización y la "alienación" en una sociedad en donde la creencia en Dios ha perdido su fuerza operante? Si la imagen de Dios está falseada, ¿no es natural que la idea de Dios se torne irrelevante? ¿Qué de raro tiene toparse con imágenes-ídolos como sucedáneos de la Deidad?

Urge desenmascarar los elementos espúrios en nuestras concepciones de Dios. Es menester distinguir y separar el elemento religioso del elemento mágico. Solamente así evitaremos vivir lo sagrado —"das Heilige"— en falso. No tenemos por qué temer a los "devoradores de Dios" si sabemos inteligir y vivir puramente, hasta donde humanamente resulta posible, la verdadera realidad de Dios. A Dios no se le puede expulsar de su universo, por grandes que sean los esfuerzos de los modernos aniquiladores de Dios: Feuerbach, Marx, Nietzsche, Sartre, Camus. . . La raíz del ateísmo está en el hombre que estando ligado al tiempo y al espacio y sintiendo el atractivo de lo sensible, no encuentra a Dios en el ámbito de su experiencia. Si el hombre tiene inclinación natural a conocer a Dios, el ateo niega esta inclinación y pone como fundamento absoluto lo que no es: Un cosmonauta soviético, en conferencia de prensa, declaró enfáticamente: "Durante mi viaje espacial busqué por todas partes a Dios y no lo encontré; luego Dios no existe". Claro que no todos los argumentos de los ateos son tan pueriles. No se ha dado —ni se dará jamás— un argumento decisivo contra la existencia de Dios. Para Sartre, si Dios existe el hombre no es libre; pero el hombre es libre, luego Dios no existe. El ateísmo de Sartre procede del falso concepto de libertad. No hay más que una libertad absoluta que es la de Dios. La libertad humana se puede ejercer ante todo bien finito, pero lleva muchas determinaciones. Camus niega a Dios porque existe el mal y porque el hombre es libre. Camus quiere un Dios para su uso particular —totalmente explicable— y según sus deseos. Y al no hallarlo a su medida —Dios de bolsillo— lo niega. En "Le diable et le bon Dieu" de Sartre, Goetz grita exultantemente: "¡Dios no existe! ¡Alegría, lágrimas de alegría! ¡Aleluya! ¡Ya no hay cielo, ya no hay infierno, solo hay tierra!". Pero este grito de aparente alegría es, en realidad, un lamento de tristeza y Sartre sabe perfectamente que ser hombre es el proyecto, diariamente en fracaso, de un Dios absurdo e inexistente. De ahí la "náusea", el asco por la vida, cuando en realidad debería ser la plena felicidad. Sartre y Camus niegan a Dios porque creen que El es un límite del hombre, pero se olvidan que precisamente por su relación a Dios el hombre tiene alguna infinitud. Sin Dios la duración se reduce a una pura sucesión de minutos que se disipan o se yuxtaponen, cuando el sentido del tiempo es la eternidad: el instante feliz pide eternidad, profunda eternidad (Nietzsche). Perdida la fuerza suprasensible del "Dios-garantía-del-orden-establecido" se despeja el campo para avizorar, en toda su majestad abismática, la suprema realidad del Dios irrespectivo y trascendente.

Ante las desilusiones del paraíso tecnológico y de la utópica sociedad sin clases —vampiresca, además, porque chuparía el sacrificio y la infelicidad de todas las generaciones precedentes para ser feliz únicamente ella— Dios sigue siendo el novísimo Dios buscado. La atención al mundo no tiene por qué coincidir con la desatención a Dios. La actitud reverencial del hombre moderno ante el mundo

—culminante en el Renacimiento— ha cesado de tener vigencia. La absurda reducción del mundo a la sola dimensión matemático-mecanicista nos ha desilusionado. La fe en el progreso total y rectilíneo ha quedado hecha añicos. La perspectiva técnico-científica manejada por ciertos futurólogos ha quedado relegada al campo de la ciencia-ficción. El hueco dejado por la vivencia del verdadero Dios no puede ser ocupado por la trivialidad ni por el nihilismo.

Nunca antes, como ahora, el momento ha sido más propicio para emprender una seria, apasionada y apasionante búsqueda de Dios. La problematidad en que todo queda envuelto por los “devoradores de Dios”, suscita más el hambre de lo Absoluto, la sed de Dios. El inventario del mundo que la ciencia cierra con el conjunto de los entes “y nada más”, no se abre con la presencia inaprehensible del ser heideggeriano —pura luz sin sostén entitativo— bajo la especie de nada. Ese ser abstracto hipostasiado no cuenta para la ciencia ni para la metafísica. Lo que cuenta —y exige una explicación fundamental— es el conjunto de todo cuanto hay, la habencia. La habencia no como un horizonte ontológico sustantivado, sino la habencia 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. La habencia es la unidad dinámica, el horizonte lógico y ontológico al cual todo se halla referido. La 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. Desde esta habencia concreta e ilimitada —pero no infinita— buscamos a Dios. ¿Cuál es el Dios que buscamos? Dios no es ni un axioma eterno, ni una ley lógica, ni el principio de comunión universal, ni el dinamismo indefinido de un progreso. Dios es el Trascendente, aunque totalmente otro; está más allá de un universo jerárquico pero también es incondicionado, incoordinado; ser de todo ser; persona, no idea; amor y no representación. He ahí el Dios que buscamos. Pero se nos dice machaconamente, que ha muerto, que nosotros todos lo hemos asesinado. ¿Es esto verdad o mentira? ¡Todos y cada uno de nosotros tenemos la palabra!

¿Acaso esa búsqueda no se nos facilita con una habencia que es un “hacia Dios”? ¿Por qué no examinar el sentido teotrópico de la habencia?

23.16. La habencia como un “hacia Dios”

El mundo no puede ser desrealizado por su ley más real y más oculta. Por tanto decir que la idea de Dios desrealiza el mundo —como se repite insistentemente en nuestros días— es decir un absurdo.

Ser hombre no es tan sólo *ser-en-el-mundo* sino es *estar vocado hacia una superación del mundo y de sí mismo*. El hombre es el único ente que viviendo en el mundo está “*por encima del mundo*”. No se trata de evasión, fuga o desdén, sino de trascender metafísico. En este sentido, el santo, el místico o el simple cristiano no están contra el mundo, ni se desentiende de él —sí lo son auténtica-

mente— sino todo lo contrario, resultan a la postre más hombres, más humanos. Porque si el hombre es un *venir-de* y un *ir-hacia* Dios, negar la trascendencia hacia Dios es negar al hombre.

Hablar de *mundo-tránsito* y de *mundo-prueba* no es tener que pasar por alto, necesariamente, la obligación de eficacia, la necesidad de acertar en el cumplimiento de la vocación personal y comunitaria. No cabe refugiarse en la buena intención para bloquear el verdadero compromiso en el mundo. Quienes así lo hacen es que no saben ser hombres ni cristianos. Pero tampoco cabe, so-pretexo de positivizar al mundo, de afirmarlo en toda su importancia real, suprimir todo lugar para Dios, abstenerse de plantear el problema de su existencia y de su consistencia. El mundo es una realidad, pero no es "la realidad sin más". Cuando no se admite a Dios —la suprema Realidad irrespectiva— se cae en un contingentismo sin soporte.

La protesta contra las deformaciones de la imagen de Dios ha llevado estultamente, a algunos atolondrados, a la negación de Dios en ateísmo oblicuo o directo. Toda esperanza que no acierta a salvar la positividad del mundo es una pseudo-esperanza. La esperanza en Dios cuenta con la realidad mundanal presente, gozada o sufrida. No es el cristianismo enemigo de la vida, sino una falsa versión histórica del cristianismo que no es esencial a la doctrina. A mí no me causa horror la lectura de "Así habló Zaratustra", sino lástima con su autor. Pero al leer esta obra con lucidez no tengo por qué declarar que es —como piensa Olasagasti— un "paraevangelio". La forma no debe jamás privar sobre el contenido. No voy a discutir ahora si Nietzsche "deja a Dios por Dios", ni el supuesto largo alcance de la fórmula dictada por el último Papa a Zaratustra: "Algún Dios presente en ti te ha convertido a tu ateísmo". No quiero entretenerme en refutar la desafortunada imagen nietzscheana de Jesús como un Zaratustra inmaduro y de Dionisio como un hombre más de Dios. El Dios *moral* rechazado por Nietzsche es inescindible del Dios *metafísico*. Esto es lo que Nietzsche —y muchos intérpretes de Nietzsche— no han comprendido. Es claro que si lo que se rechaza es un Dios pseudo-moral se rechazará también, consecuentemente, el Dios pseudo-metafísico. Lo que importa destacar es que no cabe hablar sensatamente de un Dios puramente funcional. Dios hace lo que hace porque es lo que es. Detrás de cualquier nuevo ordenamiento y nueva visión de valores se vislumbra una nueva luz del "Deus absconditus".

Martín Heidegger ha dicho que el ser hace posible al ente sin identificarse con él.³²⁰ Pero ¿cómo un ser en abstracto podría hacer posible al ente concreto? Sólo el *Esse ipse subsistens* hace posible al ente concreto. El ser sin más no es nada sin el ente. El indigente ser heideggereano es sumamente patético porque necesita al ente y, sobre todo, al ente humano. Heidegger es un superviviente de la edad presocrática que cree en la "phisis" como el poder emergente que funda la permanencia finita del ser. Desde esta perspectiva no le está permitido ver que el "Esse ipse subsistens" es "aquello" que no es ningún "lo que", porque simplemente es el que es. Y al gran olvido de la metafísica de nuestros días —de un sector de ella, por lo menos— no es el olvido del ser, sino el olvido del "Esse ipse subsistens"

En su comentario "In de Divinis Nominibus" (capítulo V), Santo Tomás de Aquino distingue una doble relación en cuanto a la existencia: la existencia relacionada terminalmente con la esencia o la forma, y la existencia vista como causada, o como un "hacia Dios". Esta segunda consideración, apunta el Aquinatense, es un "excessus", mientras la otra no lo es. Desde este último aspecto, el mundo des-divinizado tiene que ser re-divinizado, sin que lo trascendente se vuelva inmanente. Dios no entra dentro de ninguna esencia. "El ser (esse) que está dentro de las cosas creadas no puede entenderse sino como *deductum* del ser (esse) divino", advierte el Doctor Angélico. El ser del hombre y el ser de todo cuanto hay en los haberes de la habencia no tiene sentido, no puede ser pensado sin Dios. La advertencia de la habencia es la advertencia de Dios. No estoy apelando ahora a un proceso lógico, sino a una vivencia metafísica. Más allá de la naturaleza de los entes y más allá del mundo está el existir de la habencia. Y en ese existir de la habencia advertimos la relación, el ir "hacia Dios" como término de la relación. El dinamismo de la habencia carecería de sentido y produciría vértigo si no estuviese Dios afirmado. El *es* de la cópula del juicio carecería de último apoyo o raíz sin el *Es* de Dios.

El ser-causado se encuentra dentro del "es" de la habencia. De la experiencia inducimos que "todo lo que no es en sí mismo depende de lo que es en sí mismo". El ser causado implica el Ser Causando. La carencia interna del *esse* puro exige al *Esse ipse subsistens*. Bastarían estas consideraciones para hablar de la habencia como un "hacia Dios". El ser de la habencia está bañado en un *Deus absconditus*. Hablo de ser de la habencia no como esencia sino como existencia. Ahora bien, no se puede ver el existir de la habencia sin verlo como "un hacia Dios". El existir habencial en toda su riqueza nos lleva ineludiblemente a la fuente de riqueza. Sin esta fuente de riqueza no habría riqueza en absoluto. La riqueza habencial participa de la Riqueza pura. En vez de ver los entes y las posibilidades de la habencia desde su límite, propongo que los veamos desde su meollo. La habencia no es su ser, mientras que Dios es su ser. Lo que hay de valor óptico en la habencia se basaría en una privación si Dios no existiera. Dios es la plenitud de la carencia habencial. Todo lo positivo de los haberes de la habencia viene de Dios. El ser de los entes depende del Ser supremo subsistente. La "no existencia" del ser de los entes que encontramos en la habencia revela su relacionalidad, su referencia al Ser fundamental y fundamentante. La plenitud de la habencia es Dios. Consiguientemente la habencia, en sentido participado, es la fuente de riqueza de todos los entes, posibilidades, sucesos históricos y valores. En última instancia, la habencia —que no es nada en sí misma— presenta una relacionalidad con el *Esse-Est*. Al afirmar la finitud de la habencia afirmamos la infinitud de Dios. La finitud de la habencia cubre, vela, de modo tenue y parcial, la Infinitud divina.

23.17. Primacía de la vida personal sobre el ser objetivo, inerte, substantivado

Algunos pensadores seculares piensan erróneamente que las pruebas de Dios corroen el mundo, lo desrealizan y "no dejan a Dios ser Dios". "¿Quién gana con

las pruebas de Dios? —se pregunta Manuel Olasagasti—. Quizá se podría contestar: los ídolos y la consolación humana”.³²¹ No veo la necesidad de afirmar, aunque sea en tono de hipótesis, que son los ídolos quienes salen ganando con las pruebas de Dios. Bastaría con decir que las pruebas de la existencia de Dios se limitan a demostrarnos que “hay” Dios, pero no agotan el ser de Dios.

La proposición 6.5 del “*Tractatus Logico-Philosophicus*” de Wittgenstein, en el sentido de que toda respuesta inexpresable supone una pregunta inexpresable, no siempre resulta valedera. Las preguntas: ¿Qué es la electricidad? y ¿Qué es Dios? pueden expresarse sin dificultad alguna; en cambio las respuestas que puedan darse no acaban de expresar bien las realidades que pretenden denotar. Es cierto que sólo preguntamos por aquello que de alguna manera conocemos, pero eso no quiere decir que conozcamos bien la íntima contextura de aquello por lo cual inquirimos. Dentro de ese sentido hay que interpretar a Pascal cuando nos dice que no buscaríamos a Dios si no lo hubiésemos encontrado. Las demostraciones de Dios no constituyen profanación alguna para un verdadero espíritu religioso. Y si un neo-positivista no siente repugnancia a sostener que el mundo carece de fundamento y que lo contingente no implica lo necesario, es porque ha adoptado la actitud del avestruz o porque se ha encerrado en un castillo de palabras sin conexión con la realidad. Demostrar a Dios no es tratar de asegurar la realidad ni tratar la realidad divina como cosa. Nada tiene que ver con la actitud mágica. Lo que sucede es que el *qué* de Dios no tiene los límites de una esencia finita. El simple asombro originario puede causar mucho efecto en un espíritu predispuesto a lo religioso, pero no cierra la perspectiva metafísica-causal hacia Dios. No confundamos las vivencias con las demostraciones. Cuando se demuestra la existencia de Dios sólo se apunta una suprema Realidad irrespectiva e inagotable.

