

Serie básica:
problemas, temas
y autores

subsidios
para la **materia** de
ontología
Eneyda Suñer Rivas



Instituto de **Filosofía**

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



Subsidios para la **Materia de **Ontología****

(La búsqueda del Santo Grial)

Eneyda Suñer Rivas

SUBSIDIOS PARA LA MATERIA DE ONTOLOGÍA (La búsqueda del Santo Grial)

Derechos Reservados © 2009.

1era. Edición.

Eneyda Suñer Rivas

INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.

Rector

P. Luis Fernando Falcó Pliego, MSpS

Decano de Estudios

P. Jaime Medina Morones, CSSR

Secretario General

Mtro. Rafael Rivadeneyra Fentanes

Edición:

Prometeo Editores S.A. de C.V.

C. Libertad 1457 / Col Americana / C.P. 44160

Guadalajara, Jalisco, Mex.

Tels: 38262726, 38262782.

Diseño de portada:

L.D.G. Eduardo Becerra.

Diagramación:

Luis Alberto Partida de la Cruz.

Se autoriza la reproducción total o parcial en cualquier medio, siempre y cuando no sea con fines de lucro y se les dé el crédito correspondiente a las Instituciones y personas participantes.

Impreso y hecho en México.

Printed in Mexico.

ÍNDICE

Introducción.....	5
PRIMERA PARTE: PROLEGÓMENOS.....	9
1. Cuestión de términos ¿Metafísica u Ontología?.....	11
2. Metafísica y ciencias particulares.....	15
3. Diversos sentidos del término realidad.....	16
4. Génesis	18
5. Metafísica y admiración.....	18
6. Metafísica y libertad.....	20
7. La metafísica como saber radical.....	21
8. La experiencia metafísica.....	23
SEGUNDA PARTE: LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICO-TOMISTA.....	25
1. El ente.....	27
2. Substancia y accidentes.....	27
3. Acto y potencia.....	31
4. La esencia.....	32
a) La esencia en las substancias corpóreas.....	32
b) El principio de individuación.....	33
5. El acto de ser.....	34
6. Metafísica , antropología, ética y simbolismo.....	38
7. Distinción entre la esencia y el acto de ser.....	39
8. Los trascendentales.....	41
TERCERA PARTE: LOS AVATARES FILOSÓFICOS.....	45
1. Antecedentes.....	47
2. Descartes.....	47
3. Kant.....	48
4. Hegel.....	50
5. La fenomenología.....	52
a) Husserl.....	52
b) Heidegger.....	53
c) Zubiri.....	56
d) Lévinas.....	61
e) Síntesis	63
Conclusiones generales.....	63
Bibliografía.....	66

INTRODUCCIÓN

Aristóteles nos dice que: “El amigo de la ciencia lo es en cierta manera de los mitos, porque el asunto de los mitos es lo maravilloso.”¹ Y esto encuentra su exacta correspondencia precisamente en la metafísica. Esta ciencia tiene mucho de mítica, precisamente porque su asunto es lo maravilloso por antonomasia, la maravilla de lo real, del hecho de que las cosas sean, de la no nada dentro de nuestra inanidad, porque como nos diría el viejo Parménides hablando del ser:

“¿Qué génesis le buscarías? ¿Cómo o dónde lo acrecieras? Que del no-ente acrecerlo o engendrarlo no admito que lo pienses o lo digas, que no es decible ni pensable del ente una manera que ya el ente no sea.”²

Y es en buena medida ésta, la maravilla de lo real, lo que me llevó a pensar en escribir un pequeño manual para mis alumnos, un manual concebido como una especie de mapa para el aprendiz de brujo.

Después de muchos años de enseñar metafísica aristotélico-tomista –que era lo que específicamente se me pedía que enseñara en el IFFIM–yo iba percibiendo que no les brindaba a mis alumnos las herramientas suficientes para un serio cuestionamiento metafísico. No precisamente porque el tomismo no tuviera un aporte metafísico de primer orden, cosa que sí tiene, sino porque este aporte ha sido enriquecido, seriamente cuestionado y también muchas veces reinterpretado durante los siglos posteriores y hasta la fecha, y me parecía que todo este diálogo con los modernos y contemporáneos era indispensable, tanto para mejor entendernos, como para una más profunda comprensión de esa realidad, que en el fondo es lo que interesa al metafísico.

En defensa de esto propuse en el IFFIM una renovación del programa, y con la ayuda del otro profesor de la materia, el padre Rubén Aldana, se procedió a la reelaboración, incluyendo en el programa no sólo la parte tomista, sino también un recorrido por las principales críticas a la metafísica y por las propuestas de renovación de la misma en la época contemporánea.

En lo particular, me parecía que el programa había quedado bien diseñado, sin embargo por cuestiones de tiempo hubo de ser recortado, aun así los cursos tuvieron una notable mejoría. Con el paso del tiempo me fui replanteando la temática ahora a la luz de los cuestionamientos que la misma generaba en los alumnos. Fue así como me di cuenta de que aun faltaba algo, pues los alumnos que deseaban profundizar en algunos temas no tenían las herramientas para entrar directa y simultáneamente a textos como las *Críticas* de Kant, *Ser y Tiempo* de Heidegger, ni mucho menos a *De otro modo que Ser o más allá de la Esencia* de Lévinas.

Todo esto me llevó a pensar que algo que podría ayudar a los muchachos a seguir el caminito de la evolución metafísica, era un manualito que les brindara claves de interpretación y referencias para su propia búsqueda, un manual sin pretensiones de erudición, que les fuera accesible y de fácil lectura. Así que, aunado al impulso que me daba la maravilla que creo que esta ciencia es, estaba también la necesidad de ayudar a mis muchachos a recorrerla. Por eso, se podría decir que este manualito es fruto de dos grandes amores: el amor por la filosofía, especialmente por la metafísica, y el amor y la preocupación por mis alumnos, a quienes yo anhelo contagiar de la misma locura.

En ese mismo sentido, la experiencia de escribir este texto en particular, ha sido como continuar en diálogo con mis muchachos, eran sus preguntas y sus inquietudes las que yo tenía en mente al ir desarrollando los temas, era el esfuerzo de ir depurando las cosas de tal manera que les fueran lo más accesibles que la dificultad misma del tema permitiera, lo que me motivaba a continuar.

Era mi preocupación por ellos lo que me guiaba a ir señalando los obstáculos que yo como estudiante había encontrado en mi propio recorrido, aun a sabiendas de que hasta que no se estrellaran por sí mismos, no comprenderían el porqué del señalamiento.

1. Aristóteles. *Metafísica*, Libro I, capítulo II.

2. Parménides. *Poema ontológico*, en *Los Presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México DF 1984, p. p. 41, 42.

Está presente también, y lo estuvo durante todo el proceso, un profundo respeto por los autores, desde Parménides y Heráclito, pasando por Platón, Aristóteles, Avicena y Santo Tomás, hasta Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Ortega, y, desde luego Zubiri. Todos tienen algo que decir, y todos han aportado su granito de arena en la búsqueda más penosa en la que la filosofía se ve inmersa que es la búsqueda metafísica. Lo que aquí aparece es fruto de ellos y de todos los autores citados a lo largo del texto, los posibles errores en el planteamiento de los temas, son adjudicables todos ellos a mis interpretaciones.

Señalo que la búsqueda metafísica es la más penosa por su dificultad misma, porque no hay realmente caminos, sólo experiencias previas que no necesariamente garantizan avances en la búsqueda propia, porque aunque sea un hecho que la realidad se impone como bien insiste Xavier Zubiri, eso no significa que la realidad se deje atrapar, se comporta más bien como doncella provocativa, nos coquetea constantemente, pero en el fondo es siempre escurridiza.

Independientemente del título con el que todos los manuales del IFFIM saldrán, que es el de Subsidios (título que responde muy bien a la función que éstos tienen como complemento de los cursos correspondientes), yo he denominado a este trabajo: *La búsqueda del Santo Grial*, título que no tiene nada que ver con *best-sellers*, ni películas de moda. Tiene que ver con la profunda analogía que encuentro entre esa mítica búsqueda de la realidad en sí –*nouménica*– de los filósofos, búsqueda que también tiene algo que ver con lo sagrado, si entendemos por sagrado lo dedicado a Dios, pues ¿Qué puede haber más sagrado que el estudio de lo divino? Y en ese estudio se ve inmersa la metafísica, no porque busque lo que esté más allá de lo físico, sino porque al sumergirse en las aguas más profundas de lo real, parece toparse por doquier con lo Absoluto.

Este manualito consta de tres partes muy delimitadas. La primera es meramente introductoria, en ella se hace una breve distinción entre metafísica, ontología y términos afines, posteriormente se hace un breve recorrido por las visiones de Heráclito, Parménides y Platón, para señalar los inicios y la evolución de la metafísica en los griegos. Después se recoge la teoría Orteguiana y de Julián Marías de la metafísica como una actividad humana fundamental y las visiones de Gómez Caffarena, Jean Wahl, y Jean Baptista Lotz acerca de la experiencia metafísica, para finalizar con la crítica que hace Jaques Maritain a esta visión, cuando se le identifica con la metafísica misma –que no es el caso de los autores antes citados.

En una segunda parte se presenta una síntesis de la metafísica aristotélico-tomista, con algunos agregados que son de mi propia interpretación y extensión de algunos puntos en particular. Este apartado está basado en diferentes manuales como son el de *Ontología* de Grenet, el de *Introducción general a la Metafísica*, de Rafael Gómez Pérez, y el de *Metafísica*, de Tomás Alvirá, Tomás Melendo y Luis Clavell (a quien por cierto agradezco el diálogo sobre el ser que tuvimos durante el Segundo Congreso Internacional Tomista en el Instituto *Angelicum*, diálogo que fue sumamente orientador). Cualquiera de estos manualitos trata de manera más extensa y con mayor profundidad esta metafísica e invito a mis alumnos a consultarlos directamente.

Este apartado está inspirado además por *El ser y los Filósofos*, de Étienne Gilson, de editorial EUNSA y por el Tomo 5 de *Gloria, una estética teológica*, de Hans Urs Von Balthasar, de Ediciones Encuentro (le agradezco a Luis Armando Aguilar el que me haya permitido hacer uso de su libro durante bastante tiempo). Señalo que hay inspiración por parte de estos autores, porque explícitamente no desarrollo el tema de sus libros en este manual, pero es su visión sobre el ser la que anima todo este apartado.

En el tercer momento viene la crítica moderna a la metafísica, iniciada por Descartes, pero completada genialmente por Kant, se pasa luego a la evolución de la metafísica en Hegel, para terminar con los aportes de la fenomenología desde Husserl, Heidegger y Zubiri hasta Lévinas.

Desafortunadamente no he podido aun incluir en este textito, un tratamiento de las críticas a la metafísica hechas desde Nietzsche y desde la filosofía del lenguaje, en clase trabajamos dichas críticas desde algunas lecturas directas de Nietzsche y Carnap, pero trabajar el tema por escrito requiere de más fuentes y de más tiempo para analizarlas y digerirlas, tal vez en un futuro próximo esto me sea posible.

Omito por las mismas razones la visión de la metafísica de Edith Stein, y el llamado giro lingüístico de la metafísica, temas todos que me gustaría incluir en este manual más adelante, pero para los que el tiempo en el salón de clases y fuera de él, no nos es por el momento, suficiente.

El tratado de los temas en el tercer apartado no es todo lo extenso que yo quisiera, porque este manual se atiene a las exigencias de un programa que está diseñado para un solo semestre, pero espero brindar con él una visión panorámica de los vericuetos de la metafísica, y ofrecer además las fuentes indispensables para que los alumnos las puedan consultar directamente.

Este texto no tiene pretensiones de originalidad ni mucho menos --como ya se señaló-- de erudición, sino de síntesis y de sencillez. Como su nombre lo indica, es un manual; algo para tener a la mano, una herramienta de trabajo para los estudiantes que se enfrentan por primera vez a algo que se les presenta raro y pletórico de interrogantes y de promesas difíciles de cumplir, empezando por el nombre mismo: Metafísica.

Eneyda Suñer Rivas
16 de septiembre de 2008

PRIMERA PARTE:

PROLEGÓMENOS

PROLEGÓMENOS

Todos los hombres sabemos lo que es la realidad, lo que es un ser humano, sabemos discernir las realidades importantes de las que no lo son, por ejemplo sabemos que una persona es más importante que una piedra (aunque podamos matar por un diamante, lo hacemos sabiendo que obramos mal), todos los hombres podemos sacar deducciones, y experimentar con lo que nos rodea, etc.

Esto es lo que se conoce como conocimiento espontáneo y su contenido es el mismo que el objeto de estudio de la metafísica: lo real. La gran diferencia está en el modo de abordarlo, en el conocimiento espontáneo no hay cuestionamientos ordenados que guíen el proceso, normalmente admitimos lo que sentimos y lo que sabemos sin buscar sus fundamentos.

En la metafísica el estudio de la realidad se hace a partir de preguntas que nos ayudan en el estudio, y uno se cuestiona hasta las últimas causas. Podemos ya definir la metafísica como la ciencia que estudia el ente (por el momento podemos entender ente como ser, aunque no sean lo mismo como después veremos) en cuanto a que es.