La realidad desfundamentada es un absurdo que atenta contra el principio de razón suficiente. La realidad que clama por el fundamento es el aspecto deficitario del sostén o apoyo que “brilla por su ausencia”. La vida, en toda su profundidad y misteriosidad, se identifica con el amor. El ser y la subsistencia de los entes son sólo concebibles y existen únicamente a partir de la vida amorosa de Dios. La expresión del acto siempre renovado del amor nos hace soportar el estuendo de las mudanzas mundanales, el río de los seres, la fugacidad de las nutrituras terrestres, “la destrucción que lleva a cabo el diente del tiempo”. Buscamos lo imperecedero e inmortal, lo atemporal y sustraído a todo devenir en el tiempo, la paz eterna y la comunión amorosa siempre igualmente satisfecha. ¿De dónde podría provenir esta búsqueda si no es de la expresión del acto siempre renovado de amor? ¿Y quién sino Dios, es el acto puro de amor? ¿Por qué superamos la lucha tomadiza y la tenacidad del apetito y el placer? Porque marchamos a la Plenitud subsistencial y porque no podemos reposar definitivamente en los apetitos y en los placeres evanescentes. El anhelo de reposo y de equilibrio triunfa sobre la borrachera de la pesquisa. Desde la vida profunda y misteriosa podemos advertir la unión escondida de la habencia, el sol nuevo de cada día, la novedad del río que fluye, la temporalidad y la historicidad de nuestro propio ser. *Es pre-*

ciso decidimos a postular la primacía de la vida personal sobre el ser objetivo, inerte, substantivado. Hay que transitar de lo inteligible a lo inteligente. La estática de la imagen antigua del universo se nos derrumba ante un Dios vivo que descuella por encima de todo lo que hay en bullente ámbito de la habencia. El Dios vivo no es una forma quieta, ni la platónica idea eterna del Bien, ni el aristotélico motor inmóvil, sino vida inagotable, omnipotencia activa que crea el ser de los entes y la posibilidad de los sucesos de la vida humana personal e histórica. Dios crea la habencia, la dirige, la gobierna, interviene en ella a veces con el milagro. Dios vivo sabe de la habencia, la comprende, toma parte en el curso mismo de los entes y de los sucesos históricos, previéndola y acompañándola. Está íntimamente interesado en el universo físico y en el universo moral de las múltiples creaturas. ¿Porque quién, si no El, creó a todas y cada una de las creaturas que registramos en la habencia? La habencia es, ante todo, algo vivo que procede de Dios vivo, de la *causa efficiens* de todo lo habencial. Las almas humanas, que forman el verdadero centro de la habencia, son imágenes de Dios vivo. De ahí su fuerza activa e íntimamente expansiva. Cuando sucumbe el cuerpo, muéstrase el alma viva, imagen de Dios vivo. Somos, en nuestra más íntima textura, actividad espontánea, voluntad libre, anhelo de "vida eterna". El mundo interior es vida. La vida misma, y no el ser abstracto, es lo perenne. Porque la vida está en Dios como en su fuente originante. Y Dios mismo es el amor eterno. Y en su reino del eterno amor sin declinaciones alcanzan las almas libres paz y descanso. Y el amor vivo de ese reino no es apetito sino ofrenda que no cesa y reposo inagotable. Quedan atrás las categorías de "límite", "medida", "término". Sólo cabe hablar de infinitud amorosa que fluye eternamente. Lo inmortal no es el ser abstracto, inerte, sino la persona amante.

El devenir de la habencia no se pierde, sino que se imprime en el libro de la eternidad. Devenir habencial que no existe anteriormente porque es un proceso ético montado sobre actos libres. Proceso ético que adquiere una significación cósmica renovadora. A todos se nos exige una renovación a fondo que conduce al fin eterno. En el devenir de la habencia se erige el reino eterno del amor. Cada momento de nuestra vida es de inmensa importancia. La acción creadora de Dios nos señala los caminos y nos ayuda, si lo amamos, a conseguir la verdadera vida. A la metafísica del ser estático, de la naturaleza sujeta a formas, del mundo en movimiento eterno, encerrado en el eterno retorno, oponemos la metafísica de la habencia con el cosmos de los espíritus. La vida posee una mayor jerarquía y una más alta significación que el ser abstracto, el "ens commune". Dios vivo y creador de la habencia se exterioriza y se comunica vivamente. El reposo muerto del "ens commune" no crece y actúa como el reino del amor. La unidad de todo lo que hay está garantizada porque la habencia está creada por Dios. Una Causa activa genera causas activas. Una íntima y espontánea actividad anímica recorre todos los grados de la percepción, del conocimiento y del amor. Es privilegio del hombre edificar, dentro de la habencia, la vida espiritual.

Notas bibliográficas

- ³⁰⁸ Manuel Olasagasti: *Estado de la Cuestión de Dios*, pág. 39, Espasa-Calpe, S.A.
- ³⁰⁹ Pedro Caba: *Metafísica de los Sexos Humanos*, pág. 75, Ed. Índice, Madrid, 1956.
- ³¹⁰ Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologica*, I, q. 2, a 3; edición bilingüe, tomo I, Biblioteca de Autores Cristianos.
- ³¹¹ San Agustín: *Confesiones*, VII, X.
- ³¹² Fray Victorino Capanaga: O. R. S. A pág. 12, Introducción al tomo IV de las Obras Completas de San Agustín, B.A.C. Madrid, MCMXLVIII.
- ³¹³ Joaquín Xirau: *Lo Fugaz y lo Eterno*, pág. 122, Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras, México, D.F., 1942.
- ³¹⁴ Joaquín Xirau: *Lo Fugaz y lo Eterno*, pág. 122, Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras, México, D.F., 1942.
- ³¹⁵ Santo Tomás de Aquino: *Suma contra Gentiles*, III, 50, razón 4a.
- ³¹⁶ Santo Tomás de Aquino: *Suma Teológica*, I, q. 12, a 1, edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos.
- ³¹⁷ Xavier Zubiri: *Naturaleza, Historia y Dios*, pág. 440. Madrid, 1944.
- ³¹⁸ J. Maritain: *Significado del Ateísmo Contemporáneo*, págs. 9 a 19, Ediciones Desclee, de Brouwer, Buenos Aires, 1950.
- ³¹⁹ Balmes: *El Criterio*, Cap. XXI, III, pág. 106, Editorial Sopena, Argentina, 1944.
- ³²⁰ Martín Heidegger: *Sobre la cuestión del ser*, trad. por Germán Bleiberg, Revista de Occidente, Madrid, 1958.
- ³²¹ Manuel Olasagasti: *Estado de la Cuestión de Dios*, pág. 54, Espasa-Calpe, S.A.

24

HABENCIA Y CREACION

SUMARIO: 24.1. Creación de la habencia. 24.2. Creación, producción y emanación.

24.1. Creación de la habencia

Si no existiera Dios, cabe preguntarse: ¿cómo podría existir un mundo? Si existe cambio tiene que haber, finalmente, el Primer Motor Inmóvil. Si existen causas eficientes finitas, necesariamente ha de haber una Primera Causa incausada. Si existen seres contingentes existe un Ser necesario. Si existen perfecciones relativas ha de haber una perfección absoluta. Si los órdenes parciales implican ordenadores, el orden universal implica necesariamente un Ordenador Universal. Nuestra inteligencia ve una verdad, la misma e inmutable para todos. Esa verdad o es Dios o es inexplicable sin Dios. Ninguna verdad, ninguna bondad, ninguna belleza habría sin la existencia de un Dios que no se confunde con lo creado, con lo participado y lo mudable. ¿Y de dónde derivar la disposición religiosa del hombre si no de Dios? Si existe nuestro afán de plenitud subsistencial —y esto es un hecho evidente— existió siempre una plenitud subsistente, porque si no hubiera existido, no se darían todos nuestros concretos afanes de vida y de más vida. Si Dios no existiera, el afán de plenitud subsistencial —y la misma idea de plenitud— sería un efecto sin causa. Pero un efecto sin causa resulta absurdo. No es difícil descubrir a Dios, lo difícil sería tratar de encubrirlo.

La habencia es todo cuando hay en el ámbito de lo finito. Dios es infinito. Luego Dios no es parte de la habencia. ¿Cómo ha surgido la habencia? ¿Pudo no haber

habido habencia? ¿Por qué hay habencia, si es contingente? ¿Por qué no prevalece la nada sobre la habencia?

Los entes todos de la habencia tienen ser pero no son un puro acto de ser. En los entes habenciales se distingue la esencia de la existencia. El puro acto de ser es infinito y autosuficiente. ¿Puede pensarse sensatamente en una causa superior a la voluntad divina? Si toda causa eficiente es superior a su efecto y no puede haber nada más grande que la voluntad de Dios, no hay para qué buscar su causa, como enseña San Agustín.³²² Dicho de otra manera: “No puede haber causa de lo que es la causa de todo lo demás”. Dios es la pura existencia, la bondad misma en su perfección. El resto de los entes son constituidos en su existencia creativamente y reciben su bondad en los límites del ser dado. Cuanto Dios crea es apropiado y recto. El QUE ES, es inmutable y eterno. Este Acto Puro y Eterno ha creado un conjunto de entes duraderos en el tiempo, mutables. La Infinita Plenitud de Entidad es dadora de existencia actual y finita por amor. Duns Escoto suministra una luminosa respuesta a quienes se preguntan por qué Dios creó todos los entes. Recordemos que Dios es amor. Ahora bien, “porque Dios ama su propia perfección, quiere tener, por así decirlo, co-amadores de ella; de aquí su voluntad de crear” Todo ente tiene “esse”, ser. Todo ser es acto. A la naturaleza de todo acto corresponde el comunicarse a sí mismo todo lo posible. El acto máximo y purísimo se comunica en las creaturas por la semejanza. El Ser supremo es supremamente acto. Luego El es el origen de todo cuanto hay, de la habencia. No es necesario crear para Dios, pero la creación explica inmediata, directamente Su actividad creadora por la identificación de su esencia con la pura existencia. La creación, tal como la entendió Santo Tomás y como la entendemos nosotros, es una divina donación de existencia real a seres finitos. La operación propia del Acto Puro es crear seres. He aquí un significativo texto de Santo Tomás:

“Crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas”. Produciendo, pues, todo agente algo semejante a sí, el principio de la acción puede conocerse por el efecto de la misma; vemos, por ejemplo que el fuego es producido por el fuego. Según esto, el crear conviene a Dios por razón de su ser, que es su misma esencia. . .³²³ El ser que es produce seres, existencias, como el fuego engendra fuego. Crear pertenece propiamente al Puro Acto de Ser, esto es a Dios, porque sólo El, que es la pura existencia, puede dar el ser. El ser finito no puede causar ningún otro ser finito, puesto que “a ninguna causa eficiente finita —observa Etienne Gilson— le es posible causar la existencia de sus efectos. Una causa eficiente puede dirigir ciertas formas de una materia preexistente, pero la existencia de materia y formas en la potencialidad de la materia son presupuestos por la misma posibilidad de la causa eficiente en el orden de los seres finitos”.³²⁴ El significado primordial del verbo “ser” es existir. Crear “ex nihilo”, significa causar en los efectos aquello en virtud de lo cual pueden decirse que son seres. Ser producidos “ex nihilo” equivale a ser producido íntegra, total, completamente. Por la pura y neta eficacia creadora de Dios surge, a partir de estrictamente nada, los entes finitos. Crear no es devenir. Tampoco es hacer algo a partir de otra cosa. Crear es forjar totalmente el ser del ente. Dios no tiene ser, es el Ser, el “Ipsum Esse”. Las sustancias

pueden ser creadas puesto que pueden tener existencia (*habens esse*) propia. Forma, materia y accidentes son concreados. Dios es en todos los entes la causa del ser y obra en lo más íntimo del ser de los entes. El ser creado es efecto del Ser por esencia. Por eso se ha dicho que Dios está “en todas partes” —en la habencia— por esencia, por presencia y por potencia. Si la esencia de Dios —que es ser, existencia— está inmediatamente en el mundo, nada hay en el mundo que no sea religioso. Hombre y habencia están habitados por Dios. Al causar el ser de los entes finitos, Dios no los priva de su propio ser, antes bien, colabora en su propia eficacia. La habencia, en cuanto creada por Dios, es un inmenso templo. La palabra del hombre resuena en ese inmenso templo ante el silencio significativo de Dios.

Los griegos hablaron de producción y emanación, pero no pudieron o no quisieron comprender la creación.

24.2. Creación, producción y emanación

Distingamos, en beneficio de la claridad metafísica, entre creación, producción y emanación. Crear es hacer algo, sin materia previa, por el solo acto de la voluntad. Producir es conformar a un determinado designio una materia prima preexistente. Emanar es derivarse algo de la propia substancia divina, que por ende le es inmanente sin discontinuidad alguna.

De la nada al ser hay una distancia infinita que sólo Dios puede salvar, efectuar, mediante la creación. Los hombres todos, reuniendo nuestros esfuerzos, no somos capaces de crear un grano de sal o una brisna de hierba. Pero ahí está el mundo, el universo físico, el universo moral, la habencia, en suma. ¿Por qué ha creado Dios la habencia? Si Dios es el único principio de la habencia El debe ser su único fin. Dios ha creado la habencia por amor, por pura bondad, para comunicar a los entes creados la vida y la felicidad de que él es principio. No busca remuneración, crea la habencia para su propia gloria, en el sentido más puro y más alto del término. Sólo El ha existido desde toda la eternidad. Sólo El puede ser glorificado “ad intra” y “ad extra”. La gloria, en un sentido estricto, sólo se la da El mismo. Las criaturas le glorificamos desde fuera y desde la contingencia. La imagen de sus perfecciones está grabada en los hombres, aunque algunas veces aparezca turbia por la suciedad del recipiente. No es mera casualidad que pueblos de las más diversas culturas y de los tiempos más varios reconozcan, adoren, glorifiquen a Dios, como un padre es bendecido, amado, alabado por sus hijos bien nacidos. Contemplando la magnificencia de la habencia, el hombre aprende a conocer las perfecciones divinas que brillan en todas partes, y se siente obligado a rendir pleno homenaje al Autor de todo cuanto hay. Y este homenaje lo tributa en su propio nombre y en nombre de todos los seres inanimados de los cuales es, necesariamente, intérprete y mediador. Dios es el dueño de la habencia porque la ha creado y la conserva. Si todos los entes que existen en la habencia le deben el ser, el dominio de Dios es universal. Si su poder es soberano, su dominio es absoluto. Si nada es independiente de Dios, su dominio —inabdicable— es necesario.

Si la habencia vino de la nada por la voluntad de Dios, la habencia no existe sino por esa misma voluntad. La habencia es *creatio Dei* y *creatio ex nihilo*. La

dependencia esencial de la habencia con respecto a Dios, al tener en El su fundamento, es primariamente una dependencia ontológica. El fundamento eterno de la habencia en Dios es un fundamento continuamente renovado, si queremos hablar en términos dinámicos. Dios mantiene la habencia en la medida en que continuamente la reafirma. Cabe hablar de una recreación constante y directa de la habencia. Las causas finitas son también un obrar de Dios, en última instancia. Sin una recta comprensión de la idea de creación no cabe una visión total de la habencia y del acaecer de la habencia.