La pregunta filosófica por excelencia es “¿Por qué hay ente y no más bien nada?”³. En otras palabras ¿por qué las cosas son si no tienen que ser? Esa es precisamente la pregunta metafísica, ya que “en el ser del ente acontece el anonadar de la nada”⁴ pues como atinadamente lo señala Sartre en la Náusea a través de su personaje Roquentín:

“Si me hubieran preguntado que era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada, exactamente una forma vacía que se agrega a las cosas desde afuera, sin modificar su naturaleza. Y de golpe estaba allí, clara como el día: la existencia se descubrió de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la materia misma de las cosas (...) Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos* (...) La contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia, la gratitud perfecta.”⁵

Dicho de otro modo, el hecho de la existencia de las cosas—incluyéndonos- nos es patente, pero no su porqué, las cosas son, pero no tienen que ser, están ahí, pero podrían no estarlo, todo esto nos hace conscientes de la contingencia y nos lleva a plantearnos la pregunta por el ser, he ahí el origen de la metafísica.

1. Cuestión de términos ¿Metafísica u Ontología?

A lo largo de todo este trabajo, yo estaré usando el término de metafísica, estos apuntes, sin embargo, son para la materia de ontología, por lo que tenemos que detenernos un momento para precisar-justificar, el uso que le damos a los términos.

El primero en hacer algo parecido (de modo más o menos sistemático), a lo que hoy llamamos metafísica fue Aristóteles, sin embargo no la denominó metafísica sino filosofía primera o teología, y en él esta ciencia parece tener tres acepciones diferentes. En primer lugar es la ciencia de lo suprasensible, en segundo lugar es la ciencia que estudia las causas últimas de las cosas sensibles, y en tercer lugar es la ciencia del ente en cuanto ente.⁶ Se dice que fue Andrónico de Rodas, el décimo Escolarca del Liceo quien denominó este tratado de Aristóteles como Metafísica, en el segundo apartado de estos apuntes discutiremos si el término es o no apropiado a su contenido.

3. Heidegger, Martin. *¿Qué es Metafísica? Y otros ensayos*, Ediciones Fausto, Buenos Aires 1996, p. 56

4. *Idem*, p. 50.

5. Sartre, Jean Paul. *La Náusea*, Editorial Losada, Buenos Aires 1992, p. p. 144-149. Me permití extraer sólo las conclusiones del personaje quitando toda la descripción literaria sobre el jardín y el yo del que se derivan. Las cursivas son del autor.

6. Para un análisis más detallado sobre la posibilidad de que sean unificables estas tres acepciones ver: Gilson, Étienne; *El ser y los filósofos*, Editorial EUNSA, Navarra 1985, capítulo V.

Durante toda la Edad Media, se mantuvo el término y se entendía por él el estudio del ente en cuanto tal, es decir el estudio del ser de lo real. Con Descartes en el siglo XVII el término metafísica dará un viraje hacia el yo. Al poner Descartes en duda toda realidad para admitir sólo aquello de lo cual tuviera plena certeza “el resultado imprevisto fue que no hubo ya ninguna evidencia inmediata del ser en sí mismo, exceptuando el ‘yo pienso’. Desde aquel momento quedaron cortados los puentes entre el espíritu humano y el ser del universo.”⁷ Si la metafísica busca el ser último de lo real, ahora habrá que buscarlo en el yo y –de acuerdo a la evolución del pensamiento en Descartes– en Dios. Dios y el alma son ahora el objeto de la metafísica, pues son ellos las realidades con las que primariamente nos topamos al pensar metódicamente, y son por lo tanto también, nuestro único camino de acceso al mundo.

Según Emerich Coreth⁸ algunos cartesianos llamaron a la metafísica Ontosofía y fue un tal Du Hamel el primero en llamarla Ontología, y toda esta transformación de los términos llegará –en la época moderna– a su consumación con Christian Wolff.

“Wolff equipara en su nueva clasificación de las ciencias filosóficas, la metafísica con la filosofía teórica, hecho que condiciona una notable ampliación de su objeto. Además él distingue entre ‘*Metaphysica generalis*’ y ‘*Metaphysica specialis*’. La primera, llamada también ontología, es, como disciplina filosófica fundamental, la ciencia del ente en cuanto tal.”⁹

El problema con el que nos encontramos es que Wolff siguiendo a Duns Escoto, entiende lo real no como lo que es, sino como lo que no encierra contradicción lógica, real es entonces lo posible en cuanto pensable, así que la Metafísica general wolffiana tratará de todo lo inteligible y de los primeros principios del pensamiento que hacen posible la deducción lógica de todo lo pensable, y la metafísica especial, se dividirá en cosmología, psicología y teología natural (es decir, el estudio del mundo, del alma y de Dios).

Si tomamos en cuenta que tanto Knutzen como Baumgarten –ambos wolffianos– fueron el uno maestro directo de Kant y el otro el autor del tratado de metafísica que Kant usaba como texto en sus clases, entenderemos los dos conceptos de metafísica que aparecen en la *Crítica de la razón Pura*, por un lado la metafísica es la ciencia que tiene que plantearse los primeros principios del conocimiento (metafísica general), y por otro es el tratado –imposible como ciencia teórica, pero sí como experiencia práctica– de Dios, el alma y el mundo (metafísica especial).

En Hegel en cambio todo lo real es racional y viceversa, por lo que su *Ciencia de la Lógica* será su metafísica en la que “por lo tanto, no hay lógica formal alguna que preceda al contenido del pensamiento, sino una lógica de contenido que determina las formas del pensamiento en cuanto al contenido.”¹⁰

Me parece que la concepción de la metafísica en Hegel es única debido a su muy original concepción de realidad, se mantiene sin embargo, la idea de que la metafísica estudia el último fundamento de lo real. Sólo que como lo real se entiende en Hegel como la evolución de una Razón absoluta, es natural que la metafísica se convierta en una Lógica, en la que, de la aparentemente pura formalidad de la evolución del pensar –un pensar absoluto-- *a priori*, se obtengan los contenidos reales, frutos de ese pensar.

Debido a que no se pretende en este primer momento nada más que rastrear someramente la evolución de los conceptos que nos interesan, pasaremos de Hegel a Husserl, autor en el que vuelven a aparecer estos conceptos.

Husserl proclama la “vuelta a las cosas mismas” pero, asumiendo la modernidad por lo que esta vuelta a las cosas mismas tiene que darse desde la conciencia, pues sólo conocemos las cosas como aparecen a la conciencia. De esta manera distingue entre ontología regional y ontología universal, la primera trata de esencias (eidos) materiales, su contenido son determinadas regiones empíricas que son objeto

7. Grenet, P.B. *Ontología*, Herder, Barcelona 1985, p. 20.

8. Coreth, Emerich. *Metafísica*, Ediciones Ariel, Barcelona 1964, p.25.

9. *Idem*, p.25.

10. Coreth, Emerich. *Op. Cit.*, p. 35.

del estudio de las ciencias, por ejemplo a todas las ciencias de la naturaleza (biología, zoología, etc.) corresponde una región eidética determinada, que es la de la del eidos de naturaleza, a esto se le denomina ontología regional.

La ontología general o universal en cambio, no se circunscribe a determinadas regiones materiales, sino que despliega el *Logos* de posibilidad de todo ser concebible, se trata de encontrar el yo puro, como actividad constitutiva.

Para Husserl su fenomenología es una auténtica filosofía primera, en el sentido de que sólo a través del método fenomenológico, alcanzaremos la esencia de las cosas mismas. Ontología –regional o general— es el estudio de esa esencia que logramos atrapar a través de su método y que luego estudiamos desde una perspectiva material o de contenidos –ontología regional—y/o desde una perspectiva formal –ontología universal—en la que el yo trascendental hace *epoché* de los contenidos para analizar los procesos puros de conciencia: *egología*.

Dicho de otro modo, en Husserl encontramos una filosofía primera y una ontología que se subdivide, pero no encontramos una metafísica entendida ésta como el estudio de lo real en cuanto tal, porque para la fenomenología husserliana “la realidad tal como ella es aun cuando *no* esté presente en la conciencia, es una afirmación cuya exactitud no puede ser probada.”¹¹

Ahora bien en Heidegger, el término ontología tendrá un sentido diferente. El distingue entre lo óntico y lo ontológico. Lo óntico se refiere al ser de toda la realidad menos el hombre, lo ontológico se refiere al ser del hombre, quien es el único que puede hacer una lectura del ser de los entes.

Es el hombre, el *Dasein*, el único ser que puede “leer” el sentido del ser propio y ajeno. El hombre es el ahí del ser o el ser ahí, el único que puede tener *logos* del ser, por tanto la auténtica ontología sólo puede ser hecha por y sobre el hombre¹²

Para Heidegger la historia de la metafísica no es más que la historia del olvido del ser a nombre del ente¹³. La historia de la metafísica nos muestra que los filósofos se centran en lo dado, en lo que se nos muestra como permanencia, en las esencias de los entes, lo óntico. Los filósofos han olvidado así lo ontológico: el ser del los entes que se manifiesta sólo en el devenir temporal del hombre, por eso la pregunta por el ser, es una pregunta por el ser de los entes en su manifestarse al hombre que es el único que puede hacerse la pregunta y responderla. La ontología será entonces ontología existencial del *Dasein* (el hombre que es el ahí de manifestación del ser de los entes). Pero con esto la ontología se centra en la finitud temporal del hombre y como atinadamente lo señala Coreth: “Con ello queda también para Heidegger cerrada la posibilidad de la metafísica.”¹⁴

Para Xavier Zubiri en cambio la filosofía primera es la descripción fenomenológica de la aprehensión primordial de realidad, pero ésta aprehensión no se da en la conciencia, ni es la descripción de lo eidético, tampoco se da a la luz del sentido porque previo al sentido, está la aprehensión primordial de realidad, la realidad se nos impone como alteridad en el sentir–inteligencia sentiente—y es la forma en la que los contenidos sensibles se presentan a la aprehensión sensible. En este sentido, la metafísica no es ontología, sino el estudio de lo trascendental de este sentir de realidad, por esta razón el hombre es animal de realidades es decir, es un animal eminentemente metafísico.¹⁵

Para Zubiri la metafísica es materialmente idéntica a la filosofía, es decir, es sabiduría última y radical de la vida y de las cosas, pero más concretamente, la metafísica es la definición formal de la filosofía. La metafísica estudia lo que está allende las cosas, más allá de lo que se me presenta, pero más allá porque la metafísica estudia lo que está en todas las cosas, lo trascendental, porque trasciende a cada

11. Funke, Gerhard, *Fenomenología ¿metafísica o método?* Monte Ávila Editores, Caracas 1987, p. 19.

12. Cfr. Heidegger, Martín. *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid 2003.

13. Cfr. *Idem*, primera parte.

14. Coreth, Emerich. *Op. Cit.* p. 39

15. Cfr. Zubiri, Xavier. *Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1991 y *Sobre la Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 2001.

una y las contiene a todas, “la metafísica no pretende sacarnos de las cosas, sino retenernos en ellas para hacernos ver lo diáfano, que no es obvio porque no esté en las cosas sino porque es lo más obvio de ellas.”¹⁶

La metafísica es el estudio del “*de suyo*” de las cosas, de la realidad en cuanto tal y, en este sentido es concomitante a la reflexión sobre el saber, porque para Zubiri realidad y saber son dos caras de una misma moneda porque “el saber y la realidad son estrictamente congéneres”¹⁷

De esta manera, en un primer momento la metafísica tendrá que ser Filosofía primera, es decir descripción fenomenológica de la aprehensión primordial de realidad, pero no en cuanto aprehensión –lo que nos llevaría a un estudio sobre el saber--, sino en cuanto a que esta aprehensión lo es de realidad. Y en un segundo momento, la metafísica intentará decantar en conceptos, esas estructuras últimas a las que se ve impelida desde lo real aprehendido. En todo caso, la metafísica para Zubiri no es nunca ontología, porque ésta es descripción de esencias, y la descripción esencial, supone antes la aprehensión de la formalidad de realidad.

Por último, precisemos estos conceptos en Lévinas, este autor entiende ontología como la lectura de la realidad que hacemos desde la razón, pero ésta lectura nunca es neutral porque la supuesta universalidad y objetividad de la Razón, no es nunca tal, sino la decantación de las razones que los poderosos logran imponer a los demás, excluyendo de esta conceptualización, todo aquello que no quepa en ella. Se oponen de esta manera verdad y bien. Verdad se entiende como una lectura objetiva de lo real, a nombre de la cual se justifican toda clase de injusticias.

La metafísica en cambio será para este autor la ética, entendida como la acogida a lo otro, a lo diferente con quien tengo que construir un mundo plural. En este sentido la metafísica no es otra cosa que la subordinación de la verdad al bien. El hecho de que las lecturas que se hagan sobre la realidad, sean lecturas que no partan del *mismo*¹⁸, sino del otro, lecturas comunes de realidad asumiendo que los otros me constituyen.

A todos estos autores los estudiaremos más detenidamente en la tercera parte de este manual, este recorrido no tiene otras pretensiones que las de presentar las variaciones de los términos.

Sintetizando podemos señalar ahora que Filosofía primera ya no significa lo mismo que metafísica, y que podemos dejar ese término a la fenomenología, entendida ésta no como la filosofía particular de Husserl, Heidegger o Zubiri, sino como el método que, asumiendo la crítica de la Modernidad, intenta llegar a las cosas mismas como nos aparecen en el fenómeno.

Dejaremos en cambio, el término metafísica para esa búsqueda constante de los filósofos de lo más fundamental de la realidad¹⁹, búsqueda inacabable porque una vez que un filósofo logra decantar en conceptos elementos fundamentales sobre ultimidades, otro filósofo puede partir de ellos para intentar ir a su vez más allá, y así, sucesivamente.

El término ontología es el que tiene sentidos más diversos, vamos a utilizarla en este manual –a excepción de la tercera parte donde tendrá las connotaciones que le aporte el autor estudiado– como el estudio de los conceptos en los que se ha venido decantando la reflexión metafísica. Me explico, en esta búsqueda de ultimidades, la metafísica logra atrapar –que no agotar– elementos fundamentales de lo real y conceptualizarlos, a este conjunto de conceptos acuñados por los metafísicos en la historia, los llamaremos ontología.

16. Zubiri, Xavier. *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2003, p. 24.

17. Zubiri, Xavier. *Inteligencia Sentiente*, Alianza Editorial, Madrid 1991, p. 10.

18. *El mismo* es un concepto levinasiano que intenta destacar al yo como fuente de verdad, certezas, conocimiento, etc. El yo como única fuente de interpretación de lo otro.

19. No estoy proponiendo una visión de realismo ingenuo, esta concepción de metafísica es tomada de la fenomenología –concretamente desde Zubiri– y la fenomenología parte de la crítica gnoseológica moderna de Descartes y Kant. La descripción fenomenológica intenta describir los hechos –en la conciencia en Husserl, en el sentir en Zubiri--. Esta metafísica intenta explicar lo que sea la realidad en cuanto tal, pero no lo real allende el yo, sino de lo real a lo que me lleva la aprehensión misma. Lo real que en la aprehensión sensible se siente como allende la aprehensión misma.

Por esta razón, el estudio de esta materia aparece en los programas escolares como ontología, porque esos conceptos contruidos por los filósofos para explicar elementos fundamentales de lo real, son un logro innegable de la metafísica, porque como en ella se “trata de los últimos problemas fundamentales, en los que cada pie de terreno ganado puede tener consecuencias del mayor alcance, es aquí de incalculable valor filosófico todo fragmento de terreno ganado.”²⁰

Desde algunas lecturas filosóficas actuales la metafísica se reduce a ontología, pues desde sus perspectivas, la realidad en sí –dado que la haya– es ininteligible, y sólo podemos saber de nuestro conocer, nuestro decir, o nuestro hacer humanos. Desde la perspectiva que planteamos en este manual, hay una realidad en sí y no sólo una realidad gnoseológica, discursiva o práxica, y a ella es a lo que apuntamos cuando tratamos del conocer, del decir y del hacer. Pero a esta realidad metafísica sólo se llega a través del conocer, el decir y el hacer, por eso lo que terminamos haciendo al intentar la metafísica es ontología, porque es el *Logos* –humano, sólo y siempre humano-- del *Ontos*, aunque a través de este *Logos* estemos intentando pensar lo impensable, decir lo indecible y asir lo inasible: la metafísica. Dicho de otro modo, la ontología es el signo con el que intentamos señalar, signar la realidad, pero sin este signo lo signado sería inasible. En nuestros afanes metafísicos estamos condenados a la ontología, porque siempre e inevitablemente tenemos que traducir a *Logos* humano esas intuiciones y vivencias de lo real en sí. O, dicho de otro modo, estamos instalados en una realidad que por ser tan transparente, no nos resulta visible, y que para poder verla, necesitamos opacar un poco. Pero se trata de ver más allá de lo opaco que muestra y oculta, se trata de –volviendo a la analogía del signo– ver lo que el signo significa, a lo que apunta, y no de quedarnos en el signo, para concluir que es un signo sin significado.

Sintetizando, algunos grandes autores en la historia de la filosofía, han hecho metafísica, o han señalado cómo debe hacerse ésta: Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Zubiri, Lévinas. Otros han sido conscientes de que su hacer es ontológico: Husserl, Heidegger, Sartre. La diferencia estriba en que los que tienen pretensiones metafísicas –aunque son conscientes de que su pensar y decir es humano, apuntan con este pensar y decir al significado. En cambio los que tienen pretensiones ontológicas, apuntan al significante, al hombre y sus estructuras gnoseológicas o existenciales. Los estudiantes de la materia, necesitan conocer ambas cosas, porque sólo a través de la ontología podemos entender los afanes metafísicos y vislumbrar los significados. Pero sólo ante los significados, se descubre la contingencia y pequeñez del signo, sólo ante lo signado, se puede dejar de lado el signo y contemplar.

Por lo anterior, yo seguiré conservando el nombre de Metafísica para la materia, porque los conceptos decantados en ontología no se entienden realmente, sin el hilo profundo que los recorre y los explica, serían como letras sueltas, ilegibles en sí mismas sino es a la luz del sentido y de la trama que las ordena, y que en este caso es el esfuerzo constante que han realizado los filósofos por encontrar los últimos fundamentos de lo real: la metafísica.

2. Metafísica y ciencias particulares

Las ciencias particulares estudian un modo de la realidad, la metafísica en cambio la estudia toda. Además la ciencia estudia el modo de la realidad que le compete bajo un determinado aspecto, por ejemplo a la psicología experimental le interesa el hombre pero sólo en cuanto a su comportamiento y lo que lo ocasiona. En cambio a la metafísica le interesan las últimas causas de lo real.

En este sentido los principios descubiertos por la metafísica son utilizados por las otras ciencias, aunque la mayoría de las veces de un modo implícito, por ejemplo: el principio de causalidad, el de contradicción, etc., esto es así porque como muy bien lo señala Heidegger:

20. Hartmann, Nicolai. *Ontología, Tomo I*, Fondo de Cultura Económica, México 1986, p. 33.

“La referencia al mundo que impera en todas las ciencias, en cuanto tales, las hace buscar el ente mismo, para hacer objeto de escudriñamiento y de fundamentación, en cada caso, el “qué” de las cosas y su modo de ser. En las ciencias se lleva a cabo –en idea– un acercamiento a lo esencial de toda cosa.”²¹

Por otra parte, muchos científicos al profundizar cada vez más en su objeto, rozan los bordes de la metafísica, inclusive muchos de ellos han escrito tratados sobre temas ya filosóficos: Heisenberg, Einstein, Planck, Bohr, Bachelard, etc.

En cuanto a la Teología católica, existen relaciones en ambos sentidos. Por una parte la teología ha tomado infinidad de nociones de la metafísica para fundamentar muchas de sus explicaciones. Al grado que sin la metafísica la Teología perdería su carácter de ciencia, se quedaría en una reflexión piadosa sobre lo religioso.

Los principales dogmas del credo católico se expresan con conceptos tomados de la metafísica: La Trinidad, la Transubstanciación, la Encarnación, etc.

Además, es un hecho que durante un largo periodo de tiempo, las tres principales religiones monoteístas han recurrido a la metafísica para explicarse: Catolicismo, Islamismo, y en menor medida el Judaísmo.

Por otra parte, algunas concepciones metafísicas han sido objeto de Revelación, como la existencia de Dios, la creación *ex nihilo*, y la famosísima, en la historia de la metafísica medieval²², definición que Dios dio de sí mismo a Moisés, según el antiguo testamento: *Yo Soy el que Soy, el que Es te envía.*

3. Diversos sentidos del término realidad

Hemos señalado anteriormente que la metafísica estudia el ente en cuanto ente, lo real. Sin embargo el término realidad es bastante problemático ¿Qué es lo real? ¿Qué es lo que tiene ser? ¿Qué es el ser? ¿Es real un unicornio o acaso no lo es? ¿Es real lo que no podemos comprobar sensiblemente? ¿Podemos hablar de realidad cuando hablamos de algo como Dios? ¿Por qué?

Todas estas preguntas nos obligan a distinguir los distintos niveles en que usamos el término realidad, pues el mezclar los niveles nos puede llevar a un diálogo de sordos y a una incompreensión radical de nuestro objeto de estudio.

Un primer sentido de lo real, se da en el plano lógico: real es lo que concuerda con su propia definición, esto es lo mismo que verdadero, real será entonces, lo que no implique contradicción, esto en el caso de los juicios necesarios o analíticos. En el caso de los juicios contingentes, real será lo que coincida –en la medida de lo posible, no es momento para plantearnos cuestiones gnoseológicas– con el hecho contingente de que se hable. En todos estos casos, lo real se identifica con lo verdadero y se opone a lo falso, ilusorio o equivocado.

Se dice también que es real lo que existe en acto y no real lo que puede ser pero todavía no es, real como opuesto a lo posible. Es real el niño que existe ahora en la plenitud de sus 6 años, pero no lo es –aunque sea una posibilidad suya– el anciano en que se puede llegar a convertir.

En un sentido más estricto podemos decir que plenamente real es lo que tiene ser propio, y menos real lo que solo existe gracias al ser de otro (substancia y accidentes en la terminología aristotélica). Es real plenamente la mariposa que veo en la flor y tienen menos realidad sus colores, porque aunque sí existen, sólo lo hacen gracias a la mariposa, son colores de ella, no tienen ser propio.

Por último podemos hablar de lo real como lo que existe en la naturaleza, y no real lo que sólo existe en nuestra mente, lo real físico y lo real psíquico, en este sentido es real el Coliseo romano pero no el contenido de un sueño, podemos también afirmar que es real un caballo pero no un Pegaso.

21. Heidegger, Martín. *¿Qué es metafísica?*, p. 40. El subrayado es del autor.

22. Famosísima porque una reflexión sobre el tema la encontramos en autores tan diversos como San Agustín, Avicena, Averroes, Maimónides, y Santo Tomás de Aquino.

Precisemos ahora los términos técnicos para estas distinciones, *lógicamente* es real lo verdadero y no real lo falso *ónticamente* es real lo existente actual y no real lo posible, *metafísicamente* es real la substancia y menos real el accidente, *físicamente* es real lo que existe en la naturaleza y no real lo pensado.

Efectivamente todo lo que he denominado real y no real en sus diversos sentidos es, pero es precisamente por el modo de poseer el ser, por lo cual se habla de real y no real. Es real lo que posee ser en un sentido más pleno y no real o menos real, aquello que sólo lo posee en un sentido derivado y subordinado.

Por ejemplo si yo pienso que hoy es jueves, este pensamiento es realidad óntica porque existe en acto –en cuanto pensamiento– y no en potencia, no es realidad metafísica porque no es una substancia, el pensamiento es un accidente del sujeto que piensa, es realidad física como acción del sujeto pensante, pero no lo es si lo consideramos como objeto pensado (el hoy y el jueves, son pensamientos no cosas, aunque se refieran a cosas), no es realidad lógica porque es falso, pero sí lo sería si pensara lo mismo el jueves.

En todos los casos, estamos hablando de un tipo diferente de percepciones de lo real, podemos percibir lo real como existente o como existente por sí mismo, como interno (subjetivo) o externo (objetivo).

Ahora podemos ver con claridad ciertas discusiones que, al hacerse en distintos niveles, no llevan realmente a nada. Por ejemplo los que discuten si el Pegaso es real o no. Si lo consideramos ontológicamente, el Pegaso no es real, pues no tiene ser propio, sin embargo, lógicamente el Pegaso tiene un contenido, una definición, y podemos afirmar que es real el Pegaso que responde a ella –un caballo con alas– y no es real, en cuanto Pegaso, el definirlo como un caballo con un cuerno, pues esa definición responde a otro concepto, al concepto de unicornio. Sin embargo, la realidad de la que estamos hablando es la realidad lógica de un concepto, y no la ontológica, pues sabemos que el Pegaso en cuanto tal, no tiene ser real.

Ese es el problema del famoso argumento “ontológico” enunciado por San Anselmo en el siglo XII y repetido con sus variantes, por San Buenaventura en el siglo XIII y por Descartes en el XVII.

Anselmo nos dice que todos, creyentes o no, podemos coincidir en que el concepto de Dios sería aquello mayor de lo cual nada puede pensarse, algo así como lo más perfecto. Pues efectivamente, el ateo tiene que tener alguna idea de Dios cuando niega la existencia del mismo, y la idea que niega, es precisamente la que sostienen los creyentes que conciben a Dios como lo más grande que existe en cuanto a la perfección. Y, partiendo de este concepto que puede ser aceptado por todos, San Anselmo va hilvanando su argumentación:

“Y ciertamente, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir sólo en el entendimiento. Pues si existe aunque sea en el solo entendimiento, se puede pensar que existe también en la realidad, lo cual es mayor. Luego si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existe sólo en el entendimiento, esto mismo mayor que lo cual nada puede pensarse es aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pero ciertamente esto no puede ser. Existe por tanto, sin duda, tanto en el entendimiento como en la realidad algo mayor que lo cual nada alcanza a pensarse.”²³

Si lo analizamos con detenimiento, San Anselmo se desliza tranquilamente del orden lógico y psíquico, al ontológico, yo puedo pensar en un concepto así y efectivamente si hubiera una realidad ontológica así, mi concepto sería verdadero, el problema es que no sé si hay una realidad que se adecuó a mi concepto –**eso es exactamente lo que se quiere probar**– no sé si es así, no puedo probar su verdad, sólo puedo probar que es concebible, pensable y en ese sentido que esa idea es una realidad en uno o en varios sujetos, pero como idea. Tenemos la idea de un concepto al cual definimos de ese modo (recordemos que una idea tiene realidad accidental, sólo es gracias al sujeto que la piensa), desde ahí no tenemos derecho a afirmar su realidad substancial, porque no tengo manera de probar esto último, San Anselmo ha dado un salto desde lo lógico –la coherencia interna de un concepto– a lo ontológico –la

23. Anselmo, San. *Proslogium*, EUNSA, Navarra 2002, p. 39.

realidad substancial. Y también ha dado un salto desde lo psíquico –un pensamiento– a lo ontológico. Y esto último ni siquiera es lógicamente válido, pues

“Aun supuesto que todo el mundo asocie este sentido a la palabra Dios, y que por ella se entienda lo mayor que puede pensarse, no se sigue por esto que se comprenda que Dios existe en la realidad de las cosas, sino que existe en la aprehensión de su intelecto; y no puede de aquí deducirse que exista en la realidad, a no concederse que sea real lo más grande que pueda pensarse: lo cual no admiten los que niegan la existencia de Dios.”²⁴

4. Génesis

El primer autor en hablar del ser es Parménides, él hace la oposición entre ser y no ser y enuncia el principio de Identidad (el ser es, el no ser no es), y el del Tercero excluido (entre ser y no ser no hay intermedio).