El espíritu absoluto de Dios se funda exclusivamente en sí mismo y se autodetermina absolutamente. Su obrar es omnicausal. La contingencia de la habencia exige, por el principio de razón suficiente, una actividad creadora. Max Scheler parte de una vivencia peculiar: la alteración, modificación o transformación de una existencia contingente por la acción de otra. Es el caso de "la forma, figura, idea, que el acto de voluntad humana, originariamente 'creador', imprime sobre una materia dada. Y en el mismo caso se nos da también sólo la situación esencial de que vemos 'hacerse' real una cosa ideal (el contenido del proyecto de la voluntad). Esta evidencia esencial es totalmente independiente de la cuestión de cómo ocurre esto, es decir, de todas las cuestiones de la causalidad psicofísica de la voluntad. *Que este artefacto, este cuadro es obra de un querer espiritual, está puesto y producido por él, esto es evidente, por oscuros que sean los caminos por los que se realiza esta acción de mi voluntad sobre los miembros del cuerpo. Pues veo inmediatamente en el proceso de todo hacer y crear que la materia iguala cada vez más al proyecto, veo el 'desarrollarse' de la materia en la idea del proyecto y sé a la vez que esto sucede 'por mí'. Pero de esto resulta también claro que la realización de toda cosa existente y real contingente, en la medida en que se hace cuestión su ser real en general, no sólo su ser real aquí y allá, su modo de ser así o de otra manera, tiene que ser producida por un querer, por tanto, creada*"³²⁵ La espiritualidad de Dios se revela en las cosas finitas, por su omnicausalidad, como creación. Los espíritus finitos —entre ellos los de los hombres— son imágenes y reflejos sapientes del Espíritu Infinito. La persona humana es la más alta revelación de Dios en el mundo; no digo en la habencia porque ignoro si existen otros seres superiores al hombre. "Un alma bastaría, pues, para hacer conocer a Dios como espíritu. El mundo —observa Scheler— no bastaría para ello"³²⁶ La conexión del espíritu humano con la constitución esencial objetiva del mundo, sirve como mediación para el conocimiento de la espiritualidad de Dios. Estamos ante un estudio indirecto. En cambio, el espíritu humano —espejo primario y consciente de su Creador— nos lleva directamente a la espiritualidad divina. Basta examinar las relaciones esenciales de las formas y leyes funcionales del espíritu humano, con las estructuras de la habencia, del sentido, del valor, del fin, del medio para colegir naturalmente la espiritualidad de Dios y su poder creador. La fuerza cuasi-creadora del hombre implica la fuerza creadora de Dios. Sin una previa posición de la existencia no conoceríamos a Dios como espíritu. El resultado inmediato del acto creador de Dios es que existan sustancias finitas activas.

¿Podría crear Dios varias habencias totalmente independientes unas de otras? Todo cuanto existe como efecto de Dios constituye una única habencia, por razón de la similitud ontológica que une todos los entes, los sucesos y las posibilidades.

Notas bibliográficas

- ³²² San Agustín: Liber 83 *Quaestionum*, q. 46. PL 40, Col. 30.
- ³²³ Santo Tomás de Aquino: *Suma Theologica*, I, q. 45, a. 6.
- ³²⁴ Etienne Gilson: *Elementos de Filosofía Cristiana*, pág. 225, Ediciones Rialp, S. A.
- ³²⁵ Max Scheler: *De lo Eterno en el Hombre —La esencia y los atributos de Dios—*, págs. 160-161, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1940.
- ³²⁶ Max Scheler: *Opus cit.*, pág. 170.

25

LA HABENCIA Y LA VIDA HUMANA

SUMARIO: 25.1. Habencia y vida humana. 25.2. De la vida humana a la habencia. 25.3. De la habencia a la vida humana. 25.4. El yo y la habencia. 25.5. Vivir es encontrarse en la habencia.

25.1. Habencia y vida humana

La Metafísica es algo que hace el hombre. ¿Por qué hace el hombre Metafísica? Porque está incierto, perplejo ante la balumba abigarrada, multiforme y confusa de todo cuanto hay. Es un imperativo de su naturaleza humana obligarse a pensar los entes reales e ideales, las relaciones y las posibilidades, el horizonte mundanal en su desnudo, efectivo y dramático *estar ahí y ser así*. Cómo *hacer*, la Metafísica es una orientación de la vida humana como propedéutica de salvación. Como *saber*, la Metafísica se pregunta ¿cómo es que existe en el universo esa balumba abigarrada, multiforme y confusa de todo cuanto hay? No se trata tan sólo del ser-de-las-cosas, ni siquiera de ¿qué es el ser?, sino del principio de todo (*αρχή πάντων*). Inquirimos no solamente por un primero en el tiempo, por un comienzo, del que proviene todo, sino por 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. La metafísica progresa en la dimensión de profundidad y su avance consiste en hacerse cuestión de lo que hasta la fecha no había sido cuestionable. Por de pronto, se encuentra con la vida humana, la vida de cada cual. Pero, ¿es la vida humana

la que está en el universo de todo cuanto hay —en la habencia—, o es el universo de todo cuanto hay —la habencia— la que está en la vida humana? José Ortega y Gasset opta por la segunda posibilidad de respuesta; nosotros, por el contrario, nos decidimos por la primera. “Yo no sé si eso que llamo mi vida es importante, pero sí parece que, importante o no, está ahí antes que todo lo demás, incluso antes que Dios porque todo lo demás, incluso Dios, tiene que darse y ser para mí dentro de mi vida”.³²⁷ Adviértase que se confunde el hecho de que en mi vida encuentre todo lo demás, incluso a Dios, con el hecho de estar antes que Dios y la realidad. “Como, según el refrán árabe, nadie puede saltar fuera de su sombra, nadie puede saltar fuera de su vida y, por tanto, todo aquello con que tengamos contacto, todo lo que para nosotros pretenda existir, tendrá en algún modo que presentarse dentro de nuestra vida”, afirma Ortega.³²⁸ Una cosa es que no podamos saltar fuera de nuestra sombra —de nuestra vida— y otra muy diferente que nuestra vida abarque, englobe, trague a la realidad entera y a la habencia. El filósofo matritense postula un neo-idealismo de la vida humana: “Yo no soy mi vida. Esta, que es la realidad, se compone de mí y de las cosas. Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos somos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida. . . Mi vida no es mía, sino que yo soy de ella. Ella es la amplia, inmensa realidad de la coexistencia mía con las cosas”.³²⁹ En contraste con Ortega, pienso que mi vida es mía en cuanto la realizo, la ejerzo, pero que no es mía en cuanto me viene dada. En todo caso, yo no soy nunca pertenencia de mi vida sino de Quien hace que haya vida.

El problema de la realidad radical no se resuelve averiguando qué es lo que primeramente nos es dado del universo. La vida humana puede ser, para nosotros, la realidad más indudable del Universo, pero el Universo sigue soportando a la vida humana y no la vida humana al Universo. Es preciso distinguir los primeros datos radicales —nuestra vida— de la realidad radical —la habencia—, Ortega piensa de otra manera: “El nuevo hecho o realidad es “nuestra vida”, la de cada cual. Intente cualquiera hablar de otra realidad como más indubitable y primaria que ésta y verá que es imposible”.³³⁰ A estos asertos habría que hacerles varias observaciones críticas. No cabe pensar un ser que esté absolutamente desligado de la vida de cada cual. Si es posible pensarlo es porque el ligamen existe. Pero de esto no se infiere que los seres (o valores) se confundan con mi vida ni se circunscriban a su horizonte. Fuera de nuestro conocimiento y aún en posible desacuerdo con él, existe un mundo de entes reales e ideales, de posibilidades y de relaciones. Testimonio de la extravasación de la realidad y de la habencia, respecto a nuestra conciencia vital, nos lo suministra la misma, en la “docta ignorancia”, el olvido, la duda y el error. De estas limitaciones se puede pecar el mismo sujeto que las sufra o un tercero que las advierta.

No es la vida humana, sino la habencia, la realidad radical y el todo que contiene entidades, posibilidades, relaciones, mundo, vida. . . En este sentido, la vida humana es *realidad radicada* y la habencia es *realidad radical*. Podemos ir de la vida humana a la habencia y volver de la habencia a la vida humana. Aunque cabría —menester es decirlo— el itinerario inverso.

25.2. De la vida humana a la habencia

Soy. De esto no me puede caber la menor duda. Mi vida, con todas sus alegrías, sus sufrimientos y sus aspiraciones, me produce una certidumbre vital directa. No se trata de un hecho puramente intelectual, sino del yo vivo, del estar presente a mí mismo, de mi personalidad. Las manifestaciones vitales que constituyen mi vida me son constantemente presentes y se me escurren a cada momento. Vivo, pero no puedo permanecer en mí. Vivo huyendo de mí mismo, sin poder detener mis vivencias. Tengo conciencia de la unidad de mi vida y, no obstante, soy un misterio para mí mismo. Mi vida es inconmensurable, incomprensible, inapresable. Vivo un acontecimiento y se me fuga, no permanece. Todo en mi vida es pasajero. No puedo detener mis vivencias, ni acumularlas. Me siento, diseminado, atomizado. El mundo se me presenta como mudadizo, como inestable. La inquietud me acompaña siempre.

Un afán de mi vida me lleva más de mí mismo. Anhele estabilidad, duración, ser acumulado. No me basta esta "menos-vida", quiero una "más-vida". Deseo superar todas mis miserias, mis insuficiencias. Y si en esta Tierra no puede alcanzar este fin, tampoco puedo renunciar a él. Aspiro a salir de la miseria presente, que no es verdadera vida, para ser plena y eternamente feliz. Soy el aspirante de una vida mundanalmente inalcanzable. Quiero eternizar mi tipo humano cumplido, mi "heceidad". Sólo en lo trascendente puedo encontrar mi solución perfecta. Hasta aquí una fenomenología del existir que me produce una certidumbre vital directa.

¿Qué es la vida? "La vida es lo que hacemos y lo que nos pasa", responde Ortega.³³¹ Pero lo que hacemos y lo que nos pasa depende de lo que somos, podemos apuntar por nuestra parte. Nuestra vida no viene hecha, sino bosquejada. Bosquejo estructurado vocacionalmente. Nuestro poder de autoconfiguración óptica está limitado por la estructura permanente de lo humano. Todo mi actuar existencial es consciente. Al vivir me voy viviendo, sintiéndome vivir, sabiéndome existir, saboreándome en sentido etimológico y vivencial. La presencia de mi vida ante mí es, a la par, presencia del mundo y presencia de la habencia. Me autopoSEO dentro de todo cuanto hay. El existir humano, en su raíz, consiste en advertirse y advertir la habencia que nos rodea y en la que estamos.

Lo que hay en la habencia nos afecta, nos interesa, nos amenaza, nos acaricia, o nos atormenta. La habencia, "quod nos", es lo que nos afecta. Nos hallamos viviendo en un ámbito físico, histórico, pneumatológico que nos afecta. Ese ámbito —el mundo, nuestro mundo— está inmerso en su totalidad de cuanto hay, en lo que nosotros denominamos habencia. Encuentro mi vida en la habencia. No hay existir humano si no es en una habencia llena de otros entes, sean objetos —reales o ideales—, criaturas, relaciones o posibilidades. En la habencia en que está nuestra vida hay entes y escenas que amamos u odiamos, anhelamos o tememos. Todo vivir es convivir dentro de la habencia, hallarnos en medio de una circunstancia que es parte del mundo, el cual, a su vez, es parte de la habencia.

Después de sentir y pensar mi vida advierto el todo que me envuelve, que me afecta, que me causa estupor o alegría. Lo más próximo a mi yo es mi circunstancia. Pero mi circunstancia no es el todo. Hay mi circunstancia y hay otras circunstancias. Hay muchos haberes en la habencia. Me hallo frente a la habencia, con la habencia, dentro de la habencia, sumergido en sus problemas, en su trama misteriosa. Esa habencia es inseparable de nosotros.

La habencia nos es dada por Quien hace que haya habencia. Somos implantados en ella. Pero eso que nos es dado—nuestra vida es medio de todo cuanto hay— es un problema que necesitamos resolver en situación y en circunstancia, dentro de la habencia. Vivimos sosteniéndonos en vilo a nosotros mismos dentro de la habencia. Pero, ¿quién sostiene a la habencia? No puedo limitarme a resolver el problema de mi vida sin tratar de resolver el problema de la estructura y fundamento de la habencia.

Hemos sido implantados, con misión personal —testimoniada por la estructura vocacional de nuestra vida— en una existencia que tenemos que hacer por nuestra cuenta y nuestro riesgo. “Nuestra vida es nuestro ser. Somos —apunta Ortega— lo que ella sea y nada más; pero ese ser no está predeterminado, resuelto de antemano sino que necesitamos decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a ser, por ejemplo, lo que vamos a hacer al salir de aquí. A esto llamo ‘llevarse a sí mismo en vilo, sostener el propio ser’”.³³² Es preciso atenuar la afirmación orteguiana, para que no se quede en hipérbole. Somos impotentes para llevarnos a nosotros mismos en vilo, para sostener totalmente el propio ser. Nuestro ser está apoyado, enraizado en la habencia, próximamente, y fundamentado, en última instancia, por el Ser fundamental y fundamentante que hace que haya habencia.

El mundo no es eterno. El principio físico de la conservación de la masa y la energía se refiere a procesos intramundanos. La suma de la masa y la energía permanece constante cuando una dimensión intramundana opera sobre otra. Pero con esta aseveración no se ha dicho nada sobre la cuestión de si el mundo como totalidad tuvo o no tuvo comienzo. “Concluir del hecho de que masa y energía no son producibles por causas intramundanas, que son invariables, es un evidente cortocircuito lógico” (Gustav A. Wetter). Contra la teoría de la entropía —muerte por calor— la filosofía oficial de la URSS aduce la infinidad espacial del universo. Pero la infinidad espacial del universo no es más que un postulado del materialismo dialéctico. Suponiendo que el mundo no tuviese un comienzo temporal—como lo afirma el marxismo-leninismo—, de esta carencia no cabe deducir que no hay Dios. Los argumentos para probar la existencia de Dios no se apoyan en un comienzo temporal del mundo, sino en su contingencia, en su falta de necesidad interna, en su indiferencia frente al ser.

Vayamos ahora de la habencia a la vida humana.

25.3 De la habencia a la vida humana

Las verdades de las ciencias particulares —física, matemática, química, biología, psicología, sociología, geología, etc.— son fragmentarias, insuficientes, pe-

núltimas. No se apoyan en sí mismas, no tienen en sí mismas su fundamento y raíz, no son verdades radicales, no son verdades últimas. Requieren integrarse en otras verdades —no físicas, ni científico-particulares— que sean completas y verdaderamente últimas. Donde acaban las ciencias particulares acaban sus problemas, pero no todos los problemas. El ser humano que hay detrás del físico, del matemático, del biólogo, del psicólogo o del sociólogo requiere una verdad integral y, sabiéndolo bien o sin advertirlo con plena lucidez, por la constitución misma de su existir humano, se forma una concepción integral de la habencia.