Sólo que cuando Parménides nos habla de ser, está pensando en el concepto abstracto, para él ser es pensamiento, por eso lo podemos considerar el primer idealista.

Por otra parte, nos encontramos con el pensamiento de Heráclito, quien baja el ser a la tierra y nos dice que todas las cosas son una mezcla de ser y no ser, que de los contrarios nace armonía y que por eso todo está en constante movimiento.

En un tercer momento podemos ubicar a Platón, quien siguiendo a Heráclito afirma que en este mundo las cosas no son, sino que están siendo, porque están en proceso, luego no tienen una posesión completa de su ser. No hay nada en éste, nuestro mundo material, que sea su ser en plenitud, todas las cosas van siendo y dejando de ser paulatinamente porque no son más que copias del mundo donde la realidad verdaderamente es, del mundo auténtico de realidades en su plenitud, realidades eternas e inmóviles: Las ideas.

Aristóteles se niega a aceptar el mundo de las ideas, él afirma que el fundamento del ser de la realidad debe estar en la misma realidad individual, y se propone encontrarlo en las realidades concretas. Aristóteles llama Filosofía primera o Teología a esta ciencia encargada de buscar el último fundamento de lo real, nos dice que en ella se encuentra la verdadera felicidad y que es una ciencia divina porque nos hace semejantes a los dioses²⁵.

Es realmente el estagirita el primero en hacer un estudio más o menos sistemático de la metafísica, por esta razón lo podemos considerar el padre de la misma, pero a Aristóteles lo estudiaremos en la segunda parte de este manual.

5. Metafísica y admiración

5. Metafísica y admiración (parafraseando a Lévinas²⁶ cuando se refiere a Rosenzweig, Ortega y Gasset, está demasiado presente en este apartado y los dos siguientes de esta primera parte, como para citarlo, para una profundización en esta temática, recomiendo recurrir a su obra²⁷).

El motivo más grande de admiración es la facticidad, la contingencia, como lo señalábamos en un principio ¿Por qué existe el ser y no la nada? ¿Por qué hay algo? ¿Por qué las cosas son, si no tienen que ser? El hecho puro de encontrarnos arrojados en el mundo.

24. Aquino, Santo Tomás. *S.Th. I, q. 2, a. 2.*

25. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, libro I.

26. Cfr. Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1999, Prólogo del autor.

27. Ortega y Gasset, José. *Unas Lecciones de Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1998.

La admiración tiene algo de sorpresa, de extrañeza, esa extrañeza de la existencia nos abre la posibilidad de algo mejor. Nuestra existencia se nos revela como incapaz de autofundamentarse, de dar cuenta de sí, y en esto percibimos al mismo tiempo que nuestra contingencia, la *posibilidad*²⁸ de que haya algo mayor que nosotros que nos funde.

¿Es posible la metafísica? ¿Bajo qué condiciones? Preguntas kantianas que inauguran el problema crítico y la paulatina negación teórica de la metafísica. Es un hecho que conocemos pero ¿Qué es lo que conocemos? Conocemos lo que se nos manifiesta, lo que aparece de la realidad y lo conocemos además a nuestro modo, es decir al modo humano: no vemos igual que la mosca o el lince, ni oímos como el gato, ni olfateamos como el perro, captamos la realidad a la manera humana, y, lo que es más a la manera subjetiva de nuestro entorno, nuestras emociones del momento, nuestra cultura, nuestras deficiencias y cualidades personales, nuestros prejuicios, etc. En otras palabras nuestro conocer es un tanto distorsionado por lo tanto es muy válido que nos preguntemos ¿Qué y cómo conocemos? Y ¿Qué cosa es realmente la realidad?

Los colores no existen en sí, sólo son el reflejo de la luz en las cosas y en mis pupilas. ¿Cómo será una realidad incolora? ¿Transparente? ¿Negra? ¿En tonos de gris? En muchos casos de autismo el problema o cuando menos uno de los problemas es una excesiva finura de oído. Los ruidos cotidianos, una voz, el teclado, un tic tac, lastiman, por eso el autista se retrae a su propio mundo, es un modo de no oír ¿Cómo será oír así? ¿Cómo se “ve” el mundo con esos oídos?

La metafísica intenta descubrir la realidad en sí (*noúmeno*) o la realidad radical ¿Es esto posible? ¿Lo podremos saber si no lo intentamos? El intento nos puede llevar a capas más profundas de lo real, a ir más allá del fenómeno aun cuando no toquemos la última ultimidad, pero parece ser un caminar a ciegas ¿cómo estar seguros de que vamos por buen camino en la investigación? ¿Es necesaria la certeza? ¿Hasta qué punto? Se trata de ir más allá del fenómeno y más allá de la experiencia sensible (y no a la razón que es un más acá y no un más allá) para buscar lo fundante de ambos, la ultimidad, la realidad radical.

La metafísica misma es fundante, en las estructuras o el ser último de lo real se funda todo lo demás, por lo que en los descubrimientos de esta ciencia se fundamentan o se parapetan –tomando como supuestos los descubrimientos metafísicos– las demás ciencias. El lío es que la metafísica es un saber fundante que tiene a su vez, que ser fundado (porque lo que la metafísica estudia no es evidente), y como ella es la ciencia más fundante no puede a su vez fundarse en otra, la metafísica debe entonces autofundarse.

Para intentar hacer metafísica partimos en este primer momento, de dos tesis una heideggeriana y otra zubiriana. La heideggeriana es la tesis de que el hombre es el *dasein*, el ahí del ser, que sólo el hombre y en el hombre se manifiesta el sentido del ser, sólo el hombre tiene conciencia del ser y de su ser. La tesis zubiriana es la tesis central de toda su filosofía y es la noción de inteligencia sentiente, en lo sentido hay *ya* una aprehensión no sólo estímulo o fenoménica, sino una aprehensión de realidad, el fenómeno se me manifiesta como *de suyo* real, como perteneciéndose a sí mismo, lo capto en mí como siendo anterior a mi captación. –dicho en términos zubirianos– lo real es lo *de suyo* conocido en lo de mí, o en mí. Hablando de fondo y forma, el fondo, el contenido de lo dado es el fenómeno –yo capto algo verde– pero la forma, el modo de captarlo es en su realidad, lo que capto lo capto como real *de suyo*. No estamos hablando del sentido de lo real, de sus estructuras o modo de ser sino de percepción de realidad en sí.

En el fenómeno mismo yo capto un *plus*, una riqueza que sé que no se agota en lo manifestado, que me hace saber que eso es algo manifestado, dado, pero dado por otra cosa, que es más originaria y fundante que lo dado mismo. Este algo originario es el *prius* de la realidad frente al fenómeno. El hombre es –según Zubiri– animal de realidades, el hombre es --según Zubiri, pero también según sus maestros Ortega y Heidegger-- esencial y naturalmente metafísico.

28. Subrayo el término porque no estoy hablando de fundamentación en algo mayor como un hecho, sino precisamente como el término subrayado, mera posibilidad, posibilidad vislumbrada no por mí, sino por Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Hegel, Zubiri, Lévinas y un largo etc.

Podemos decir entonces que la realidad radical, la única que puede ser fundante de todo posible conocimiento sobre lo real, es la autoconciencia, porque sólo en el hombre y para el hombre se manifiesta el ser y el sentido del ser, pero al mismo tiempo, el hombre sólo se conoce a través de lo que conoce del mundo, y su autoconocimiento puede, y de hecho esto pasa, estar viciado y obscurecido por eso que conoce, así que para poder hablar de la estructura última de la realidad, el hombre tiene que conocerse a sí mismo, tomar distancia de sí a pesar de su concomitancia, por eso no hablamos de conciencia como realidad radical, sino de auto-conciencia.

6. Metafísica y libertad ²⁹

El hombre es un ser radicalmente desorientado, es el único ser que lo es, es precisamente por eso que el hombre hace metafísica, porque hacer metafísica es una necesidad radical para el hombre.

El vivir del hombre es un vivir-se un saberse, sentirse viviendo, nuestra vida es nuestra en plenitud, la poseemos, el loco es el que no se posee, el alienado, enajenado, el que no vive su vida como suya. Vivir es estar presentes a nosotros mismos aunque sea inconscientemente, contar con nosotros, como contamos con que el aire es respirable, es algo que damos por supuesto, lo sentimos pero no somos muy conscientes permanentemente de ello, de hecho, casi siempre lo somos cuando no lo es, sospechamos de la respirabilidad del aire cuando éste nos hace llorar o estornudar, o cuando nos afecta la garganta. Lo mismo pasa con la vida, nos sabemos vivos y no somos conscientes de eso hasta que algo nos "mueve el tapete"; coloquialmente hablando.

Pero, además, todo vivir es convivir, con lo otro, con los otros, no es sólo el saberse uno mismo, sino saber el mundo, moverme en él, optar. El mundo en que estoy inmerso es mi mundo, somos inseparables mundo y yo, nos constituimos juntos. Y el mundo no es elegido en un primer momento: soy inevitablemente hijo de fulana y mengano, tengo estos genes y no otros, soy el hijo número tal, varón o mujer, de tal época y no otra, etc.

Estamos arrojados inevitablemente en un mundo del que no nos dieron el argumento ni el plano, y tenemos que actuar en él, tenemos que vivir y tenemos que optar. Cargamos en vilo con nuestra vida sobre los hombros, tenemos que decidir a donde la llevamos. Y en ese sentido la vida sí tiene peso, pero es un peso que puedo ignorar, puedo llevármela ligerita, y no dirigirme a ningún lado, vivir el momento sin sentido ni dirección.

Cuando somos conscientes del peso es cuando buscamos dirección, de ahí surgen las angustias vitales. Somos un ser paradójico: nuestro ser no consiste sino en decidir lo que voy a ser, y no de una vez para siempre, sino de modo constante, y si tengo que decidir a cada instante lo que voy a ser, eso significa que soy un ser que está decidiendo lo que va a ser porque todavía no es. Nuestra vida, humanamente vivida es proyecto, vivimos volcados a futuro.

Parece que el hombre es un conjunto de características, una de las cuales, la que lo distingue de lo demás, es la inteligencia, porque por la inteligencia el hombre se vive. Yo vivo desde la inteligencia sin ella no sobreviviría a menos que los demás la suplan por mí, desde la inteligencia yo capto lo real como algo que de suyo es lo que es, que tiene su ser propio y eso me impele a lo real, a investigar cuál es ese ser. Esto no es mera curiosidad, es necesidad, yo me vivo desde la inteligencia, necesito conocer lo real para sobrevivir, y lo real es inagotable, parece mostrarse en capas, por eso siempre busco más allá de lo que aparece, por eso hago metafísica.

29. Cfr. Ortega y Gasset, José. *Unas lecciones de metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1968, y Pintor Ramos, Antonio. *Realidad y Sentido desde una interpretación zubiriana*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993, se puede consultar también una visión sintética de esto en el discípulo de ambos –de Ortega y de Zubirí– Julián Marías, en su obra ya citada *Introducción a la filosofía*, capítulo VIII.

“Ese espacio entre los contenidos reales que yo capto formalmente como independencia y lo real mismo que siempre los trasciende, es el ámbito de la vida humana”³⁰ porque lo real mismo siempre trasciende los contenidos dados ya que siempre se me muestra en lo dado sólo como una serie de posibilidades realizables. Es el dinamismo de lo real, junto con sus propias necesidades lo que mueve a la inteligencia a conocer, a inmiscuirse en lo real. El hombre no inventa, es la realidad la que se actualiza en el hombre y de esta manera lo actualiza. La realidad termina poseyendo el hombre, imponiéndosele, apropiándosele. La realidad tiene poder sobre el hombre, pero de este modo también lo capacita, le da poder, veamos como:

Yo capto la realidad en cuanto realidad, es decir de modo genérico, capto su independencia, pero esto es confuso, esto me atrae al ser de la realidad, a lo que ella es, y lo que ella es se me muestra en este captarla de suyo sólo como posibilidades, y posibilidades además realizables. Pero para que las posibilidades se realicen necesito apropiármelas, hacerlas mías, pues si no se quedan en meras posibilidades. Toda posibilidad enraza en la realidad, pero necesita del hombre para realizarse, para manifestarse. Y en este sentido, la realidad es dinamismo y no es dinamismo solo, es dinamismo dual: Hombre-mundo, éste es el sentido pleno del hombre como Pastor del ser, del hombre como *Dasein*. Y esto es lo que determina al hombre como moral, la realidad se me muestra no sólo como lo dado, sino como lo que trasciende lo dado, como lo proyectable a futuro, yo elijo las posibilidades de lo real a realizar, y las elijo porque en ellas yo me realizo también. Al comprender y forjar la realidad yo me voy comprendiendo y forjando a mí mismo.

El hombre está abierto, radicalmente abierto al mundo, el hombre tiene una inquietud radical por la que busca sentido a su vida y tiene una serie de estructuras fundamentales que lo inclinan de cierto modo: el amor, la libertad, el sentir, la razón, etc.

El hombre es entonces naturalmente metafísico, la metafísica se vuelve para él algo vital en el sentido de que necesita conocer la realidad profunda de lo que lo rodea y de él mismo para poder orientarse en la vida, y este ir conociendo realidades profundas es no sólo conocimiento sino también opción, el hombre elige qué página de la realidad va a abrir, opta por la realidad al optarse.