La habencia es el gran tema de la metafísica. Y la metafísica es el núcleo de la filosofía. Ahora bien, esta habencia es tan extraña, tan radicalmente distinta de todos los demás objetos, que nos obliga a trascender todos los haberes, todos los entes, todas las vivencias psíquicas, todos los seres fantásticos, todos los posibles. El “todo cuanto hay” de la habencia es un “problema sin límites”, “un absoluto problema” (Ortega). No buscamos entidades particulares, relaciones específicas, sino la totalidad de cuanto hay. Cabe preguntarse: ¿hay un todo unitario?, o ¿habrá más bien una pluriversidad inconexa? ¿Podemos conocer la habencia? ¿En qué medida?

La habencia —ilimitada en extensión— abarca todo y carece de confines problemáticos. No es un repertorio de soluciones, sino una incitación a la pesquisa. Está indiscutiblemente ahí como horizonte ilimitado de todas las cosas reales, de todos los entes ideales, de todas las posibilidades, de todas las relaciones. En ella toma pie todo suceso natural, todo acaecer histórico, todo problema teórico. No podemos negar la habencia sin negarnos a nosotros mismos, a nuestra vida, a nuestra circunstancia, a la realidad.

La nueva Metafísica que postulo busca al mundo su integridad; completa la realidad, la idealidad y la posibilidad —partes— en un todo en que se apoyen y contengan: la habencia. Pero la habencia requiere a su vez de algo que no es ella, que no es lo dado del “hay” intramundano. La misión fundadora del ser fundamental se pone de relieve ante la insuficiencia de los haberes y de los entes. Lo sentimos próximo y lejano. Próximo en sus huellas, vestigios e imágenes. Lejano en su ser absolutamente distinto y otro que la habencia. José Ortega y Gasset, aunque no sean estos sus términos, lo siente como el gran ausente: “El ser fundamental, por su esencia misma no es un dato, no es nunca un presente para el conocimiento, es justo lo que falta a todo lo presente. ¿Cómo sabemos de él? Curiosa aventura la de ese extraño ser. Cuando en un mosaico falta una pieza lo reconocemos por el hueco que deja; lo que de ella vemos es su ausencia; su modo de estar presente es faltar, por tanto, estar ausente. De modo análogo, el ser fundamental es el eterno y esencial ausente, es el que falta siempre en el mundo —y de él vemos sólo la herida que su ausencia ha dejado, como vemos en el manco el brazo deficiente. Y hay que definirlo dibujando el perfil de la herida, describiendo la línea de fractura. Por su carácter de ser fundamental no puede parecerse al ser dado que es, precisamente, un ser secundario y fundamentado. Es aquél, por esencia, lo completamente otro, lo formalmente distinto, lo absolutamente exótico, apunta el pensador español con su habitual galanura.³³³

La teoría de la habencia no se apoya en nada anterior a ella misma, no parte de verdades supuestas; pero su sistema de verdades requiere de una última fundamentación. La metafísica no puede atenerse, como las ciencias particulares, a lo que las partes son como fragmentos aislados. Los conceptos filosóficos de la metafísica tienen que ser constituidos en función del todo habencial. Es preciso investigar la verdad de cada ente, de cada relación, de cada posibilidad en función de la habencia, y la habencia en función del Ser fundamental y fundamentante, de la suprema Realidad irrespectiva. Ese principio de conceptuación (o ley de totalidad) llamado por Ortega "Pantomía" no puede confundirse con el panteísmo. El panteísmo diluye el ser de Dios en el conjunto de todos los seres del universo. Trátase de un ateísmo solapado. Admite una sola substancia modificada o evolucionada en los seres visibles. Se habla del Dios-fuerza, del Dios-naturaleza, del Grande-Todo. Al panteísmo podría aplicarse aquella frase de Bossuet dedicada al paganismo: *Todo es Dios, excepto Dios mismo*. Etimológicamente, panteísmo significa todo es Dios. Esta idea destruye la idea de Dios. Dios inmutable, infinito, perfecto y necesario no puede ser variable, finito, limitado, imperfecto como la materia y todo cuanto encontramos en la habencia. ¿Si Dios es todo lo que hay en el universo, dónde está o cuál es la causa que ha producido el universo? El panteísmo cae en el absurdo de admitir efectos sin causa. Además, contraría nuestro sentido íntimo. Yo soy yo y no Dios en partícula. Mi razón descubre en Dios y en el mundo atributos que no se pueden confundir. El panteísmo, sabiéndolo o sin saberlo, aniquila la virtud al destruir la idea de legislador, ley, conciencia, deber, castigo y recompensa.

La pantomía o ley de totalidad se nos presenta siempre (principio de presencia), en alguna perspectiva (principio de contexto), articulada (principio de sintaxis), con inteligibilidad y designio (principio de sentido) y participando, la totalidad finita y contingente de cuanto hay, del Ser infinito y necesario que hace que haya habencia (principio de participación).

Desde la habencia conceptuada como totalidad de cuanto hay, volvemos a nuestra vida como drama que se ejecuta hacia adelante, cara a la muerte y con esperanza de salvación. El yo y la habencia son inescindibles en su relación.

25.4 El yo y la habencia

Lo indecible o inefable no es concepto, pero es algo que está en la habencia y, en algún caso, trasciende la habencia. Transponer los límites de lo conceptual no es caer en la nada. El centro mismo del universo, la entraña de lo absoluto no se deja reducir a conceptos. Podemos hablar de Dios pero también podemos guardar un significativo silencio sobre el "Deus absconditus". Lo que se puede decir sobre la habencia no es toda la habencia. Podemos hablar sobre el todo habencial pero no podemos abarcar ni describir esa totalidad de cuanto hay. En la teoría de la habencia cambiamos la habencia misma por su espectro conceptual.

Bajo el aparente ascetismo y distancia teórica de la habencia, se oculta una máxima forma de vitalidad. ¡Quién sabe si pensar en la habencia —podríamos decir parafraseando a Ortega— no es añadir al ingenuo vivirla un magnífico afán de sobrevivirla!

Metafísica es conocimiento de la habencia, de todo cuanto hay. Si nuestro problema es conocer la habencia, necesitamos primeramente estar seguros de los entes que se presentan en el horizonte de la habencia. Puede haber muchos entes —reales o ideales—, posibilidades, relaciones y modalidades cuya existencia o posibilidad ignoramos. Puede haber otros entes, posibilidades, modalidades y relaciones que creemos que las hay en la habencia, pero lo creemos con error, porque son meras ilusiones. Pero no puedo dudar de que hay la habencia, puesto que hay vida instalada en el todo de cuanto hay. No se trata de una seguridad por inferencia, por prueba mediante razones que afirman la existencia de un objeto partiendo de la evidencia previa en la existencia de un objeto. Mi concreta existencia en la habencia me produce una certidumbre vital directa. No puedo ni necesito probarla, porque se prueba a sí misma con su presencia, con su evidencia en la que no puede morder la duda. Tampoco puedo dudar de los datos indubitables: mi vida, mi circunstancia, mi conciencia, el mundo, el universo.

El “yo”, la subjetividad está ahí en el mundo, en el universo, en la habencia. Es lo que Descartes no supo ver como dato radical. Pero ese yo no puede ingurgitarse el mundo exterior, es incapaz de tragarse la habencia. No es que el yo sea un mero detalle en la habencia. Tan importante resulta su ser en el conjunto de todo cuanto hay, que Leibniz le llamó “microteos”, “petit Dieu”. Autoconciencia, ser para sí, individuo inteligente, libre, responsable. Persona, no cosa. Espíritu encarnado en la habencia y no simple cosa entre las cosas. Referencia dinámica a sí mismo en constante inquietud.

Yo me represento la habencia. Pero la habencia que me represento no es mi vivencia psicológica de representar, sino lo representado. No hay que confundir en la sola palabra “representación”, la noesis y el noema, el representar y lo representado, el pensar y lo pensado. La habencia existe sin mi acto de pensar, aunque subjetivamente no me esté presente (por ejemplo, en el sueño). Pero la habencia no es mi pensamiento. Yo no soy horizonte ni universo. Estoy en el horizonte y en el universo. Soy con el horizonte y frente al universo. La habencia subsiste en sí con independencia de mí. No es sólo lo que me parece que es —puedo equivocarme, puedo ignorarla en parte—, sino que está ahí como es, con su verdad ontológica. Puede haber habencia sin mí, pero no puedo ser yo sin habencia. El error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que los entes reales e ideales, las relaciones y las posibilidades están de que yo las pienso. Ni el yo ni la vida humana se puede tragar el mundo ni mucho menos la habencia. Soy intimidad abierta al mundo y a la habencia. El mundo exterior me es inmediato; la habencia prolonga y abarca dentro de su totalidad mi pequeño mundo exterior. Pero yo no soy ni el mundo ni la habencia, sino quien ve, teoriza y vive el mundo y la habencia. Yo soy para la habencia y la habencia es para mí respectivamente. Yo ni pienso ni pienso antes en la habencia. Coexisto con

la habencia y en la habencia, aunque tenga una idea y una aspiración supra-habencial. Existo yo con mi habencia y en mi habencia. Y mi vida consiste en ocuparse con esa habencia que se me da en mi mundo. Veo, imagino y pienso la habencia. Amo, me hiero, estoy triste o alegre en la habencia. En la habencia me muevo, me transformo y la transformo. Sufro y gozo mi vida dentro de la habencia. La realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato radical no es mi vida sino la habencia. Porque soy yo quien se halla en la habencia y no la habencia la que se halla en mí.

Mi vida, nuestra vida, la de cada cual no es el modo de ser radical, sino el modo de ser inmediato. Las cosas y los entes ideales los encuentro próximamente en mi vida sin que se confundan con mi vida. Ortega recae en el idealismo cuando asegura: "Vivir es el modo de ser radical, toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. La ecuación más abstrusa de la matemática, el concepto más solemne y abstracto de la filosofía, el Universo mismo, Dios mismo son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo. Y su ser radical y primario es, por tanto, ese ser vividas por mí, y no puedo definir lo que son en cuanto vividas si no averiguo que es "vivir".³³⁴ No hay que confundir el ser inmediato con el ser radical, ni el ser de los entes con el ser vividos por mí. Encontrar cosas y modos de ser en mi vida no significa que esas cosas y esos modos de ser se reduzcan a mi vida. La educación matemática, el Universo y Dios los conozco —si los llevo a conocer— en mi vida, pero no se circunscriben a mi vida, porque son realidades, que trascienden a mi vida. Antes de ser "cosas que vivo" son, están ahí —por eso las encuentro— independientemente de mí. Otra cosa diferente es que pueda no advertirlas.

25.5. Vivir es encontrarse en la habencia

"Para los antiguos, realidad, ser —apunta José Ortega y Gasset— significaba "cosa"; para los modernos, ser significaba "intimidad, subjetividad"; para nosotros, ser significaba "vivir" —por tanto— intimidad consigo y con las cosas".³³⁵ ¿Cómo englobar en el vivir lo que no vive? ¿Por qué reducir el ser al vivir? Vivir puede ser una realidad primordial, indubitable del Universo. Pero es tan sólo un tipo de realidad dentro de la realidad sin más y dentro de la habencia. La coexistencia de mí con el mundo no significa que el mundo dependa de mi vida. Coexisto, veo las cosas, amo a las personas, sufro las situaciones en medio de la habencia. La correlación y la interdependencia no pueden incidir, legítimamente, en subjetivismo. Las cosas son para mí porque primeramente son lo que son. Su carácter respectivo no implica que sean relativas. Yo soy el que sufre y goza las cosas. Mi ser es insuficiente. Mi ser está necesitado de cosas y de personas. Mi ser requiere la habencia. Vivir es encontrarse en la habencia.

Existir yo en la habencia y con la habencia es la realidad primaria. La habencia es en sí aunque esté siendo para mí, frente a mí y eventualmente contra mí.

Yo actúo sobre la habencia, hago teoría sobre la habencia, la sueño, la sufro, la amo o la detesto a ratos. La habencia es dinámica. Entre ella y yo se da una interacción, un diálogo mudo. Lo que somos y lo que hacemos lo somos y lo hacemos en la habencia. Nuestra vida —organismo corporal, organismo psíquico, biografía espiritual— transcurre en el horizonte, en el seno de la habencia sin confundirse con ella. En la habencia nos tropezamos diariamente con cosas de minúscula importancia, con grandes dolores y grandes afanes, con pensamientos y con sueños. . . Nos sabemos existiendo en medio de todo lo que hay. Y esa totalidad de cuanto hay se nos revela en miles de formas, está presente en las cosas insignificantes y en los sucesos importantes. La habencia en derredor de mi vida y en mi vida es un descubrimiento incesante. Tomo posesión de mí y asisto siempre y radicalmente a cuanto hago en la habencia. Al saberme me sé con la habencia, apoyado en ella, inmerso en ella pero sin confundirme con ella. Soy un todo individual dentro del todo habencial. Los entes —sean o no cuerpos— nos afectan, nos interesan, nos amenazan y nos favorecen o perjudican. La habencia no es sólo un gran espacio de cosas sino un inmenso ámbito de temas. La habencia nos deja un considerable margen de posibilidades, pero no somos libres para estar en esa habencia que nos toca conocer y vivir ahora. Cabe renunciar a la vida, pero no a la habencia. La vida es autoconstrucción ética que discurre en el sitio de la habencia que no he elegido. Me sorprendo de existir en una habencia impremeditada. La habencia me es dada. Estoy implantado en ella con misión personal. Dentro de la habencia necesito resolver el problema de mi vida. Si no me es dado escoger la habencia en que va a transcurrir mi vida, encuentro un horizonte vital de posibilidades para desarrollar mi vocación personal, única, intransferible, incanjeable. Nuestra vida es nuestro ser, pero no es el ser de los entes, ni consume todas las posibilidades de la habencia. Además, yo no soy tan sólo el que soy ahora sino el que va a ser en el futuro, en mi futuro. Me topo con el futuro de la habencia y con mi propio futuro. Pero cargo a mis espaldas mi pasado y advierto el pasado en la habencia como todo continuo espacio-temporal. La vida humana no incluye la habencia sino que está incluida en ella. Aunque de la habencia a cada cual le sea dado sólo su vivir, advertimos su trascendencia.

La habencia es general —abarca todo cuanto hay— e individual —sólo hay una habencia. No se puede hablar de la habencia como del “ser” general carente de individualidad. Las categorías aristotélicas son categorías del ser de los entes en general, no categorías de la habencia. La habencia es un “universal concreto” que implica un Ser fundamental que la fundamente. Mi vida —que es autoconciencia, ocupación, situación, circunstancia, libertad, responsabilidad, vocación, destino,— transcurre en el aquí y en el ahora de la habencia. El hombre en la habencia va siendo llevado por su afán de plenitud subsistencial. El deber —cosa importante pero secundaria— es el sustituto del amor.

Notas bibliográficas

³²⁷ José Ortega y Gasset: *Unas Lecciones de Metafísica*, pág. 41, Alianza Editorial, Madrid.

³²⁸ Opus cit., pág. 69.

³²⁹ Opus cit., pág. 226.

³³⁰ José Ortega y Gasset: *Qué es Filosofía*, pág. 244, Editorial Revista de Occidente, Madrid.

³³¹ José Ortega y Gasset: *Lecciones de Metafísica*, pág. 43, Alianza Editorial, Madrid.

³³² Opus cit., pág. 51.

³³³ José Ortega y Gasset: *Qué es Filosofía*, págs. 108 y 109, Editorial Revista de Occidente, Madrid.

³³⁴ José Ortega y Gasset: *Qué es Filosofía*, págs. 212-213, Editorial Revista de Occidente, Madrid.

³³⁵ José Ortega y Gasset: *Qué es Filosofía*, pág. 220, Editorial Revista de Occidente, Madrid.

26

SIGNIFICACION Y SENTIDO FINAL DE LA METAFISICA TEORIA GENERAL DE LOS OBJETOS Y TEORIA DE LA HABENCIA

SUMARIO: 26.1. Posibilidad y alcance de la metafísica. 26.2. Ambito y fundamento de la metafísica. 26.3. Ontología y metafísica. 26.4. La metafísica como ciencia rigurosa. 26.5. La metafísica como de-velación de la habencia. 26.6. Análitica de nuestra experiencia de la habencia. 26.7. Metafísica como propedeútica de salvación. 26.8. Elogio de la metafísica.

26.1. Posibilidad y alcance de la metafísica

La tarea del pensamiento metafísico es tan amplia como el horizonte de la habencia. La filosofía primera o metafísica hace posible la subsistencia del resto de las disciplinas filosóficas —y me atravesaría a decir científicas— en su condición de supremo saber conductor en el orden de la razón natural. Más allá de los fenómenos que aparecen y desaparecen, el metafísico advierte la comunicación subterránea de los entes que en la superficie aparecen separados. Todas las partes se comunican en el todo. La metafísica destaca la estructura, las condiciones o caracteres de los entes y de las posibilidades, de las implicaciones y de las complicaciones, del horizonte de la totalidad de cuanto hay y de la misma urdimbre omnienglobante. Sin la metafísica, la filosofía carecería de apoyo, de raíz, de fundamento. Todo lo que se asoma a la realidad, todo lo que se manifiesta en la idealidad transcurre por los caminos de la habencia primordial. El espíritu aprehende esos caminos por el esfuerzo del saber metafísico conductor. No se puede fundamentar una cultura, ni se puede procurar eficazmente la cabal realización del ser humano sin base metafísica.

La metafísica —tal como yo la concibo— tiene por objeto general el conocer la habencia en cuanto habencia (totalidad de cuanto hay en el ámbito finito, con sus primeros principios, conocida como totalidad); y por objeto especialísimo, la suprema Realidad Absoluta que sirve y es punto de convergencia y coincidencia retrospectiva y prospectiva de la habencia.

La altura que no ha conseguido aún el hombre no puede ser esclarecida sino a la luz del saber metafísico. La habencia está en marcha paulatina hacia el Absoluto personal e irrespectivo, por una convergencia que nosotros llamamos orden, en cuanto advertimos una adecuada disposición de las cosas a su fin. La metafísica se eleva hasta ese Absoluto para escrutarlo, manifestarlo y anunciarlo al hombre que siente nostalgia de Dios y que anhela una vida personal, perdurable y santa. La empresa es ardua y el riesgo es noble. La tarea metafísica exige fuerza anímica y vigor espiritual. Pero el hombre —si sabe serlo— está hecho para el saber más elevado y más noble, en el ámbito de lo natural, hasta el grado de poder llamarse *animal metafísico*.

¿Es posible la metafísica, tal como la hemos definido? Se trata de determinar *a priori* su realización ulterior. Para ello es preciso conocer el objeto sobre el que se ejercita el conocimiento metafísico y el entendimiento cognoscente. Ni el objeto ni el entendimiento se oponen a la pretensión del saber metafísico. Al conocer partes del universo estamos implicando, ineludiblemente, la totalidad de cuanto hay. No hay partes sin todo. El entendimiento no se satisface con conocimientos parciales ni con saberes penúltimos. Antes de la verdad sobre la habencia está la verdadera habencia. Tenemos la certeza de que antes de la adecuación del juicio y de la habencia, se da la adecuación vivida del entendimiento mismo con la habencia. La percepción de una totalidad de todo cuanto hay que me es dada en sí misma —aunque no en detalle—, y no primariamente en orden a mí mismo, está antes que cualquier otra cosa. La totalidad de cuanto hay es la condición del conocer. No veo razón alguna para suponer que mi pensamiento es condición de la habencia.

La multitud de entes reales e ideales, de posibilidades y de sucesos históricos es computable en razón de la unidad de la habencia. Y la habencia —que no es ningún caos— converge a Dios. El orden —adecuada disposición de las cosas a su fin— exige que la multitud de elementos tendientes a una sola meta final quede sometida al principio jerárquico. El Ser fundamental y fundamentante es el que rige y los demás entes se rigen por él.

Más allá de lo físico, cuando lo circunscrito del globo terráqueo adyacente se haya quedado en lontananza, comienza la habencia a recibir la luz del espíritu en el conocimiento metafísico. La universalidad de la habencia tiene que ser tal que le permita nombrar todos los entes reales e ideales, todas las relaciones y todas las posibilidades. En la región de la habencia las diferencias han sido trascendidas y la fragmentación superada en la unidad convergente.

El objeto de la metafísica es aquella totalidad de cuanto hay sobre la cual apoya toda cosa su entidad y toda posibilidad su poder ser.

Por encima y por debajo de los múltiples entes está la unidad de la habencia. La multiplicidad concreta de cosas, sucesos y posibilidades deficientes se comunican dentro de la totalidad, de alguna manera, para subsistir y para revestir sentido.

26.2. Ambito y fundamento de la metafísica

Siempre que el hombre quiere encontrar la raíz de la habencia se encuentra implicado en ella de alguna manera. Si el conocimiento de la totalidad de todo cuanto hay interesa al ser humano no es por mero pasatiempo ni por vana curiosidad. Al advertir la alteridad del contorno geográfico e histórico descubre un problema que le interesa y que le trasciende. El espíritu encarnado no puede desentenderse de su circunstancia. La totalidad de cuanto hay afecta a mi vida, que transcurre dentro del marco de la habencia con todas sus imposiciones y legalidades. Estoy indisolublemente ligado al mundo y a la habencia. El esclarecimiento de mi contorno esclarece mi posición en el mismo. Las expectativas en que mi espíritu encarnado teje su trayectoria están enraizadas en el cimiento metafísico de la habencia. Desde este cimiento avizoro mi horizonte y organizo mi vida. Investigo la habencia para adecuar lo humano con la totalidad de cuanto hay. No puedo salvar mi existencia sin investigar. Si estoy en la totalidad de cuanto hay, ¿podré acaso evadirme a la ley que rige esa totalidad? ¿Cómo dar cabal cumplimiento a mi afán de plenitud subsistencial sin indagar en el cimiento metafísico donde ese afán puede hallar su cauce?

En la habencia descubro una faz humana, aunque la habencia no pueda reducirse a términos de existencia humana. Otra cosa es que en la indagación de la habencia esté implicada la humana existencia. Y esa indagación no va a abandonar el camino de la inteligencia. La inteligencia metafísica tiene su correlato en la habencia. La totalidad de cuanto hay en el ámbito de lo finito no puede reducirse al ser abstracto. Cada ciencia trata de esclarecer la naturaleza y las leyes de un sector de la habencia. La unificación abstractiva de un "ser en bruto" borra fronteras y mezcla las ciencias. La unificación concreta y convergente de la habencia respeta sectores y no mezcla saberes científicos. Las ciencias no apoyan su pie sobre un ser abstracto, sino sobre una totalidad habencial concreta. La metafísica investiga la naturaleza y las condiciones de la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito y del fundamento indispensable de esa totalidad que emerge. La habencia constituye el ámbito de la metafísica. El fundamento de ese ámbito —Ser fundamental y fundamentante, suprema Realidad irrespectiva— es también el fundamento de ese saber metafísico.

La universalidad de la habencia no es abstracta, como la del ser abstracto, sino determinada en la existencia de todos los entes —reales e ideales—, posibilidades, sucesos históricos, horizonte. . . La teoría de la habencia —nueva metafísica— está interesada en la totalidad de cuanto hay, como totalidad, sin invadir la jurisdicción de las ciencias. Su investigación se dirige a lo que une y comunica entre sí

los seres distintos, las diferentes posibilidades. . . En ese subsuelo granítico en que todo apoya, porque no hay consistencia, ni relación sin él, transcurre la vida humana sin posible evasión. Todo se relaciona con todo. El horizonte sobre el que se abre la puerta de acceso a cada cosa es la habencia. Su diferenciación es tan enorme como su unidad. Unos entes soportan y otros entes son soportados. El conjunto de todo cuanto hay tiene jerarquía y sentido. Ese conjunto está en sí, aunque no es por sí, tiene posición y estructura. Todo lo que se relaciona está inmerso en la totalidad. Podemos discernir, analizar, distinguir lo que hay en la habencia sin perder la unidad de la misma. Porque es la unidad básica de la habencia la que alienta la existencia de la totalidad concreta. Y esa totalidad no la agota el espíritu humano en una sola absorción. Totalidad compleja que vamos comprendiendo situacionalmente. El objeto general de la inteligencia es la totalidad de cuanto hay, la explorada y la inexplorada. El objeto de la metafísica es la estructura inteligible y los primeros principios de la habencia. La universalidad de la comprensión de la habencia abarca todo ente y todo nivel. Todo está unido porque todo está comunicado en el "hay" de la habencia. Las cosas se comprenden en función de la habencia que las sostiene. La habencia en cuanto tal, en su constitución y atributos, es presencia, alteridad e implicación. A todo ente precede el todo cuanto hay. Nos determinamos y estimamos con un sistema de referencias físicas, morales, sociales, históricas, etc., que tiene su núcleo básico en la relación de la habencia. Cuando emprendemos la indagación metafísica de la totalidad de cuanto hay, lo hacemos para establecer el principio y el destino de las cosas y de las personas desde las cuales parten las referencias. Finalmente interesa conocer la *raíz suficiente* de la habencia, en vista de la *raíz deficiente* de las cosas. No es que estemos oprimidos por la nada, sino urgidos por el afán de plenitud subsistencial para arribar al Absoluto.

26.3. Ontología y metafísica

La ontología, como ciencia general de los objetos, acota ámbitos diversos y distintas categorías de objetos, en ampliación creciente. Ya en 1904, Alejo Meirong estableció una teoría a priori de los objetos que se presentaba como una ciencia apodíctica general. Edmundo Husserl, en sus "Investigaciones Lógicas".³³⁶ esbozó el plan de una ontología general —en el campo de las esencias— especializada en regiones y dividida en el recinto formal —que sólo atiende a las formas puras— y el recinto material —que se interesa por ciertos contenidos—. Separó el "a priori" necesario del "a priori contingente, con terminología poco feliz, y quiso erradicar los elementos anteriores o ajenos a la experiencia, para ir a los objetos directamente, con la mirada limpia de prejuicios y de supuestos. Los ontólogos epígonos de Husserl, siguen respetando todos los tipos de objetos, ávidos de aprehender cada sector objetivo en su propio y peculiar módulo, en su índole singular e intransferible. La ontología contemporánea se reparte por todo el paisaje de lo que es, no menosprecia ningún objeto, deja sitios para objetos inexplorados y para

geografías ópticas por elaborar. Pero se pierde en su diversificación. Todo queda en problemas y más problemas, en distinciones y métodos. Por ver “unas manchas de terreno reconocido” se deja de ver la habencia.

El fenomenalismo niega lo suprasensible. Al negar lo suprasensible niega el objeto de la metafísica. Pero para negar el objeto de la metafísica echa mano de una tesis metafísica al afirmar —afirmación última— que no hay nada más que sensaciones. La metafísica tiene que ver con objetos reales inmanentes —vivencias psíquicas— y con objetos reales trascendentes —a partir del fenómeno tratamos de conocer el nómeno que se halla en el fondo del fenómeno—. En forma inmediata sólo nos topamos con la apariencia. Surge en tonces la búsqueda del fundamento, la inferencia metafísica. A partir del fundamento comprendemos y esclarecemos la apariencia.

La acción recíproca de los entes tiene que fundamentarse —cosa que no ha visto la ontología contemporánea— en la referencia recíproca dentro de la habencia. Esto significa que los entes han de tener un común fundamento en la habencia si se quiere explicar su común acción. La habencia, como fundamento ontológico común, no es una sustancia universal, sino una causa universal. La autonomía óptica de las cosas no se pierde en la habencia. La multiplicidad de los entes fundados en un último principio unitario —la habencia— concuerda con la necesidad de unidad de nuestra razón. La multiplicidad de entes se reúnen en acción y en referencia recíproca porque tiene que haber una habencia originaria en la cual se originan los entes múltiples, y del cual los individuos emergen. Los rasgos esenciales de los objetos de la habencia se fundan —en última instancia— en la esencia del fundamento de la habencia. La mutabilidad y la imperfección de la habencia carece de la íntima necesidad del ser subsistente. Todas las cosas de la habencia están sometidas a cambio y mudanza. En la habencia se despliega un perpetuo surgir y perecer: un ser empañado, roto, mezclado con no ser. Lo feo, lo enfermo, lo carente de finalidad, lo malo coexiste en la habencia con lo hermoso, lo sano, lo dotado de finalidad, lo bueno. La metafísica profunda, que aborda los problemas últimos, no puede prescindir de la idea de un absoluto, de cualquier manera concebido, en el sentido metafísico. Un fundamento infundamentado de la habencia constituye el término de toda concepción de la habencia. Si sólo hubiera entes relativos, los entes penderían infundamentados, en el vacío, sin razón suficiente, sin causa. Pero un efecto sin causa es absurdo. “En nombre de la causalidad hay que exigir que al ente relativo le sirva de base un ente que exista por sí mismo como ente incondicionado”, afirma J. Volket.³³⁷ Si cada especie admite cualquier número de individuos, los individuos son contingentes porque les falta la íntima necesidad de ser. Si las apariencias de la habencia, los entes de la habencia, son contingentes ha de serlo también la esencia de la habencia, la habencia en su ser-en-sí. Contingencia de la habencia significa que la habencia no tiene en sí misma el fundamento de su *estar ahí* y *ser así*. Pero según el principio de razón suficiente todo ente debe tener su fundamento o razón de ser. De aquí se sigue que la habencia debe tener su fundamento en otro que tenga en sí mismo el fundamento de su ser, que exista —ens necessarium— en virtud de su propia esencia, que sea un “ens a se”

Nuestra teoría de la habencia da satisfacción a la necesidad de fundamentación y a la necesidad de unidad. La teoría general de los objetos, en cambio, no satisface estas dos elementales necesidades. La conexión causal de las cosas conduce más allá del pluralismo de las regiones ópticas. Las formas de acción de la naturaleza se repiten una y otra vez, son siempre las mismas. Si la razón impera en la habencia —hay leyes cosmológicas y leyes noológicas— es porque el fundamento de la habencia es un Ser racional. La racionalidad del Fundamento racional de la habencia se transparenta en el “orden”, en la finalidad del mundo como rasgos dominantes.