7. La metafísica como realidad radical

La verdad es aquello que aquietta una inquietud vital, una inquietud de la inteligencia. El hombre se encuentra suelto ante la realidad, no tiene dentro de sí las respuestas ya dadas a lo que lo estimula y en ese sentido, esa pobreza biológica se traduce en riqueza, tenemos que conocer la realidad, asumirla, hacernos cargo de ella para poder responderle, para poder sobrevivir.

Por eso podemos decir que la verdad es entonces la respuesta a una inquietud vital, el hombre necesita saber para poder vivir, para poder optar, para poder ser viable como especie.

En este sentido podemos decir que la metafísica, como todo saber, responde a una inquietud humana, a una inquietud vital. Si el hombre ha hecho metafísica es porque lo ha necesitado.

Pues bien, para entender, para saber (recuerden que saber viene de sabor, podemos decir entonces que para tomarle sabor a este saber) la metafísica hay que necesitarla. Podemos entender el significado de las palabras sin que éstas nos interesen y en ese sentido se pierde la parte vital del saber, para mañana ya olvidamos lo que entendimos.

Pero hay una necesidad vital, mía, íntima, interna, y hay necesidades externas, impuestas y asumidas como tales: Yo necesito tomar una medicina, que no quiero ni se me antoja. Necesito respetar las señales de tráfico para vivir en paz en esta ciudad, etc. esas necesidades son aceptadas y asumidas como tales, pero no surgieron de mi querer más íntimo.

30. Pintor-Ramos, Antonio, *Realidad y Sentido desde una Inspiración Zubiriana*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993, p. 59.

Cuando asumo necesidades que se me imponen pero que no surgen de mi fuero interno, vivo una situación paradójica y se puede decir que falsa, porque se me invita a asumir como mía, una necesidad que no surgió en un primer momento de mi querer, y esto, puede que se logre puede que no. Y esa precisamente, es la situación de los estudiantes en una escuela.

Las ciencias, los saberes, surgen de una necesidad vital, pero surgen porque no existían, y la necesidad es más fuerte conforme menos haya aquello que necesitamos, esa necesidad es la que origina que el hombre necesitado haga ciencia.

Pero el estudiante se encuentra con una ciencia ya hecha, a él se le brinda algo que no pidió directamente. Puede que el estudiante quiera tener una carrera, conocer en general, o tener éxito en la vida (ser sacerdote en muchos de sus casos), pero ese querer hace que el estudiar metafísica sea algo subordinado a su querer principal y no algo directamente querido *per se*.

El estudiante común y corriente recibe la ciencia que estudia como verdades que hay que asimilar, en cambio el que siente una necesidad vital es sumamente crítico, y lo es porque busca aquello que *efectivamente* satisfaga su necesidad, este estudiante es el que renovará la ciencia recibida, y el que con toda probabilidad, generará más ciencia. Por eso, porque estudiar es en un primer momento para el común de los estudiantes una necesidad externa, se tratará entonces de ayudarlos a descubrir la necesidad de la metafísica antes que la metafísica misma. Sin el descubrimiento de esto no podremos avanzar mucho.

El hombre se encuentra --como lo señalamos al principio pero expresado ahora de otro modo-- radicalmente perdido, desorientado, la vida consiste en estar perdidos y la metafísica intenta ser una respuesta a esta desorientación radical. Intenta ser una respuesta, porque el saber es una cierta orientación. La situación del hombre es siempre desorientación, el hombre es un ser cuya situación es *siempre* la de estar perdido.

El hombre estudiante puede objetar que no está perdido, que sabe dónde está, en qué salón, en que piso, en qué Institución, en qué ciudad, país, en que planeta. Sabe qué comidas le gusta, a qué equipo de fútbol le va, cómo se llama, sabe que tienen cuerpo, que tiene ciertas obligaciones, etc. Porque el común de los hombres vive su vida día a día con esas certezas, estudian en sus libros y se comen la comida y no al revés.

Pero tomemos una de sus certezas radicales: que están en este país ¿Existe realmente tal país? ¿Estarán ustedes realmente en él? ¿No estarán soñando --o teniendo una pesadilla? ¿No estaremos como en la película *Matrix* conectados a una máquina que nos hace percibir esas sensaciones y certezas? Supongamos que ya contestamos esas preguntas, que ya nos lo cuestionamos y las contestamos, ahora sí tenemos certeza, certeza efectiva, nuestra. Mientras no sea así, la certeza no es nuestra, nos la brindan los otros, el entorno.

Si lo pensamos bien, las mayoría --si no es que todas-- nuestras certezas, son ficticias, vivimos en un mundo convencional, aceptado como tal, eso nos da seguridad, pero es una falsa huida de nuestra desorientación radical. Es aceptar lo que otro dice. Cuando yo no sé en qué calle estoy y el otro me dice que se llama de cierta manera ¿Cuántas veces no ha pasado que el otro estaba equivocado también?

¿Cómo podemos vivir nuestra vida en esta desorientación radical, sin buscar certezas radicales? Por lo pronto tenemos que preguntarnos algo muy básico, puesto que todo lo demás se dará y tiene que ver con ella, debemos preguntarnos de la mano de Ortega³¹: ¿Qué es la vida? De manera muy sencilla, podemos decir con él que vida es lo que nos pasa, lo que hacemos.

La vida de ustedes en este momento consiste en leer este manual, lo cual pareciera intrascendente. Pero la vida se va en eso, en pequeñas cosas, en cosas insignificantes como lavarnos los dientes, dormir, comer, transportarnos, etc. A veces acontecen grandes cosas, tomamos decisiones fundamentales, nos

31. Cfr. Ortega y Gasset, José *op. Cit.*

casamos, tenemos una gran alegría o un gran dolor, ayudamos de modo definitivo a otro, etc. pero esas grandes cosas están hechas de lo mismo que las insignificantes, de minutos, de tiempo y de tiempo presente.

El pasado se concentra en el ahora y el futuro depende de él: su vida en este instante es lo que están haciendo ahora, y todo depende de aquí –por el momento– porque todo en la vida depende de momentos, es pura actualidad. Por eso debemos preguntarnos por qué estamos aquí, por qué hacemos las cosas, porque perder el tiempo es perder la vida. Ahora bien, a la actualidad que la vida es, le es concomitante el saber, el tener conciencia de, no hay vida sin este saber, sin este darse cuenta. Si no sabemos ni nos damos cuenta de lo que hacemos, es como si no lo hiciéramos, es como si no lo viviéramos. Todo vivir es vivir-se, saber-se viviendo.

El vivir humano es un hallarse siempre en posesión de uno mismo, uno vive su vida, vivimos nuestra vida porque la poseemos. Sólo los locos no se poseen, viven, pero sin auto posesión, por eso hablamos de enajenados, alienados, fuera de sí. El vivir es el saber-se y el saber-se afectado, tocado, inmerso en un mundo de cosas, de situaciones, de circunstancias que nos agradan, nos agreden, nos entristecen, nos enfurecen, etc. Vivir es así saberse a sí mismo y ocuparse con lo que no es uno mismo.

En este día han decidido en cada instante qué hacer –o los ha rendido el sueño– si se han quedado leyendo este manual es porque han querido, porque a cada instante han sostenido el querer, y es que los querer se sostienen así, por instantes en los que se corroboran o se van desdibujando, y ese desdibujamiento es hijo del no querer, paulatino o radical.

Estamos inmersos en el mundo, con él y a través de nuestro mundo, nos conocemos y nos hacemos y nos vivimos, y nuestro mundo es, en gran medida no elegido, estamos arrojados a él, se nos impuso, dentro de esto hay una gama de posibilidades, pero es muy pequeña. La vida es la sorpresa de existir y el tratar de asumir esto y darle sentido.

La vida es un problema que se nos impuso pero que necesitamos resolver, cargamos con la vida y tenemos que decidirla a cada paso. El problema vital no está nunca resuelto, siempre se nos abren un montón de posibilidades y en cada instante hay que decidir. Eso, precisamente es vivir. La vida consiste en ser, en ir siendo, en ir construyéndola, y para esto necesitamos del saber, de certezas, y de certezas radicales, por eso necesitamos de la metafísica en el sentido de búsqueda de ultimidades, de certezas radicales ¿Qué es en última instancia la realidad, esa realidad con y en la que me construyo a cada instante? ¿Qué realidad soy yo? ¿Podemos hablar de sentido de la vida? ¿Tiene la vida sentido?

¿Tiene la realidad sentido?

Entendámonos bien, no se trata de hacer metafísica para encontrar sentidos, porque esto supone que los hay, se trata de hacer metafísica para saber simplemente a qué atenernos, porque tengo conciencia cierta de que a cada instante tengo que saber a qué atenerme para poder vivir.

8. La experiencia metafísica

Con todo lo anterior hemos intentado plantear la metafísica desde lo que autores como Jean Wahl, Gómez Caffarena y Lotz llaman *experiencia metafísica*³². Es decir, desde experiencias como la admiración, la libertad, o la contingencia vital, a través de las cuales el hombre puede intuir –en el sentido platónico de *Percibir como un relámpago*³³-- la trascendencia. Es decir, que el hombre tiene cierto tipo de experiencias –y no sólo las planteadas, también las estéticas, las religiosas, etc. –que lo llevan a percibir una realidad más profunda, y en este sentido que lo ponen en una disposición, o en un talante adecuado para la metafísica, porque “en la vida hay ciertas *experiencias parciales* especialmente capaces de abrirle al hombre el acceso a la profundidad de su experiencia”³⁴, y con esto de plantearse vitalmente cuestiones metafísicas, nos lo dice de modo aun más claro Wahl cuando afirma que:

32. Cfr. Wahl, Jean. *La Experiencia Metafísica*, Editorial Marfil, Alcoy 1966. Gómez Caffarena, J. *Metafísica Fundamental*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983, Tercera parte, y Lotz, Johannes B. *La Experiencia Trascendental*, B. A. C. Madrid 1982.

33. Cfr. Platón. *El Banquete*.

34. Lotz, Johannes B. *Op. cit.* p. 266.

“Cuando hay existencia a nivel sublime, hay ya una experiencia que podríamos llamar experiencia metafísica. Poco importa que se formule en imágenes o conceptos; hasta quizás muchas veces daríamos la preferencia a las imágenes, pero lo importante es lo que hay detrás de las imágenes o los conceptos, es decir la existencia. Esta existencia, por sí misma no puede definirse como algo aislado, porque no existe sino por su relación con otra cosa. En el universo, ningún término está aislado; el momento del “yo” interrogante o cuestionante, tomado como aislado, no es sino un primer momento: es seguida, él se siente enlazado a todo lo que no es él, (...) No hay existencia sino porque hay otra cosa que la existencia.”³⁵

Sin embargo, la experiencia metafísica y la intuición de lo trascendente que ésta lleva implícita³⁶, no son la metafísica misma, sino sólo una posibilidad de iniciarnos en ella, ellas nos abren un camino pero no son el destino y ni siquiera el recorrido, para hacer metafísica hace falta una reflexión seria, y como señalamos al inicio de este trabajo, ordenada y rigurosa.

Cuando esto no se da, tenemos manualitos de metafísica que no son más que alambicadas exposiciones de experiencias importantes y profundas para el ser humano, experiencias como las ya señaladas (amor, admiración, libertad, etc.) en las que –desde luego– se puede llegar a intuir lo trascendente, pero –como bien lo señala Maritain--los que confunden este tipo de intuición con la metafísica:

“No se aperciben que se valen de ella siempre y a pesar de todo, pero en su más bajo grado y mezclándola con elementos sensibles o afectivos (...) en cuanto a las diversas experiencias de las cuales hablamos anteriormente pueden servir de caminos hacia la percepción metafísica del ser, en tanto son incapaces de constituir por sí mismas tal percepción. Esta percepción, esta intuición es del orden más altamente eidético, puramente inteligible y no experimental; por eso muchos se creen metafísicos y son en realidad psicólogos o moralistas y, al esforzarse por llegar a la metafísica, imitan pero no alcanzan la percepción de la cual hablamos.”³⁷

Por eso es importante que conozcamos la reflexión auténticamente metafísica hecha por los grandes autores de la historia de la filosofía, para que comprendamos el camino recorrido por esta ciencia de la mano de autores rigurosos, reconocidos como tales.

35. Whal, Jean, *Op. cit.*, p. 218.

36. Por trascendente no estoy entendiendo ni Dios, ni nada religioso, sino en sentido literal, lo que está más allá de lo que aparece, una realidad más profunda que la manifestada en un primer momento. Para resaltar lo no necesariamente teístico del término trascendencia, citemos a Sastre en la Náusea: “Pero yo, hace un rato tuve la experiencia de lo absoluto: lo absoluto o lo absurdo” Sartre, Jean-Paul, *Op. Cit.* p. 146.

37. Maritain, Jaques, *Siete lecciones sobre el ser*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1944, p. 94.

SEGUNDA PARTE:

LA METAFÍSICA CLÁSICA ARISTOTÉLICO-TOMISTA

La metafísica es la ciencia que estudia el ente en cuanto ente. El objeto material de la metafísica (su contenido) es el ente, el objeto formal (la perspectiva desde la cual estudia su objeto material) es en cuanto ente, es decir en cuanto a que tiene algo que lo hace ser.

Hay que distinguir entre ente, ser y existencia. Ser y ente no son lo mismo, ente es aquello que realiza, que tiene el acto de ser. De ahí resulta que ente es a ser, como viviente es a vivir, o estudiante a estudiar. Ser es el acto, y ente, el sujeto que realiza ese acto. El resultado primero de tener el ser es existir, pero no es el único, hay otras consecuencias y perfecciones debidas al ser (se verán más adelante), por lo que no es lo mismo ser que existir.