La ontología, como ciencia general de los objetos, tiene que ser completada por la metafísica, ciencia de la totalidad de cuanto hay en cuanto lo hay, ciencia de la habencia en cuanto habencia. ¿Cabe considerar a la metafísica como ciencia? Es lo que trataremos de dilucidar en el siguiente punto.

26.4. La metafísica como ciencia rigurosa

Hay quienes confunden el rigor con la exactitud. La metafísica es una ciencia rigurosa, pero no es una ciencia exacta. Hasta hace poco, los matemáticos se han sentido a sí mismos como grandes sacerdotes de un culto noble, a saber: el culto de la exactitud. Pero la exactitud es sólo un aspecto de la realidad y no, por cierto, el más valioso. Mucho saldría ganando el matemático como hombre, si pusiese el culto de la verdad por encima del culto de la exactitud.

Bertrand Russell, un matemático metido a filósofo, habla de una metafísica científica, pero de muy corto alcance como él mismo lo advierte: “En metafísica, mi credo es corto y sencillo. Pienso que el mundo externo puede ser una ilusión; pero si existe, se compone de acontecimientos cortos, pequeños y casuales. El orden, la unidad y la continuidad son invenciones humanas, como lo son los catálogos y enciclopedias. Pero las invenciones humanas pueden, dentro de ciertos límites, hacerse válidas en nuestro mundo humano, y en la conducta de nuestra vida diaria podemos olvidar con ventaja el reino del caos por el que estamos quizás rodeados.”³³⁸ Las últimas dudas metafísicas de Russell son bastante inocuas y nada tienen que ver con los usos prácticos de la ciencia. Su concepto de metafísica es tan nebuloso que no logra distinguirse de la religión, del arte y del amor. “Cuando hablo de la importancia del método científico, en relación a la conducta de la vida humana, me refiero al método científico en sus formas mundanas. No por eso tengo en menos la ciencia como metafísica, ya que el valor de ésta, en este aspecto, pertenece a otra esfera. Pertenece a la esfera de la religión, del arte y del amor; a la persecución de la visión beatífica; a la locura de Prometeo, que hace esforzarse a los más grandes hombres en llegar a ser dioses. Quizás el último valor de la vida humana se encuentre en esta locura a lo Prometeo; pero es un valor religioso y no político, ni aún moral”.³³⁹

En nuestros días, Heinrich Scholz, en su estudio “La metafísica como ciencia estricta”, pretende matematizar la metafísica, convertirla en una teoría matemática. La metafísica que defiende nada dice de los entes en cuanto entes, del universo,

de la realidad humana y de la exigencia de un ser supremo. Se limita a ofrecer, a guisa de prueba, una teoría de la identidad y de la diferencia en lenguaje formalizado. “Una teoría axiomatizada tiene, en general, con respecto a una teoría no axiomatizada, ventajas tan importantes para la orientación práctica que cabe preguntarse si no es posible axiomatizar nuestra teoría”, expresa Heinrich Scholz. Pero su pretensión no está exenta de dudas, puesto que líneas delante afirma: “No es evidente que esto pueda lograrse. Hoy sabemos algo más. Sabemos que esto es un hecho casual. Y lo sabemos a través del mismo investigador que decidió la axiomatibilidad para un caso más pretencioso, de manera tal que, con su decisión, decidió también nuestro caso”³⁴⁰ Pero esta contribución pertenece más a la lógica matemática que a la metafísica. Ya Kant había advertido que la matemática se basa en definiciones, axiomas y demostraciones. Ninguna de estas tres cosas, en el sentido que las toma el matemático, puede ser realizada o imitada por la filosofía. El matematicismo es una simplificación de la realidad, una reducción y un empobrecimiento de la habencia a uno solo de sus múltiples elementos.

La necesidad del método se impone en la metafísica como en toda ciencia. Sentemos, por lo pronto, el principio de que la habencia nos es dada. La habencia es el nombre que he dado a la totalidad de cuanto hay. La habencia se da en mi vida aunque no se circunscriba a su horizonte. La habencia es aquello que me encuentro y tal como lo encuentro, aunque ese encuentro suponga más entes y conexiones de los que he encontrado. *La habencia presente nos lleva a la habencia latente*. Hay un enorme y dilatado ámbito de entes, de posibilidades, de idealidades y de conexiones latentes. Por imperativos existenciales y científicos me veo precisado a violentar —“sit venia verbo”— la habencia para hacérmela presente y manifiesta, para que ofrezca su verdad al contacto con mi existencia y la existencia de los otros. Necesito dejar que la habencia sea lo que es, necesito no alterarla ni reducirla a signos de matemática o a términos de vida humana. La circunstancialización del decir y del pensar’ es insuficiente. El fundamento de la habencia no es circunstancial. Y tengo que ir hacia ese fundamento si quiero hacer una metafísica fundamental y hacer fundamentalmente metafísica. Es la teología filosófica y no la historia el *organon* de ese regreso metódico de las interpretaciones a la nula habencia. La explicación y la descripción de la habencia se complementa. La explicación es una operación de despliegue de lo que la habencia contiene de un modo implícito. Conocimiento cierto y evidente de lo que hay por sus causas últimas. Pero antes debemos tener una actitud de fidelidad extremada y de docilidad perfecta hacia lo dado. Respetar lo que aparece en tanto que aparece, sin prejuicios, sin interpretaciones precipitadas, sin apriorismos. Ese, y no otro, es el sentido de la apelación metódica husserliana a la inmediatez y patencia de las cosas mismas: “*Zu den Sachen Selbst*”. La fenomenología quiere saber lo que las cosas son esencialmente; esto es, “el conjunto de todas las notas unidas entre sí por fundación” Husserl entiende por fundación la relación por la cual una nota está complicada, es decir, unida a otra. No se trata, consiguientemente, de implicación. Podemos recoger el análisis fenomenológico sin mantener la ilusoria reducción que sacrifica inútil e inadmisiblemente la realidad. Y podemos también patentizar cómo las co-

sas han “ido siendo” históricamente sin caer en historicismo. Pero lo que importa, en última instancia, es la aprehensión de la habencia en su conexión para tomar posesión de esa habencia y para ubicarnos en ella. La razón habencial es el instrumento de la verdad. La razón no está en función de la historia sino en función del fundamento de la habencia y de la plenitud subsistencial. *Nuestra actitud ante la habencia no es de dominio, sino de reverencia y sobrecogimiento.* Los ámbitos de interrelación, los campos personales se presentan confundándose en la habencia. *El ser no es una interpretación de la realidad sino una actualización entitativa de la habencia que se inscribe dentro de ella.* La actualidad de lo habencial en la respectividad de los entes. Hay ser de los entes por la habencia. ¿Es posible un encuentro con la habencia sin más por vía de conocimiento? La habencia es lo que encuentro y la habencia es lo que hay. El horizonte de la inteligencia es el “es”. Nuestro contacto predicativo con la realidad y con la habencia se da por intermedio del ser. Pero no olvidemos que hay una habencia ante-predicativa. Nuestro tratado de la habencia lejos de olvidar el ser lo toma justamente en su carácter de actualidad de la habencia en la respectividad mundanal, para radicalizarlo en los haberes de la habencia y dar razón de él sin necesidad de substantivarlo.

La metafísica no es la “teoría de la vida humana”, sino la busca de la certidumbre radical acerca de la habencia radical.

26.5. La metafísica como de-velación de la habencia

Lo metafísico se encuentra siempre más allá de los objetos todos de las ciencias particulares. La habencia metafísica trasciende a lo que en ella se encuentra inviscerado. Trátase de una trascendencia formal y de una invisceración material.

Nosotros no vamos a convertir el ente ontológico en ente común —sustantivación innecesaria— para cumplir la trascendentalidad más estricta. El ser analógico de los entes no agota la habencia. En la habencia encontramos también posibilidades y no-ser de entes que han sido. La teología filosófica es la parte de la metafísica que estudia la primera causa de la habencia. Esta primera causa incausada incluye también la causa de los entes que la tienen. Conocemos el ente teológico desde la habencia ontológica. Partimos de la evidencia original, inmediata, de que hay algo que existe. Al intuir ese algo intuyo el yo y el no-yo. El “hay” está abierto al Principio absoluto de sí mismo que no tiene ser ni es actualización de la habencia, sino que es el Ser absoluto por Quien hay habencia. El ser de los entes intramundanos es permanente posibilidad de no-ser en tanto su ser es tenido, participado. El tiempo que vivimos en la totalidad de todo cuanto hay es la “participación móvil de la eternidad”. El sujeto —el yo— y el objeto —el no-yo— están dentro de la habencia. La autoconciencia se extraña frente al mundo de lo objetivo y se transufiona con otras autoconciencias encarnadas.

La metafísica comienza en mí porque soy interior a la habencia por la que me interrogo. Desde el momento en que la habencia se me ha hecho patente en la “res sensibilis visibilis” me interrogo por ella y me encuentro en medio de ella, en y hacia la habencia. La interrogación es un ir hacia la habencia para de-velarla.

Desde el momento que me interrogo por todo cuanto hay —no por un ser substantivado o un “ser en bruto”— estoy comprometido en ella porque mi preguntar me lleva a ella y me autodescubre en ella, en medio de ella, entre los entes. Soy interior a la habencia que siempre me está presente. No se puede filosofar haciendo abstracción de la situación y de la circunstancia concretas de ser “en medio” de la habencia por la que nos interrogamos. No se trata de un enfrentamiento extrínseco con lo que hay, ni de estar “en frente de la abstracción pura del ser, sino de la real y problemática existencia que busca luz y salvación “en medio” de la habencia.

Filosofar no es tan sólo extrañarse sino ubicarse y autopoerse en la habencia. Al filosofar contemplo la habencia como *ob-iectum*, como totalidad que está delante de mí y en relación insoslayable. La dualidad *yo-habencia*, es propia del que filosofa. Pero, ¿acaso no estoy implicado en la habencia desde antes de filosofar rigurosamente? ¿No es posterior esa “filosófica” cualidad a la inscripción del yo a la habencia? Al adquirir conciencia de que la habencia es, adquiero simultáneamente conciencia de ser un ente en medio de la habencia. Y tengo la patencia de la habencia que hay, porque tengo la patencia de que hay mi yo. El “hay” de la habencia y el “hay” de mi yo se implican y complican. Filosofar es romper esta totalidad que es la habencia, escindirla en una dualidad sujeto-objeto. Filosofar es maravillarse frente a todo lo que hay, pero también es un menester existencial de ubicación y de autoposición, en busca de la plenitud subsistencial.

La habencia está en mí —parcialmente— y yo estoy en la habencia —totalmente—, aunque no sea para la habencia, finalmente. Soy para la plenitud subsistencial que sólo puedo encontrar trans-habencialmente en el Ser absoluto,

La habencia no es resultado de una deducción o de una inducción. El descubrimiento de todo cuanto hay por su originaria patencia y latencia no depende del descubrimiento de este o aquel ente. Lo que se descubre no es “el ser en total” sino la totalidad de cuanto hay (habencia), presente siempre de alguna manera, en contexto, de manera sintáctica, con sentido y participando de la suprema Realidad irrespectiva. Entre lo que hay y lo que no hay se da un abismo. En medio de lo que hay, la metafísica es un saber radical —el más radical de todos los saberes— sobre todo lo que hay en cuanto lo hay.

No hay metafísica sin amor, puesto que la metafísica es filosofía y filosofía primera. Platón nos lo recuerda en “El Banquete”: “Hasta para un niño es ya evidente —me respondió— que son los que en medio de estos dos extremos se hallan, y entre tales intermediarios está el Amor. Porque si, por una parte, es la sabiduría bella entre las cosas más bellas, y si, por otra, el Amor es amor por lo bello, necesario será de toda necesidad que el Amor sea filósofo, amante de la sabiduría y que, por ser filósofo o amante de la sabiduría esté entre sabio e ignorante”.³⁴¹

El yo inserto en la habencia es el dato inicial de la metafísica. El *ente concretado en la quiddidad sensible* del que nos habla Cayetano, el máximo comentador de Santo Tomás (“In De ente et essentia, proemium”), es un ente intuido por el yo inserto en la habencia. En los actos personales no cabe prescindir de la autoconciencia. De la “res sensibilis” no vamos al “ens commune” sino a la habencia que

contiene el ser de todos los entes y el poder ser y hasta el no ser relativo. Pero es preciso detenernos en el análisis de nuestra experiencia del ser de la habencia.

26.6. Analítica de nuestra experiencia de la habencia

El hombre es interioridad objetiva abierta a la habencia. Desde esa interioridad objetiva se pregunta por todo cuanto hay. Los entes reales, los entes ideales, los entes fantásticos y las posibilidades están contenidos en la habencia, reposan en la habencia, se relacionan en la habencia, aparecen y desaparecen en el horizonte de la habencia. ¿Qué es esta habencia?, ¿qué son todos los diversos entes que encuentro en el horizonte habencial? ¿Cuál es el último fundamento de la habencia?

Todas las cosas se reducen al “hay” de la habencia y en ella se apoyan como su inmediato constitutivo y fundamento. Pero el último fundamento del hombre y de la habencia está en el perfectísimo Ser fundamentante que es, al mismo tiempo, la suprema Realidad irrespectiva. No podemos preguntarnos por la totalidad de las cosas sin preguntarnos por el fundamento último —no sólo próximo— de todas ellas. El hombre es el único ente que se pregunta por la totalidad de cuanto hay y por el fundamento de esa totalidad.

El destino del hombre está envuelto en el destino de la habencia. A través de la experiencia de la interioridad objetiva abierta a todo cuanto hay, tenemos la primera respuesta sobre la habencia. No buscamos una filosofía que se apoye en un ser abstracto —que no existe realmente—, ni en los entes que son limitados y dispersos. Buscamos un primer contacto y descubrimiento de la habencia que es el universal concreto. Si la metafísica trata de encontrar su objeto en el ser substantivado y abstracto, habría que aplicarle aquella cáustica y conocida definición: “La metafísica es una ciencia que busca con los ojos cerrados en un cuarto oscuro un gato negro, y el gato no existe”. Por fortuna cabe concebir la metafísica como una ciencia de la totalidad de cuanto hay en cuanto lo hay. Concebida así la metafísica busca la habencia que existe y consiste, y en la cual vivimos, nos movemos y somos. Para pisar terreno firme tenemos que olvidarnos del ser abstracto hipotasiado y centrarnos en el horizonte de la habencia. Desde nuestra interioridad objetiva abierta a la habencia respondemos a la misma habencia con una respuesta originaria: ¿Dónde y cómo tenemos nosotros ese contacto inmediato en la habencia y con la habencia? El choque con la realidad es la experiencia metafísica primigenia, prelógica. La habencia se abre al hombre por medio de la realidad. La presencia de la habencia es patente en la realidad antes de toda conceptualización. Vivimos ónticamente la realidad. Con esa vivencia prelógica de la realidad estamos viviendo, sin saberlo bien todavía, la habencia. Este *choque real* no es un choque ontológico sino habencial. La habencia se pone al alcance de la conciencia. La simple presencia de la realidad es una presencia activa y aleccionadora. Nos despierta al universo físico, al universo moral, al universo estético, al universo religioso. Ahí está la habencia sin que podamos evitar su presencia.

El choque real, como primera experiencia metafísica, es confuso, abigarrado. Un choque imprevisto, imprevisto, espontáneo, necesario, inevitable, persistente. La balumba abigarrada multiforme y confusa de los entes reales, de los entes ideales,

de los entes fantásticos y de las posibilidades desborda toda medida y todo orden. Este primer choque con la realidad produce una embriaguez creadora y perturbadora. Nos incita a orientarnos.

El hombre, desde su realidad objetiva abierta a la habencia, da su respuesta metafísica: hay entes, hay todo. Los entes son, las posibilidades pueden ser. Este abrirse del hombre a la habencia tiene un carácter riguroso, habencial. El primer choque fue un choque real. La afirmación metafísica: hay entes que son y posibilidades que pueden ser dentro de la totalidad, es una afirmación habencial y no simplemente real. En el tribunal de la interioridad objetiva abierta a lo real y a lo habencial, se juzga y se responde a las preguntas metafísicas, se revisan las respuestas primeras y se asume libremente una posición metafísica (hay entes que son y posibilidades que pueden ser dentro de la totalidad de cuanto hay), o una posición antimetafísica (no hay entes que son y posibilidades que puedan ser dentro de la totalidad de cuanto hay).

¿Cómo defenderse continuamente de la presencia de la habencia en su más originaria esencia? La patencia de la habencia —aunque le pese al escéptico— es inevitable, necesaria y persistente. Ante ese “factum” originario reflexionamos tranquilamente para ordenar y esclarecer hasta donde podamos. Las formulaciones y las explicaciones de la habencia son siempre precarias, imperfectas. Pero el fundamento próximo —la realidad— y el último fundamento —la Realidad suprema e irrespectiva—, en que se apoyan estas formulaciones es seguro, cierto, inocultable.

Al choque real el hombre responde con la afirmación o con la negación de la realidad y de la habencia. Al entrar la libertad y la responsabilidad entra la ética. Nos instalamos en la habencia éticamente. Mi vida como acción depende de mi vida como instalación en la habencia. ¿Acaso esta instalación en la habencia no nos insta a considerar la metafísica como propedéutica de salvación?

26.7. Metafísica como propedéutica de salvación

La búsqueda de la trascendencia me ha llevado al problema anterior de la realidad, del ser y de los entes. El problema moral y el problema teológico tienen bases metafísicas. Pero la metafísica, a su vez, sólo adquiere cabal sentido como propedéutica de salvación.

La filosofía o es filosofía fundamental, filosofía primera, metafísica —no discutiremos por ahora sobre los términos— o no es filosofía. Porque una pseudo-filosofía que rehuya tratar los más importantes y significativos problemas puede llamársele como se quiera, pero no puede usar legítimamente el título de filosofía que es amistad, alianza con la sabiduría. Pero la metafísica, como realización humana, no tiene un valor absoluto. Aspiramos a una realidad trascendente. *Si la filosofía es amor a la sabiduría, el verdadero filósofo es amante de Dios*, advirtió San Agustín con auténtica lucidez y verdadera penetración (“si philosophia est amor sapientiae verus philosophus est amator Dei”). Uno de los aciertos geniales de Platón fue el de concebir la metafísica más que como objeto circunscrito de conocimiento, como aspiración perenne del alma, como un entrever “in aenigmate”, como

una ascensión dialógica del conocimiento hasta la plenitud del *eros* en la posesión del Bien. ¿O es que acaso nada tiene que decir ni hacer, en el conocimiento de la realidad y del ser, el “irrequietum cor meum” de Agustín de Hipona?

Filosofar es amor de la habencia, de la realidad, del ser. Pero del ser que trasciende la búsqueda misma y que es Verdad, Bien y Belleza. Los valores realizados en la historia remiten al absoluto Valor trascendente. Dar razón de la habencia, de la realidad, del ser es esfuerzo y, como tal, iniciativa ética.

Intuyo mi existencia y la existencia de las cosas y de los hombres en la realidad. Yo me soy presente a mi mismo dentro de una realidad respectiva que implica una Suprema Realidad irrespectiva. En mi ser y en mi valor amo el Ser y el Valor absolutos. En mí está presente, por así decirlo, todo lo que hay, todo el campo de la habencia. Pero la habencia supone a Quien hace que haya. La intuición de mi autoconciencia dentro del campo de la habencia es autoconciencia de criatura. La unión de la criatura con Dios, al sentir la existencia como amor, es principio de acción moral. En el ilimitado campo de todo lo que hay me siento criatura. Y este sentimiento de criaturidad me insta a la humildad y a la alegría por la existencia que me ha sido dada por amor y que me compromete a vivir amorosamente. El ente finito autoconsciente está llamado a ascender, por actos de amor que recrean valores, al Ser infinito. “Ama el ser en donde lo encuentres según su grado”³⁴² reza el imperativo de la moral formulado por Michele Federico Sica. La presencia real en mí de cosas y de valores me orienta y me sobrepasa a la Realidad trascendente, absoluta y misteriosa. No se trata de una mera exigencia del corazón sino de una metafísica especulativa rigurosa y últimamente fundamentada. La idea valiosa es el nexo que une a la criatura humana con su Creador. La idea valiosa excede y trasciende la subjetividad finita del hombre. La idea valiosa en toda su plenitud es objeto adecuado de la Mente infinita del Existente absoluto. Por las ideas valiosas somos entes teotrópicos que nos elevamos por encima de la naturaleza y de los barrotes espacio-temporales que nos producen angustia, “De la interioridad objetiva y de la persona integral emerge la razón de la existencia de Dios, la cual, en el orden ontológico, es más que un conocimiento conceptual, es presencia del ser. Sólo llamándole falso a lo verdadero (voluntad inmoral) se puede negar la existencia de Dios. Pero esto es una ficción: afirmamos a Dios incluso cuando lo negamos, incluso cuando nos sería cómodo que no existiera, Dios, como dice San Buenaventura, es el objeto ‘fundamental’, el único objeto que se constituye en sujeto, porque es subjetividad perfecta y absoluta. El hombre no es interior”, observa agudamente Sica dentro de una línea agustiniana.³⁴³ “Si por encima de nuestra razón sólo hallas lo eterno y lo inmutable, ¿podrías dudar en llamarlo Dios? pregunta sabiamente San Agustín.³⁴⁴ La existencia y el conocimiento de lo imperfecto en los entes infinitos supone necesariamente la existencia y el conocimiento de lo Perfecto del Ser Infinito. De lo participado (imperfecto) vamos ineludiblemente a lo imparticipado (Perfecto). Las verdades inmutables y eternas implican la existencia de la Verdad subsistente, eterna e inmutable que es Dios. La única razón suficiente de la verdad presente en el entendimiento humano es Dios. En el “secretum mentis” está presente Dios. El alma del hombre es ima-

gen de Dios. El espíritu existe en el "Hay Absoluto", piensa en el "horizonte" del "Hay absoluto" y ama en el "horizonte" del Valor absoluto. Podemos partir, si se quiere, de los efectos creados en un proceso de negación y de eminencia (analogía) para llegar a la Causa primera, pero sin olvidarnos de la presencia de Dios en nosotros. Sin esa presencia que nos mueve interiormente la Causa primera se perdería en el vacío o en una proyección fantasmal. Es preciso completar el pensamiento categorial u objetivo de Santo Tomás con el elemento trascendental de la "memoria" —preconocimiento del ser y del valor de San Agustín.

Los entes mutables son y no son, porque no tienen estabilidad, permanencia. La raíz última de la inestabilidad de los seres proviene de que han sido hechos de la nada. "Miré las cosas inferiores a Ti y vi que ni son absolutamente, ni absolutamente no son (necominino non esse). Son ciertamente, porque proceden de Ti; pero (a la vez) no son, porque no son lo que eres Tú. Y sólo es verdaderamente lo que permanece inmutable (id enim vere est quod incommutailiter manet)"³⁴⁵

La metafísica no es una simple búsqueda especulativa de un conocimiento desinteresado de todo cuanto "hay", del ser y del ente. Conocemos el universo para conocernos, para saber lo que hay que hacer para ser mejores y si es posible ser en plenitud subsistencial. Este es para mí todo el sentido de la metafísica. Busco la verdad para ser en plenitud, pero nunca he pensado que sea factible una plenitud escindida de la verdad. No puedo separar nunca la sabiduría metafísica de la plenitud subsistencial. Porque lo que busco en el campo de la habencia es un bien cuya posesión sacie todo mi afán de plenitud subsistencial y confiere la paz anhelada. Contemplación y posesión del Valor supremo y personal.

El hombre es un *animal insecuritym*. Si buscamos seguridad y tranquilidad es porque no las poseemos; más aún porque somos constitutivamente inseguridad e intranquilidad. En la investigación de la conciencia íntima descubrimos que estamos hechos para la felicidad, para la plenitud subsistencial aunque no podamos alcanzarla plenamente en esta vida temporal. Quisiéramos ser plenamente, mientras somos una *casi nada*. Y al tocar nuestra miseria contingencial, nos llenamos de una piedad, pero de una piedad trascendente. El hambre de salvación no es, en el fondo, sino la consciente abertura y lanzamiento de nuestro ser finito, hacia el ser infinito de Dios: plenitud óptica del ser humano. De ahí el teotropismo de la persona humana.

Es preciso fundir la búsqueda de las causas con el afán de salvación, en una actitud mixta, la única genuinamente existencial. Mucho mejor y más importante que el abstracto *saber la verdad es el estar-en-la-verdad*.

Salvación es, en el orden filosófico, cabal cumplimiento de la vocación personal, fidelidad a nuestra dimensión, axiotrópica, esclarecimiento y realización del dinamismo ascensional de nuestro espíritu encarnado, abertura y encaminamiento a la plenitud subsistencial. Pero la metafísica —como la filosofía, en general—, aunque abierta a la salvación, no nos salva. Esclarece fundamentalmente la realidad entera, influye sobre la vida misma del hombre, nos ofrece una sabiduría vital de los últimos problemas tratables por la razón natural. Por eso hablo de la metafísica como propedéutica de salvación.

26.8. Elogio de la metafísica

La metafísica es una auténtica ejercitación filosófica —la más excelsa de todas— que ataca un problema esencial, el de la habencia y sus primeros principios, su significación, extensión, comprensión y sentido. A la habencia —todo cuanto hay— no se va “desde” los entes, sea cual fuere el procedimiento que se elija. La habencia no la podemos lograr ni por una suma de las cosas ni por ningún trámite tendiente a quitaesenciar la realidad o la idealidad. La habencia no es un ente ni un ser de razón puramente conceptual, es distinta del ente y de la substancia: es aquello que está antes, en lo que nosotros desde un principio estamos instalados, y a lo que desde siempre nos abrimos y que permite todo descubrimiento e intelección del ser de los entes reales o ideales y de los posibles (que no son pero que pueden ser). Para comprender la habencia, el que filosofa ha de estar en una situación peculiar, que trasciende las infinitas situaciones de la existencia cotidiana, y a la que se llega por una reflexión radical que es la que remite al ser humano al trasfondo de los objetos, al subsuelo de los entes, a la totalidad en la que estamos y somos.

La palabra habencia que hemos acuñado abarca, según nuestra intención significativa, absolutamente todo lo que es, lo que no es relativamente y lo que puede ser. La habencia no deja nada fuera de sí. Desde el principio ninguna cosa, persona, suceso, ente real o ideal, posibilidad y horizonte puede escapársele, sea lo que fuere o pudiese ser o no haber sido. Si lo que se pone en cuestión es la totalidad de cuanto hay, el preguntar alcanza una máxima extensión, una amplitud insuperable.

La metafísica, ciencia que se refiere al “más allá de la Física”, es una ciencia de lo inmaterial, distinta de la filosofía de la naturaleza que tiene que habérselas esencialmente con la totalidad de cuanto hay en su haber, ser y estar. La metafísica de la habencia —superadora de la vieja ciencia del ser en el sentido que tiene la palabra alemana “Aufhebung”— es verdaderamente una sabiduría. La sabiduría humana que es conocimiento de todo cuanto hay, en cuanto lo hay, por sus principios más elevados y más universales, es uno de los cinco *habitus* especulativos. En el orden natural, la metafísica es eminentemente sabiduría especulativa, libre, divina, la más digna de todas, al decir de Santo Tomás de Aquino. Pienso —un tanto distante del saber greco-latino— que ninguna ciencia humana —y menos la metafísica— busca el saber por el saber, sino el saber por el hombre y para el hombre, como un menester de ubicación y de autoposición personal, como una propeutéica de salvación. Ninguna ciencia particular estudia el ente universal en cuanto ente, la habencia tal como la hemos definido; sino solamente una cierta parte de la habencia separada de las otras, acerca de la cual estudia la propiedad esencial. En su “Comentario sobre la Metafísica” de Aristóteles, Santo Tomás apunta, con fundadas razones, que la metafísica es la más noble de todas las ciencias: . . . “La ciencia más digna de honores es la más divina, así como Dios es más digno de honores que todas las cosas. Es así que esta ciencia es divina en grado máximo; luego es la más digna de honor. La menor se prueba de esta manera. De dos

maneras se puede decir que una ciencia es divina; y sólo esta ciencia se dice que es divina por los dos motivos. O bien se llama ciencia divina la que Dios posee. O bien porque trata de las cosas divinas. Ahora bien, que sólo ésta posea una y otra prerrogativa es manifiesto; porque como esta ciencia trata de las primeras causas y principios, debe tener a Dios por objeto, porque así Dios es considerado por todos como una causa y como un principio de las cosas. Igualmente, tal ciencia, que trata de Dios y de las primeras causas, ó sólo Dios la tiene, o si no la posee El solo, sin embargo, la posee en el máximo grado. En verdad, sólo El la posee según una perfecta comprensión. La posee en grado máximo: También participa de ella los hombres según su medida, aun cuando no la tengan como verdadera posesión, sino como algo prestado por El". En la habencia descubrimos a Dios, aunque Dios trascienda a la habencia. Y mal estudiaríamos la habencia si no estudiásemos el fundamento de la habencia. De ahí esa máxima nobleza y dignidad que reviste la metafísica dentro de las disciplinas humanas que proceden con la sola luz natural de la razón. En la definición de la metafísica va implicado el estudio de las causas de la habencia que conduce a afirmar a Dios como a Principio universal de la habencia. Bajo la regulación de una ciencia suprema y rectora —sabiduría o ciencia de los principios— las ciencias deben reducirse a la unidad. La metafísica como ciencia rectora será necesariamente la más intelectual de todas las ciencias. Su objeto son las realidades más inteligibles: primeras causas, primeros principios universales, mundo, Dios y espíritus estudiados desde la habencia.