La metafísica busca las causas propias del ente en cuanto ente, por lo que se puede decir que es ciencia (si entendemos la ciencia en general como conocimiento de las cosas por sus causas). La metafísica es, además, una ciencia especulativa. Especulativa es una palabra que viene del latín *speculum* que significa espejo, las ciencias especulativas buscan contemplar y reflejar la verdad. En cambio las ciencias prácticas buscan hacer algo. El fin de las ciencias especulativas es el conocimiento, el de las prácticas es la acción.

La metafísica es netamente especulativa y es la ciencia que da su directriz a toda la filosofía. Si lo analizamos, nos damos cuenta que la definición de metafísica coincide con la de filosofía: Filosofía es el conocimiento de todas las cosas por sus últimas causas a la luz de la razón, y la Metafísica estudia el ente (todas las cosas) en cuanto ente (por sus últimas causas).

1. El ente

Ente: es lo que es. Esto no es una definición, es una descripción porque el ente es evidente, lo captamos por intuición intelectual. El ente es el que tiene ser, las cosas son reales porque tienen ser. Es evidente que el ente tiene ser, tan obvio que un niño pequeño no se lo cuestiona, pregunta qué son las cosas, pero no si las cosas son.

En primera instancia descubro que el ente es, y descubro que: "Una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo lo que es, en el mismo lugar y bajo el mismo aspecto."³⁸ Este principio es evidente e imposible de negar, si se niega automáticamente se afirma: "Una cosa sí puede ser y no ser al mismo tiempo lo que es, en el mismo lugar y bajo el mismo aspecto".

- 1.- Conocimos el ente.
- 2.- Conocimos la negación del ente.
- 3.- Conocimos la división: éste no es aquél.

Esto en lógica quedaría así: No puede ser que afirmaciones y negaciones contradictorias respecto a lo mismo, sean simultáneamente verdaderas.

El ente está formado de dos elementos, el acto de ser que responde a la pregunta ¿Eso es? y la esencia que responde a la pregunta ¿Qué es eso?

El acto de ser es aquello por lo cual la cosa es, la cosa existe, y la esencia es aquello por lo cual la cosa es algo, es perro y no gato, o planta y no hombre.

2. Substancia y accidentes

Aristóteles nos dirá que si el movimiento existe, es porque hay algo que se mueve, algo que cambia, hay algo que soporta el movimiento, sin este referente primordial del cambio, no podemos hablar de movimiento, hay un qué que es lo que se mueve. Ese algo en lo que se da el movimiento es lo que Aristóteles denominará substancia.

38. Principio de contradicción, enunciado por Aristóteles en el libro IV de su Metafísica.

Substancia es lo que permanece a través de los cambios, lo que soporta los cambios. Aquello en lo cual los cambios *accedit*, pasan, acontecen. Substancia es aquello a lo que le corresponde ser en sí y no en otro, y por eso, es ella el substrato del cambio.

Son substancias, aquellos entes que tienen una esencia que es en sí, por esta razón, Aristóteles nos dirá que hay que analizar la estructura *esencial* de la substancia para descubrir ahí la razón de su subsistencia. Mucho ojo con esto porque es fundamental. Aristóteles identifica ser con esencia, y por esta razón para él, analizar la esencia será hacer metafísica. La afirmación de esta identificación la podemos encontrar explícitamente en los tres primeros capítulos del libro cuarto de su metafísica.

En este momento Aristóteles se está metiendo en un aprieto del cual ya no podrá salir –y, para el que tal vez no había salida desde el horizonte griego—recordemos que él inicia su metafísica separándose de Platón, para Aristóteles el problema de las ideas platónicas es su universalidad. Para él las ideas no pueden ser el fundamento de la realidad porque la realidad es siempre concreta y las ideas son siempre universales.

Por eso él intentará encontrar el fundamento de lo real en este mundo y no en ningún *Topos uranos*. Por eso para Aristóteles las substancias son siempre concretas, decir substancia es decir cosa concreta, y es en la esencia de la substancia donde se va a buscar la raíz de lo real.

Substancia viene del latín *sub-stare*: estar debajo, que en griego se dice: *hipo-stasis*, aunque el término que Aristóteles utiliza es *hipokeimenón*. La substancia se descubre al analizar el fenómeno del movimiento, del cambio, y es aquí precisamente donde Aristóteles la va a descubrir, porque el problema del movimiento, de la caducidad, es el problema fundamental para el horizonte del pensar de los griegos.

El término “accidente”, en cambio, viene del latín *accidit* algo que pasa, que acontece, que le ocurre a la substancia. Accidente es aquella clase de ente a la que le corresponde ser en otro, no existe en sí mismo, siempre existe en otro; ese otro es la substancia.

Los accidentes son lo que cambian y la substancia lo que permanece a través de los cambios, el sujeto del movimiento. Los accidentes son determinaciones mudables de un sujeto permanente, sólo pueden darse en la substancia, no existen solos pero al mismo tiempo los accidentes perfeccionan a la substancia.

Los accidentes son 9:

ACCIDENTES
INTRINSECOS

- 1) CANTIDAD: Es un accidente derivado de la materia, por el cual tenemos proporción, medida, extensión, volumen, etc.
- 2) CUALIDAD: Es el accidente derivado de la forma, que hace a la substancia ser de tal o cual modo, que la determina.
- 3) RELACION: Es el accidente que determina a la substancia con respecto a otra cosa, este accidente une a 2 o más substancias

ACCIDENTES
EXTRINSECOS

- 4) TIEMPO: Es la medida del movimiento, de los cambios.
- 5) ESPACIO: Es la localización de la substancia. Es el límite primero de un cuerpo.
- 6) POSICION O SITUACION: Es el modo de estar en el lugar, es el modo en que están acomodadas las partes de un cuerpo, en un mismo lugar.

ACCIDENTES
INTRÍNSECOS Y

EXTRÍNSECOS

- 7) ACCION: Es el lo que la substancia hace y que afecta a otras.
- 8) PASION: Es lo que las substancias padecen, lo que les pasa por la acción de otras.

ES EL ACCIDENTE →
MAS EXTRINSECO

- 9) HABITO O POSESION: El modo exterior de presentarse. Es lo que la substancia posee (con toda propiedad sólo ella posee).

Según su origen, los accidentes pueden ser:

- a) Propios de la especie: Que surgen de la esencia de una cosa y que son comunes a todos los individuos de una misma especie. Por ejemplo la risa en el hombre, el ladrido en el perro, la rugosidad en la piedra pómez, etc.
- b) Accidentes inseparables de cada individuo: Ser blanco o moreno, alto o bajo, hombre o mujer, etc.
- c) Accidentes separables: Se pueden tener o no, saltar, correr, estar sentado o hincado.
- d) Accidentes que proceden de una agente externo: Pasiones.

Los accidentes no tienen ser propio, su ser es el de la substancia en la cual están.

La substancia es el camino por el cual los accidentes tienen ser, pero, a su vez, los accidentes perfeccionan a la substancia, porque la actualizan, la hacen cambiar, moverse. Al mismo tiempo, los accidentes son causados por la substancia en el sentido de que sin ella, ellos no existirían.

Podemos entonces afirmar que la substancia tiene prioridad sobre los accidentes, ella es antes, no cronológica sino ontológicamente.

- a) Prioridad en cuanto al ser. A ella le corresponde por propio derecho, el hecho de ser.
- b) Prioridad en cuanto a la definición. Lo que se define es la substancia, no el accidente, y además, para definir el accidente, necesitamos referirnos a la substancia.
- c) Prioridad en cuanto al conocimiento. Aunque lo primero que observamos son los accidentes, lo que con ellos conocemos es la substancia, sólo en un segundo momento reflexionamos *per se* sobre los accidentes.

La substancia es la causa de todos los accidentes, pero, a su vez, los accidentes están subordinados entre sí. En el plano material la cantidad es la base de los demás accidentes que afectan a los cuerpos.

ACCIDENTES MAS IMPORTANTES (porque se dan en todos los cuerpos)

1) CUALIDAD: La esencia es el modo de ser de una cosa, y éste modo de ser está determinado por la forma. Todas las cosas son, pero no todas son de la misma manera, derivadas de la forma, están también las cualidades que completan el modo de ser. La cualidad afecta intrínsecamente a la substancia, la determina, es como un sello.

Especies de cualidades:

- a) Pasibles: Son las cualidades que afectan a la substancia haciendo que ésta pueda cambiar físicamente. Hay unas más estables y otras más pasajeras.
- b) La forma y la figura: Delimitan la cantidad de los cuerpos, dándoles dimensiones. La figura es el contorno la delimitación del cuerpo. La forma –el accidente forma--es la proporción de la figura.
- c) Potencias operativas: Capacidad de obrar.
- d) Los hábitos: Cualidades que predisponen a la substancia para bien mal. Pueden ser según la naturaleza:

1) Hábitos entitativos: Salud, enfermedad, facilidad de palabra, timidez.

Según su obrar:

2) Hábitos operativos: Virtudes, vicios, habilidades o torpezas.

3) Disposiciones: Son inclinaciones que pueden hacerse hábito.

La relación es *ordo unius ad aliud*, orden de una cosa a otra. La relación es algo que le ocurre al sujeto que se relaciona con otro.

Es el accidente con menos entidad, es como un puente entre 2 o más substancias, puede ser real o de razón, es real cuando tiene una base, un fundamento en la realidad y es de razón cuando no tiene ningún fundamento en la realidad.

Para que exista una relación real, se requiere:

- a) Un sujeto y un término reales.
- b) Un fundamento real, que cause la relación y distinto de ella (de la relación).
- c) Distinción real, entre el fundamento y el término.
- d) Los dos extremos de la relación, deben ser simultáneos.

Por ejemplo en la relación maestro alumno:

- a) El sujeto es el maestro y el término el alumno.
- b) El fundamento es la clase, es algo real.
- c) La clase no es el alumno, por lo que hay una distinción real entre el fundamento y el término.
- d) El maestro y el alumno existen simultáneamente.

Importancia:

- a) Todos los entes están relacionados, desde Dios en el que la relación entre las tres personas existen, aunque no como accidente, hasta la más humilde cosa de este mundo.
- b) Todas las ciencias tratan de explicar las relaciones de causa efecto de las cosas.
- c) Por las relaciones, el hombre se perfecciona, se conecta con el mundo que lo rodea, se realiza y hace mundo.

3. Acto y potencia:

Al analizar el movimiento, descubrimos que hay algo que permanece (la substancia) y algo que cambia (los accidentes). Si seguimos analizando el movimiento, descubrimos que las substancias pueden moverse, cambiar, pero no de cualquier modo, sino que ciertas substancias pueden tener ciertos cambios, pero no otros. Es decir que la substancia puede cambiar sólo en aquellas cosas para las que tiene capacidad. El manzano todavía no da manzanas, pero puede que lo haga algún día, en cambio la ballena nunca va dar manzanas, yo puedo recibir un golpe, pero el aire no.

A la capacidad de realizar o recibir una perfección, se le llama potencia, a la potencia ya realizada se le llama acto. Al paso de la potencia al acto se le llama movimiento. El movimiento no es la capacidad de hacer algo, yo puedo nunca moverme, con todas mis capacidades; tampoco es cuando ya acabé, cuando ya me realicé, el resultado, sino es el irse actualizando de la potencia.

El movimiento es el acto imperfecto de lo imperfecto, es acto porque es algo real existe, es imperfecto, porque todavía no está terminado, y es de lo imperfecto porque el sujeto que lo realiza necesita o recibe algo que antes no tenía. Es el acto del ente en potencia en cuanto a que está en potencia, pues si estuviese en acto no se movería. Todo excepto Dios, está compuesto de potencia y acto.

El acto es lo perfecto –sólo que recordemos que lo perfecto en metafísica, no tiene connotaciones positivas, es simplemente la realización de una capacidad, independientemente de que la capacidad que se actualiza sea algo bueno o malo para la substancia que se mueve--lo acabado, lo terminado, en sí mismo es ilimitado. Un acto es limitado cuando no tiene toda la perfección que le corresponde.

En la realidad encontramos siempre actos limitados pero no por sí, sino por otras causas, por la potencia en que son recibidos. Esto significa que si hubiera un ser que no tuviera potencias sería acto puro y por lo tanto perfección absoluta.

Ahora bien, la potencia no es algo previo al acto, aunque así lo parezca. La potencia es de “algo” que ya es algo, sólo tiene potencias la substancia, y la substancia tiene ya una esencia determinada, es perro o gato o árbol. Sin acto no hay potencia, la potencia además existe para el acto, está ordenada al acto. Potencia es lo determinable y acto lo determinante.

La potencia se puede tomar en dos sentidos: Como potencia activa o pasiva, la potencia activa es la que origina la acción, es la capacidad de actuar, la potencia pasiva es la que origina la pasión, es la capacidad de padecer, de recibir algo.

La potencia activa, viene de la perfección de una cosa, entre más acto tenga, más cosas puedo hacer, desarrollar cambiar.

Hay además dos clases de actos, para Aristóteles el acto primero es la forma substancial –de la que trataremos más adelante—y actos segundos son la realización correspondiente a las potencias que tiene una substancia dependiendo de su esencia.

4. La esencia:

Ya vimos qué era la substancia, ahora la analizaremos por dentro y nos encontramos con que todas las substancias están compuestas de esencia. Analizaremos entonces esta esencia. La esencia es lo que hace que un cosa sea lo que es y no otra cosa. Es el modo de ser de un ente.

La esencia es llamada de diversas maneras:

- a) Quiddidad (o *quidditas*) lo que es *-quid est-*, lo que es significado por la definición.
- b) Naturaleza, es la esencia como principio de operaciones, como principio de movimiento.
- c) Universal es la esencia en cuanto idea, en cuanto a que es aplicable a muchos.