¿Por qué se afirma que la metafísica es la más elevada y la más perfecta de todas las ciencias? Porque su objeto, que es la totalidad de cuanto hay, considerado en toda su pureza inteligible, está presente en todas partes. Todo lo que es, puede ser o vale; es, puede ser o vale en la habencia. El tratado de la habencia es la ciencia más libre, por presentarse liberada de la servidumbre, de lo sensible. Sus orígenes pueden ser empíricos, pero en su constitución formal depende solamente de la pura visión del espíritu. La metafísica —ciencia rectora— tiene sobre las demás ciencias, que no le están subalternadas, una prioridad de dignidad y de certeza. No se trata de una discusión estéril sobre abstracciones y bizantinismos, sino de un esfuerzo viviente para abrazar desde adentro la totalidad de todo cuanto hay. Esta totalidad con su legalidad específica y con su sentido trascendente, es lo buscado desde los albores históricos de la metafísica. Bástenos recordar que Platón buscaba la ensambladura de las regiones de lo visible y sensible y de lo racional y suprasensible. No me interesa tanto su solución como su intento de inteligir la totalidad de los lugares fundamentales (topoi) de los entes para constituir la comprensión humana del mundo. La autocomprensión humana sobre el trasfondo de la habencia. Y la autocomprensión humana para la cabal realización del hombre como conviviente. Esta cabal realización del hombre y de su mundo, para salvarse, se completa con el Ser infinito, causa creadora, personal y providente de la habencia. El problema de Dios es, a la vez, el oculto resorte y el coronamiento de esta búsqueda de la habencia. La búsqueda racional de las causas últimas y más simples de los entes se debe conhonstar con el ejercicio de las virtudes y la aspiración práctica y eficaz de la santidad, en la gran aventura humana.

El peso humano de la metafísica, su gravitación sobre todo el hombre, hacen siempre de la teoría de la habencia una complicación para el metafísico que la ejerce. Y una metafísica en la que el hombre no quede comprometido es una metafísica espúrea. Los hilos desatados del intelecto se entrecruzan —si son metafísicos— en la conciencia del metafísico entrelazando voluntad, corazón, lenguaje, sensibilidad estética y ubicación en la habencia.

Concluiremos, a guisa de epílogo, haciendo el epílogo de la metafísica.

Francisco Suárez, en plena batalla contra la disgregación moderna, proclamó —como nos lo recuerda Salvador Cuesta S. J. — “la existencia en el hombre del apetito de la Metafísica como puro elemento del apetito de la felicidad”.³⁴⁶ Toda metafísica es esencialmente antropológica, porque el hombre, al hacer metafísica, pregunta acerca de sí mismo. Santidad y metafísica responden a lo que en el hombre hay de más propio y exclusivo, a la estructura vocacional de su vida.

Notas bibliográficas

³³⁶ Edmundo Husserl: *Investigaciones Lógicas*, Investigación tercera: “Sobre la teoría de los todos y las partes”.

³³⁷ J. Volkelt: *Deutsche Systematische Philosophie*, Editado por H. Schwartz, pág. 37, Berlín, 1931.

³³⁸ Bertrand Russell: *El Panorama Científico*, pág. 94-95. Editorial Revista de Occidente. Madrid. 1931.

³³⁹ Bertrand Russell: *Opus cit*, pág. 95.

³⁴⁰ Heinrich Scholz: *¿Qué es la Filosofía? —La Metafísica como ciencia estricta—*, pág. 150, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973.

³⁴¹ Platón: *El Banquete*, 204 b.

³⁴² Michele Federico Sciacca: *Problemi di Filosofia*, pág. 201.

³⁴³ Michele Federeco Sciacca: *Acto y Ser*, pág. 138, Editorial Luis Miracle, S. A., Barcelona.

³⁴⁴ San Agustín: *De libero arbitrio*, II, 6, 14.

³⁴⁵ San Agustín: *Confesiones*, VII, 11, 17.

³⁴⁶ Salvador Cuesta, S.J.: *El Despertar Filosófico*, pág. 21, Editorial Aula, Murcia, 1954.

INDICE DE AUTORES

A

- Abbagnano, Nicola, 253-255, 257, 260-261, 299, 302
Adam, Karl, 179
A. G., Franck, 163
Alcorta, José Ignacio de, 136, 138
Anaximandro, 182
Anaxímenes, 187
Aquino, Santo Tomás de, 27, 36, 38, 47, 49-50, 57, 65, 89, 103-107, 109-110, 117-119, 130, 131-137, 147, 171, 173, 190, 193, 312, 322, 343, 384, 388, 404, 407, 413, 433, 437-438
Aristóteles, 27, 36-38, 46, 48-49, 51, 57, 60, 89, 106, 113-114, 117, 137, 141, 170-172, 175, 182-183, 188, 193, 196-197, 207, 215, 218, 255-257, 260-261, 310, 313, 340, 370, 438
Aróstegui, Antonio, 313
Asís, San Francisco de, 183, 342, 343
Austin, J. L., 80
Ayer, Alfred J., 80, 82, 89, 91

B

- Bacon, Roger, 183
Baeumker, 232, 235
Balmes, Jaime, 407
Barth, Karl, 311, 314
Basave, Agustín, 313
Bataille, Georges, 239
Bavink, 163, 173
Bayle, 256
Beauvoir, Simone de, 156, 158, 246, 313
Beethoven, 180
Berdiaeff, Nicolás, 199, 367, 369, 373
Bergson, 114, 198
Bern, Verlag, 163

- Bernhard, J., 371, 373
Bloch, Ernst, 380
Blondel, Maurice, 123, 137, 376
Boecio, 133, 138
Bolzan, J. E., 197, 199, 215
Bossuet, 420
Brahma, 115, 116
Bruhl, Levy, 103-104, 110
Brunner, August, 209, 215
Buytendijk, F. J., 313

C

- Caba Pedro, 93-95, 109, 212, 299, 313, 382, 407
Campelo, Moisés Ma., 338, 343
Camus, Alberto, 238-240, 249, 319, 401
Capanega, Victoriano, 386, 407
Carnap, Rudolf, 53, 80-83, 87-91, 99-101, 110
Cassirer, 151
Caturelli, Alberto, 135, 138
Cayetano, 136, 443
Cencillo, Luis, 32, 57, 160, 173, 190, 193, 308, 313
César, Julio, 218
Clarke, 210
Collingwood, R. G., 166, 173
Conrad-Martius, Hedwig, 205, 207, 215
Copérnico, 176
Coreth, Emerich, 35, 38, 136-138, 171, 251-252, 260, 306, 313
Cortés, Donoso, 342
Cuesta, Salvador, 440
Cusa, Nicolás de, 183

CH

- Chardin, Teilhard de, 329
Cheno, M. D., 332

D

Descartes, 130, 137, 142, 178
 Dilthey, 229, 235
 D'Ors, Eugenio, 101
 Driesch, Hans, 180, 192
 Du Hamel, 27

E

Eckehart, 183
 Eddington S., Arthur, 211, 216
 Einstein, Albert, 52, 177, 210, 212,
 214, 216
 Escoto, Duns, 47, 57, 313
 Estobeo, 184

F

Faria, Rafael, 212, 216
 Ferrater Mora, José, 100, 121, 137
 Feuerbach, 377, 401
 Frank, Philip, 80
 Frank, C., 173

G

Galileo, 176
 García de Paredes, Buenaventura, 126,
 137
 Gassendi, 210
 Gehlen, Arnold, 304, 313
 Gevaert, Joseph, 313, 325, 327, 329
 Gilson, Etienne, 413
 Goethe, 181, 366, 370, 373
 Goetz, 401
 Gómez Caffarena, José, 41, 43, 109-
 110
 Gonseth, F., 148
 González Alvarez, Angel, 387
 Grenet, P. B., 128
 Groberti, 383
 Guittou, Jean, 201, 204
 Guzmán, Domingo de, 342

H

Hahn, Hans, 80
 Hartmann, Nicolai, 27, 73-74, 76-77,
 89, 132, 138, 140, 142, 144-147,
 156-157, 167-169, 173, 215-216
 Hegel, 32, 51, 53, 97, 108, 114, 178,
 255, 305
 Heidegger, Martín, 28, 32, 47-51, 55,
 64, 76-77, 97, 113-114, 122-123,
 135, 138, 140, 156, 177-178, 184,
 244, 299, 302, 309, 318, 325-326,
 329, 387, 403, 407
 Heimsoeth, Heinz, 184

Heisenberg, Werner, 83, 90, 161, 162,
 169, 173, 210-211
 Hermes, 256
 Hildebert, arzobispo, 223, 228
 Hildebrand Von, Dietrich, 155
 Hugon, 385
 Hume, 46, 68, 73, 80, 130
 Husserl, Edmundo, 48, 54-55, 140,
 143, 146-147, 152, 157, 221, 304,
 431, 440

J

Jacoby, G., 142
 James, William, 196, 215
 Jaspers, Karl, 28, 76, 178-179, 181,
 184, 299, 302, 324, 329, 368
 Jenófanes, 398

K

Kant, Inmanuel, 37, 46, 50, 53, 57, 65,
 67-77, 176, 184, 210
 Karamasov, Juan, 367
 Kepler, J., 180
 Keyserling, 367
 Kierkegaard, 37, 253, 370
 Klages, 97
 Korzubski, Alejandro, 148
 Kotarbinski, Tadeo, 80
 Kreis, Wiener, 83
 Kuhn, Helmut, 134, 138
 Kwant, Remy C., 349, 357

L

Lacordaire, 386
 Landsberg, P., 329
 Larroyo, Francisco, 81
 Lavelle, Louis, 103, 110, 137, 199, 254
 Leep, Ignacio, 343
 Leibniz, 39, 131, 183, 256, 383, 421
 Leist, Fritz, 311
 Linares Herrera, Antonio, 154
 Lisle, Leconte de, 187
 Lobato, Abelardo, 126, 137
 Locke, John, 150
 Lomouche, A., 148
 Lotz, 41, 43
 Lotze, Hermann, 153-154, 235

M

M., Hiriyama, 137
 Mach, 83
 Machado, Antonio, 331
 Macnab, Ludovico, 364
 Malebranche, 54

Malraux, 238, 249
 Marc, André, 313
 Marcel, Gabriel, 313
 Marco Aurelio, 31, 38
 Maréchal, 326
 Maritain, J., 349, 389, 399, 407
 Marx, Carlos, 319, 329, 346, 357, 367, 371, 401
 Merleau-Ponty, Maurice, 186, 193, 398
 Messner, Johannes, 355-357
 Miguel Angel, 370
 Mileto, Tales de, 187
 Millán Puelles, Antonio, 189, 193, 360, 373
 Müller, Max, 50-51, 57

N

Navas Ruiz, Ricardo, 43
 Neurath, Otto, 80-81, 84-85
 Newton, Issac, 170, 197, 200, 210
 Nicol, Eduardo, 47, 57
 Niemeyer, Max, 329
 Nietzsche, Federico, 325, 329, 332, 401, 403
 Nort Whitthead, Alfred, 99, 196, 223-224, 228

O

Ockham, 47
 Ortega y Gasset, José, 46, 73, 96, 110, 313, 332, 351, 398, 416-424
 Olasagasti, Manuel, 312, 314, 332, 343, 378, 405, 407
 Osterreich, T. K., 181
 Otto, Rudolf, 380
 Oupanichad, Tchandogya, 111

P

Pannenberg, Wolfhart, 321, 329
 Parménides, 53, 182
 Pascal, Blas, 329; 333
 Pescador, Augusto, 147, 152, 156-157
 Píndaro, 31
 Planck, Max, 83, 90, 180, 210
 Platón, 27, 31, 37-38, 48-49, 53, 102, 110, 186, 322, 341, 370, 387, 433, 435, 440
 Plattel, Martinus G., 351, 357
 Plessner, Helmut, 305
 Plotino, 102, 110, 182
 Polo, Leonardo, 40, 43
 Ponge, 309
 Poper, Karl, 82-83, 85
 Proclo, 102, 110
 Protágoras, 53
 Pucelle, Jean, 199, 215

Q

Quiles, Ismael, 113, 115-116, 137, 248-249, 305, 313

R

R. Sepich, Juan, 221, 228
 Rahner, Karl, 29, 30, 35, 311
 Regis, Jolivet, 64-65, 248-249
 Reichenbach, Hans, 80-81
 Riehl, Aloys, 158
 Rile, Gilbert, 80
 Rintelen, Fritz-Joachim von, 97-98, 110, 153, 157, 238, 249, 369, 373
 Robles, Oswaldo, 73
 Rodas, Andrónico de, 27
 Ruibal, Amor, 131
 Russell, Bertrand, 53, 80, 82, 86, 99, 101, 430, 440

S

Sales, Francisco de, 342
 San Agustín, 37, 109, 190, 196-197, 201, 215, 226, 228, 312, 331, 337-339, 342-343, 349, 356-357, 372, 378, 383-384, 386, 399, 404, 407, 410, 413, 435-437, 440
 San Buenaventura, 313, 436
 San Juan, 399
 Sánchez Villaseñor, José, 249
 Santayana, George, 133, 138
 Sartre, Jean Paul, 156, 243-249, 319, 329, 401
 Scheler, Max, 153-155, 168, 179, 184, 312, 314, 318, 329, 347, 413
 Schilick, Mositz, 80, 83
 Scholz, Heinrich, 430-431, 440
 Schrödinger, Erwin, 83, 90
 Sciacca, Federico, 70, 313, 436, 440
 Scoto, Duns, 47, 57, 143, 157
 Selvaggi, Felipe, 149, 157
 Siemens, Werner von, 180, 184
 Spengler, 366, 369
 Spinosa, 130
 Steenberghen, Fernard van, 310, 313, 395
 Suárez, Francisco, 27, 52, 89, 136, 138, 440

T

Taparelli, 76
 Tarso, Pablo de, 332, 341, 343
 Tillich, Paul, 336-337, 343
 Toynbee, 369, 373

U

Uexkull, Thure von, 162-163, 166,
173
Unamuno, 333, 387

V

Vinci, Leonardo da, 370
Vigny, 186
Volket, J., 429, 440

W

Wahl, Jean, 53, 57-58
Weiszacker, C. F. von, 161
Wetter, Gustav A., 418
Whithead, 99, 196, 224

Wilson, 161
Wisdom, John, 80
Wittgenstein, Ludwing, 80, 82, 84, 86,
90, 101, 405
Wolff, Christian, 27
Wust, Peter, 164, 260-261

X

Xirau, Joaquín, 407

Z

Zaragüeta, Juan, 214, 324, 329, 357
Zaratustra, 403
Zubiri, Xavier, 26, 32, 38, 55-58, 63,
64-65, 89, 120, 134, 137-138, 213,
216, 226, 365, 373, 399, 407

—000—

ESTA OBRA SE TERMINO DE IMPRIMIR EL DIA 18 DE NOVIEMBRE
DE 1982, EN LOS TALLERES DE PROGRAMAS EDUCATIVOS,
S. A. DE C. V. CHABACANO 65, LOCAL A
MEXICO 8, D. F.

LA EDICION CONSTA DE 3,000 EJEMPLARES
Y SOBANTES PARA REPOSICION

KE - 517 - 85