Podemos definirla en general, como aquello que hace que una cosa sea lo que es y no otra cosa. Se puede decir que esencia y substancia son casi sinónimas, pues la esencia es un modo de ser, los accidentes no tienen ser, por lo que no se puede decir que tengan esencia. Por la esencia, las substancias son colocadas en géneros y en especies pero realmente la esencia es universal y la substancia individual.

a) La esencia en las substancias corpóreas

En las substancias corpóreas, la esencia es el resultado de una composición de materia y forma. Nos damos cuenta por los cambios substanciales, algo material deja de ser esto, se convierte en otra cosa, sigue la materia pero se convierte en otra cosa, por lo tanto la materia y la forma son algo realmente distintos. Por ejemplo al quemar un papel, vemos una transformación, un cambio de forma, pero este cambio se da en una misma materia, no el papel sino algo que es a su vez materia del papel, a esta materia la llamamos materia prima, es la que “sostiene” los cambios, de no ser así las cosas no se transformarían, sino que desaparecerían y aparecerían.

- a) En la substancia la materia se comporta como potencia y la forma como acto.
- b) La materia existe a causa de la forma, ella no puede existir sin la forma
- c) La unión materia y forma es inmediata, no son dos cosas que se unen para formar una tercera. Si se separasen el ente desaparecería, desde un principio existe el ente concreto.

Pero aunque desde un principio existen la materia y la forma juntas, para que existan juntas necesitan una causa agente que las una. La materia está en potencia respecto a la forma. Para que exista el ente concreto, se necesita de una causa agente eficiente, una naturaleza anterior.

Dentro de la esencia, la forma es acto, es el acto esencial, hace que la materia sea esto o aquello, la coloca en un género y en una especie; la define. Por eso se entiende que para Aristóteles la forma sea el

acto primero, el acto del que dependen todos los demás, ya que para él, lo más importante de la esencia de una substancia será el fundamento primordial de todo lo demás y esto es la forma.

La forma es (después del acto de ser) el más importante de los conceptos metafísicos, o mejor dicho, de las realidades metafísicas, porque el acto de ser no es un concepto.

Importancia de la forma:

a) La forma, no es el acto de ser pero es un principio de ser, porque a través de ella el ente tiene ser.

b) Cada cosa tiene tanto ser, y durante tanto tiempo, de acuerdo con la capacidad de su forma. La generación y la corrupción, se dan al adquirirse o perderse la forma.

c) La forma substancial es única e indivisible en cada ente y asume o realiza las operaciones de las formas que son inferiores a ella. Por eso vemos que la forma de un bruto, realiza sus operaciones propias, como son sentir y cambiar de lugar, pero también realiza funciones vitales como la planta.

d) Al ser principio de ser, la forma es también, principio de operación en cada ente concreto. Cada ente actúa según su forma, y así hablamos de la "forma de ser" de alguien, o de que fulanito se ha "deformado" cuando hace cosas malas, etc.

Esto es así porque aunque propiamente, lo que produce la actividad es el ser, el ser se recibe en una forma, y así el ente concreto no puede hacer todo, sino sólo aquello que su forma le permita.

e) La unidad del ente (en el orden de la esencia) le viene de la forma.

b) El principio de individuación:

El universo se compone de seres concretos, de individuos, individuo se opone a universal, no puede haber un individuo universal, un individuo que sea todos a la vez. Individuo se define como lo que es en sí indistinto y distinto de los demás ¿Qué es el lo que hace ser individuo a algo?

Hay que tomar en cuenta (Para responder lo anterior):

Que el individuo es el último grado de concreción de la esencia, es decir que el individuo es la esencia existiendo en concreto. Pero las formas son universales, la forma que hace ser al perro lo que es, es la misma que hace ser a todos los perros, Por lo tanto, la individuación tiene que venir de otra parte, y como lo único que hemos encontrado en la esencia, además de la forma es la materia, entonces la forma debe de venir debido a la materia. Pero no de la materia primera, sino de la materia segunda, de la materia determinada por la forma, la materia limita la forma pues la potencia limita su acto.

Así la diversidad de formas, produce diversas especies, pero la diversidad de materia segunda produce los individuos de una misma especie, y esto es así, porque al recibir la forma, la materia adquiere una cantidad determinada, la cantidad determina a la materia a ser esta y no otra. La "*materia quantitata signata*" es la que individualiza, es decir, la materia marcada o sellada por la cantidad.

Por lo menos esa será la respuesta de Aristóteles a la individuación, pero aquí nos topamos con el callejón sin salida que ya mencionábamos anteriormente. Aristóteles había criticado a Platón porque el fundamento del mundo para Platón eran las ideas, pero las ideas eran universales y éste mundo nuestro es material. Así que el discípulo amado inicia su propia búsqueda del fundamento de este mundo concreto en algo que no sean las ideas (*eidós*) de su maestro. En esta búsqueda Aristóteles llegará a afirmar que este fundamento es la forma pero, fuera de que la formas están en la tierra y las ideas en el *Topos uranos* ¿en qué se distinguen? Ambas son universales y lo que explican no es la concreción en sí de las cosas, sino la existencia de especies.

Debido a esto, Aristóteles tendrá que sustentar la individualidad en otra cosa y lo hace en la materia, pero resulta que la materia prima sin la forma no es nada y la nada nada fundamenta, así que Aristóteles dirá que la causa de la individualidad no es la materia prima –no vaya *usté* a creer—sino la materia informada, determinada por una forma, la materia segunda. PERO ¿la individualidad descansa en la unión de ambas? Pero si lo determinante es la forma ¿no será que lo universal fundamenta lo individual? ¿O acaso tenía razón su maestro y la individualidad –y la contingencia y la pobreza de ser que todo eso trae aparejado—es causada por la materia que en última instancia es carencia?

En fin, hasta aquí llegamos con el aristotelismo, los desarrollos siguientes son hijos de la Edad Media.

5. El acto de ser

Ya hemos tratado suficientemente todo el orden predicamental estudiado por Aristóteles, el orden de las categorías con que abordamos la realidad y todo lo que se puede decir sobre ellas. Sin embargo, nos hemos encontrado con que este plano –como lo advierte con toda lucidez Sartre en la *Nausea*—no nos brinda la respuesta sobre el problema de la subsistencia ¿por qué las cosas subsisten?

Resulta que en el recorrido que hicimos con Aristóteles en el plano de la esencia no encontramos lo que buscábamos. Recordemos que Aristóteles le objeta a Platón que el fundamento de lo real no puede estar en otro mundo, que lo único real es este mundo hecho de cosas concretas, y que en esas cosas concretas se debía buscar el fundamento.

Aristóteles se pone entonces a estudiar el movimiento de las cosas concretas y descubre lo que él va a denominar substancia y accidentes. Como es la substancia la que existe en sí, ya que los accidentes existen en ella, entonces es en esa substancia donde hay que buscar el fundamento de lo real y Aristóteles se pone entonces a estudiar a las substancias para terminar descubriendo en ellas su constitución intrínseca: las substancias tienen una esencia compuesta de materia prima y forma substancial.

La materia prima es el último sustrato que permite entender los movimientos substanciales, el hecho de que una substancia se destruya y que sin embargo algo permanezca pero transformado. La realidad no es un aparecer y desaparecer permanente de substancias, sino un transformarse permanente de la materia, dando con esto origen a las diversas substancias. La materia no es nada sin lo que la determina, sin la forma que hace que la materia sea una cosa y no otra. La forma define a la materia y con esto a la substancia toda, y por ello se definen igual forma y esencia, porque al determinar a la materia se determina la substancia entera.

Pero aquí tenemos un pequeño problema, Aristóteles está buscando el fundamento de lo real, y nos dice que esto es la forma, sin embargo había criticado a Platón por poner el fundamento de lo real concreto en Ideas universales, y resulta que la única diferencia entre las formas aristotélicas y las ideas platónicas es que las formas no están en otro mundo sino en éste, pero eso no resuelve sino que exacerba el problema.

¿Cómo es posible que el fundamento de lo real concreto sea algo universal, si lo universal no existe como realidad concreta? “Cómo es posible que los seres sean por participación en una esencia ¡que ella misma no es!”³⁹

El recurso a la materia segunda como explicación de la individualidad no resuelve realmente el problema, porque la materia prima no es nada sin la forma, así que la materia segunda recibe su determinación de la forma, y sólo es algo si, y sólo si, tiene forma y por lo mismo, vuelve a enfrentarnos con el problema de que lo universal determina lo particular.

Tal vez podamos ver con más claridad el problema si lo abordamos desde otro ángulo. En este punto del camino tal vez Avicena nos pueda ayudar, él hace una distinción que puede sernos muy útil para vislumbrar el nudo del problema, él distingue entre lo posible real y lo posible meramente posible.

39. Gilson, Etienne. *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona 1985, p. 89.

Pensémoslo bien ¿Cuál es la diferencia entre lo meramente posible y lo posible que ya tiene realidad? Por lo pronto lo posible en general es aquello que no encierra contradicción, sólo es imposible lo absurdo, pero todo lo pensable es posible.

Desde este punto de vista la diferencia entre lo posible realizado y lo posible sin realizar, no está en el ámbito de las esencias. Las esencias siempre son posibles, porque lo imposible no puede siquiera ser pensado, así que, si hablamos de esencias, estamos hablando de lo posible en general.

Ahora bien, lo posible en general, por más factible que sea, no necesariamente es ni será, realidad, o por lo menos realidad subsistente, esencias que posean una realidad propia, suya; porque es indiscutible que si alguien las piensa las esencias tienen realidad, pero ésta realidad no es suya sino del sujeto que las concibe, ellas existen entonces pero como accidentes, son reales gracias a una realidad que no es la de ellas. La diferencia entre la esencia de mi nieto —y yo no tengo nietos— y la esencia de un niño cualquiera que pasea por la calle en este momento, es que mi nieto no es, no tiene realidad propia, y el niño que pasea sí es, pero, en esencia, ambos son lo mismo: niños.

Así que la distinción aviceniana es muy útil para entender el problema: No hay ninguna diferencia esencial entre un niño real y un niño pensado, porque si ambos son niños, tienen que ser animales racionales independientemente de todo lo demás, yo no concibo a mi nieto angélico, sino de carne y hueso, sensible y con la capacidad de razonar, exactamente como el niño que en este momento pasea por la calle. Las esencias son perfectamente neutrales con respecto a la realidad, como bien lo decía Avicena. Lo que da realidad a la substancia no está en el ámbito predicamental (el ámbito de las esencias) sino en otro orden, a este otro orden lo vamos a llamar ámbito trascendental.

Primero precisemos lo que vamos a entender como ámbito trascendental, lo trascendental es lo que se da en toda la realidad, lo que es concomitante a toda la realidad. De hecho me atrevo a decir que lo trascendental y lo real en cuanto tal, son lo mismo.

Hagamos una comparación para ver si entendemos mejor. Lo esencial genera universos, esencial entonces y universal serán lo mismo. Donde quiera que hablemos de esencias, estaremos hablando de universos de individuos que tienen en común eso esencial: los caballos, los perros, los árboles, los hombres, etc. todos y cada uno de estos individuos, tienen en común lo que los caracteriza como tales caballos, tales perros, tales árboles y tales hombres, y eso los ubica en un universo —un grupo— más o menos extenso y cerrado de individuos. Lo esencial genera comunidad, común unidad.

En cambio lo trascendental es aquello que comparten todos los individuos de cualquier grupo, es aquello que tiene en común todo lo que es, sólo por ser. No por ser gato o perro sino simplemente por ser.

Una vez aclarado el sentido en el que usaremos el término, volvamos a conectarnos con los posibles de los que tratábamos hace un momento.

Decíamos que lo que da realidad a la substancia no está en el ámbito de lo esencial, sino en otro lado. Efectivamente una esencia existe en toda su plenitud con independencia de que exista o no con realidad propia. De hecho, paradójicamente una esencia es más plena cuando no tiene realidad propia.

Pensemos por un momento en la esencia del ser humano, la esencia de lo humano es siempre más rica que cualquiera de nosotros, pobres mortales, reales. El hombre en abstracto, como idea, contiene dentro de sí todas las posibilidades humanas, en cambio, siento comunicarles, que eso no es así con cada uno de nosotros. Nosotros somos ya posibilidades realizadas en ciertos aspectos, y eso significa que las posibilidades no realizadas en esos aspectos ya no son posibilidades para nosotros, ya se nos cerraron.

Nosotros ya tenemos una carga genética determinada, ya estamos determinados también sexualmente como varones o mujeres, a estas alturas de nuestra vida ya sabemos que no fuimos un niño genio como Mozart, etc. Lo reitero, la esencia como mero posible es siempre infinitamente más rica que las posibilidades ya realizadas. Pero, pequeño detalle, las posibilidades ya realizadas son eso: realidad, en cambio lo meramente posible puede que nunca pase del nivel de los sueños guajiros, y si algún día lo hace, entonces perderá su nivel de totalidad para convertirse en algo muy concreto.

Esto es la madre de las paradojas: la esencia como irreal es la plenitud, las esencias reales siempre son de una pobreza infinita comparadas con su ideal, la concreción es, de alguna manera pérdida, pero es una pérdida que se traduce en riqueza: sólo lo concreto es real.

Pareciera que sólo podemos ser a costa de una forzosa humildad esencial, por más que nos podamos sentir cada uno de nosotros la mamá de los pollitos, resulta que somos una insignificancia con respecto a la plenitud humana, pero la plenitud humana no existe y nosotros, con toda nuestra menesterosidad esencial, aquí estamos llenitos de realidad. La plenitud esencial se parece al rey Midas, convierte todo lo que toca en oro, pero eso no le sirve para vivir.

Más adelante volveremos sobre esta paradoja, lo que interesa por el momento es lo que de una u otra manera hemos venido resaltando y que espero que ya esté más claro: las cosas reales tienen subsistencia por algo más que la esencia, la esencia tan sólo es posibilidad de ser, pero no es ser, el ser está en otra parte.

Tomás de Aquino nos dirá que esa es precisamente, la esencia de lo contingente, contingente es lo que puede ser o no ser, lo que, aun siendo, no ha perdido su carácter de posibilidad porque, aunque de hecho sea, no lo es de derecho.

Dicho de otra manera, lo contingente es lo que, siendo, no tiene porque ser. Es, pero podría no haber sido y puede dejar de serlo en cualquier momento. Definamos por fin lo contingente, contingente es aquello a cuya esencia no pertenece nunca la existencia.

¿Cómo sabemos que esto es así? Porque lo que pertenece a la esencia de algo de modo esencial, no se puede perder. Un triángulo es una figura cuyos ángulos internos suman 180 grados y esto es siempre así, no puede haber un triángulo que no sea así y si alguno deja de ser así, entonces deja también de ser triángulo.

No puede haber, cambiando el ejemplo, un gato que no sea felino. Es cierto que puede haber felinos que no sean gatos, pero nunca podrá haber un gato que no sea felino, la felinidad es una nota esencial del gato, si ésta se pierde se pierde el gato junto con ella.

Sin embargo, aunque no puede haber triángulo sin ángulos ni gato sin felinidad, no tiene porque haber ni triángulos ni gatos, se pueden acabar todos los gatos del planeta, de hecho se puede acabar el planeta entero con sus y triángulos, sus gatos y sus metafísicos, es un hecho que las cosas no tienen porque ser. Desde luego que si acaso son, entonces tienen que ser lo que son, si hay gatos tienen que ser felinos, pero el meollo del asunto es que no tiene que haber gatos, ni perros, ni nada. La existencia no pertenece a la esencia de ningún ente, por lo menos no pertenece a la esencia de ninguno de los entes que conocemos, he aquí la raíz de la contingencia.

He ahí –parafraseando a Kundera– la insoportable levedad del ser. Nada tiene que ser, las cosas de este mundo –y de los otros– andan por ahí arrastrando su miseria, su fragilidad, por poco que escarbemos en lo real descubrimos su inanidad. De hecho, eso es lo que significa la contingencia, esta palabra viene del verbo latino *contingo-ere*, que significa llegar a, arribar a, acontecer, caer en suerte. Podemos decir que a las cosas que conocemos les cayó en suerte ser, que ser fue algo que les aconteció.

Pensemos en nosotros ¿Por qué, de todas las infinitas combinaciones genéticas que podían surgir de la unión de mis padres he sido precisamente yo y no ninguna de todas las otras combinaciones a la que tocó en suerte ser? ¿Yo tenía que ser? Realmente no, pero soy, en este momento estoy siendo, aunque no tenga porqué ser, es un hecho que soy, pienso luego existo, Descartes tenía razón, pero también podemos decir canto luego existo, vivo luego existo, me rasco, luego existo, ocupo un lugar en el espacio, luego éxito. Y si el perro pensara diría tal vez: ladró luego existo, y el perro, así como Descartes, tendría toda la razón.

Porque por el hecho de ser, ya no soy mera posibilidad esencial—cosa que como ya dijimos no existe a menos que alguien la piense-- soy posibilidad realizándose, siendo, y todas y cada una de mis acciones, así como las acciones del perro, del gato y del árbol, son prueba contundente de que somos, aquí no

tienen cabida las categorías morales, ni estéticas, ni de ningún tipo, haga lo que haga, esa acción grita que soy, no importa si estoy realizando la acción más noble, la más rutinaria o la más abominable, todas esas categorías son posteriores al ser.

Con esto podemos volver ahora a la frase de Kundera, la insoportable levedad del ser es insoportable precisamente, porque con esa levedad de la contingencia yo construyo lo que soy, y eso le da un peso tremendo a la levedad, si analizamos esto en el aspecto humano, descubriremos la angustia de la libertad de la que nos hablan los existencialistas, afortunadamente esto no es ética ni antropología, el existencialismo del que aquí hablamos es previo a toda responsabilidad, estamos aquí hablando de existencialismo metafísico.

Y previa a toda responsabilidad, a toda respuesta, a toda acción, y a todo en general, previo a eso tenemos la existencia. La existencia es algo que nos cae es suerte a los hombres, pero también a los árboles y a las piedras, y a los escarabajos. Claro que Aristóteles no podía encontrar la entraña de la realidad en el orden predicamental, y no podía hacerlo simplemente porque en ese orden no estaba, porque, como lo hemos señalado una y otra vez, la existencia de lo concreto no se explica por la esencia, y descubrir esto, desafortunadamente no nos resuelve ningún problema, al contrario, nos lo complica, veamos el porqué.

¿Cómo definimos las ideas? Podemos decir de modo muy general que una idea es una esencia pensada. No estoy diciendo de ninguna manera que las ideas agoten las esencias, lo que estoy señalando nada más, es que cuando tenemos la idea de algo, tenemos en la cabeza, notas esenciales de algo, si no es así no tenemos ni idea.

Pongamos un ejemplo, si yo pienso que el tigre es el león, no tengo una idea equivocada de tigre, esa es sólo una expresión que desafortunadamente usamos mucho. Lo que realmente sucede es que no tengo ni idea de lo que es un tigre ni de lo que es un león.

El que tiene la idea de lo que algo es no la puede tener equivocada, las ideas no son ni verdaderas ni falsas –eso se aplica a los juicios– las ideas simplemente se tienen o no se tienen, y si se tienen, contienen siempre lo esencial de la cosa, con independencia de que se pueda uno pasar toda la vida profundizando en una idea.

Pongamos un ejemplo: todos nosotros sabemos que el corazón es un órgano que bombea la sangre al cuerpo y con esto tenemos una idea clara de lo que el corazón es, eso con independencia de que la idea de corazón que tiene un médico pueda ser mucho más profunda que la nuestra, la profundidad del conocimiento del médico no resta ni un ápice a nuestra idea de corazón, de hecho, la supone. Tanto el médico como nosotros tenemos la idea de lo que es el corazón, lo que distingue a nuestras ideas es sólo el grado de profundidad de cada una. El único que no tiene idea de corazón aquí, sería el que pensara que un corazón es la figura atravesada con la flecha que nos vende la mercadotecnia en san Valentín.

Así que, volvamos a nuestra definición inicial, una idea es una esencia pensada.

Y, como pensamos con ideas y sólo con ideas, entonces resulta que nuestro pensamiento se mueve siempre en el ámbito esencial, independientemente de intuiciones, sentimientos y experiencias, el contenido de nuestro pensamiento es esencial, aclararnos una idea no es otra cosa que el proceso de profundizar en las esencias y explicárnoslas a nosotros mismos.

Y si esto es así, entonces tenemos un problema aun mayor que todas las paradojas que se nos han presentado hasta ahora, porque si aquello que da realidad a las cosas, su fundamento, no está en el ámbito esencial, entonces resulta que la realidad es, en cuanto tal, impensable. Resulta que lo real, en su entraña más profunda es misterioso, o por lo menos, que resulta misterioso para el conocimiento humano.

Aquí nos topamos con el problema fundamental de la metafísica, o, mejor dicho, con que la metafísica es un problema, con que es, como ya lo señalamos al principio de este apartado, “algo más buscado

que hallado.⁴⁰ Por eso he titulado estas notas como La búsqueda del Santo Grial, porque el metafísico se empeña la vida en la clarificación de algo que termina por descubrir como inclarificable.

Pero que esto no nos desanime, porque la realidad descubierta, con todo y su obscuridad, es al mismo tiempo lo que nos pone los pies en la tierra, lo que nos amarra a lo concreto y nos impide engolosinarnos con el mundo de las ideas, un toque de pragmatismo nunca les viene mal a los filósofos: 'más vale pájaro en mano que ciento volando', dice el dicho.

El ser es un misterio, sólo lo conocemos a través de las esencias que se van realizando, tenemos de él una intuición empírica directa, al contactarnos con las cosas sabemos que son, lo que no sabemos normalmente es qué cosa son, así que de inmediato nos sentimos atraídos por las estructuras esenciales que, con su inagotabilidad nos subyugan y nos olvidamos con eso de lo que le da realidad a esto que subyuga nuestras inteligencias. Como las esencias sólo las conocemos cuando son reales, la realidad tendemos a darla por sentado, al ser concomitante a las esencias en su concreción, pasamos por alto el hecho de que la concreción no es *per se* lo esencial. Por el contrario, lo esencial es *per se* universal, por lo que si existen concreciones esenciales –cosas concretas– entonces la causa de la concreción no es la esencia misma.

Esta es la razón fundamental por la que no hacemos metafísica normalmente y por la que, cuando la hacemos, es tan fácil desviarnos hacia un esencialismo⁴¹.

6. Metafísica, antropología, ética y simbolismo

Santo Tomás descubre que lo que hace que la substancia sea eso, subsistente, no es la forma. La forma hace que la substancia sea tal, sea de tal manera, es decir, la forma determina la esencia de una substancia, pero determinar esencias no es hacer que las esencias sean reales, la esencia de la sirena es una mezcla de pez y mujer, y eso la hace ser lo que es, sirena y no Pegaso, pero eso no la hace ser, las sirenas no son subsistentes ni lo serán, aunque tengan forma y esencia en mi cabeza.

El fundamento último, el motor de lo real, no está en las formas ideales sino en el acto de ser. Una piedrecilla del camino es infinitamente más rica en realidad que la sirena más perfecta, por la simple y sencilla razón de que la piedrecilla es subsistente y la sirena no. La sirena necesita de una cabeza que la imagine y que la piense y la piedrecilla es, aunque nadie la conozca.

El acto de ser es el dínamo, la fuente misma del dinamismo de lo real. Una cosa sólo puede ser y actuar, si es, sus acciones van a depender de lo que las cosas sean, es decir de las esencias, pero no va haber acciones, ni de un tipo ni de otro, si las cosas no son, con independencia de lo que sean.

Tenemos entonces que la plenitud de las formas no está en otro mundo, ni en la multiplicidad al infinito. La plenitud de la forma se da en cada individuo, porque la plenitud no consiste en adecuarse a un *a priori* conceptual, sino en ser lo que se es siéndolo. Porque los *a priori*s conceptuales los hemos extraído de la riqueza de lo real, son una abstracción que hemos hecho de lo concreto y que luego hemos querido imponerle a eso concreto.

Y no andábamos tan errados, esto puede funcionar hasta cierto punto en el reino de los determinismos. El gato será tal si los factores externos se lo permiten, y una vez conociendo lo esencial de un gato yo ya los conozco, de alguna manera, a todos, y puedo predecir sus comportamientos y su desarrollo, porque las formas no humanas son cerradas. Es la actualidad de la forma la que está latente en toda la potencialidad del desarrollo de las cosas que son de este modo.

Pero la forma humana es una forma inacabada y abierta, hay tantos modos de ser hombre como hombres y, en este sentido el proyecto humano es un descubrimiento en interacción con la realidad concreta de cada hombre. No puede consistir la vida del hombre en un adecuarnos a un ideal dado *a priori* por la cabeza, porque estos ideales son generalmente una abstracción que nos deshumaniza.

40. Marías, Julián. *Introducción a la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1947, p. 349.

41. Cfr. Gilson, Étienne. *Op. Cit.*, capítulo V.

Los seres humanos tenemos que ir descubriendo a cada momento como irnos sintonizando con la realidad concreta para irnos realizando, el proyecto de humanización no puede consistir solamente en un mapa racional descarnado, querer convertir la ética o la antropología—por ejemplo—en esto es querer seguir montados en una de las raíces del fracaso de la Modernidad: la absolutización de la razón que quiere adecuar la realidad a sí misma, eliminando o ignorando lo que no se le adecuó.

Es en este sentido en el que necesitamos una razón más integral que la razón meramente conceptual que la Modernidad ha privilegiado podemos llamar a esta nueva razón “razón poética” siguiendo a María Zambrano⁴². Porque la razón poética intenta precisamente un equilibrio entre todos los factores de lo humano.

Pues para poder realizarnos tenemos que proyectarnos, tenemos que plantearnos un ideal que nos ayude a calibrar nuestras decisiones cotidianas. Pero este proyecto ideal tiene que hacerse desde las entrañas mismas del ser de lo humano.

Y estas entrañas son misteriosas porque al tener el hombre una forma abierta, no tenemos el patrón de lo humano dado de una vez y para siempre. El patrón de lo humano—si quiero seguir con el concepto—me lo irá dando cada hombre. El ser de lo humano se irá manifestando en cada ser humano, y cada humano será la plenitud de lo que él quiso ser con lo que recibió de los demás. Cada hombre es un patrón de lo humano, de lo que un hombre puede ser: desde Nerón o Adolfo Hitler, hasta Gandhi o Teresa de Calcuta (pasando por Cuahutemoc Blanco, desde luego).

¿Qué nos corresponde a nosotros como sujetos libres (formas abiertas)? Nos corresponde ordenarnos y proponernos nuestro fin, determinar a qué tipo de humanidad le apostamos, qué queremos hacer con nuestras vidas y cómo, y en todo esto la razón conceptual es invaluable, porque esta razón es ordenadora, busca la coherencia, nos muestra los absurdos. Es la razón conceptual la que es capaz de darles unidad a las formas de lo humano latentes en cada uno de nosotros.

Pero sólo la capacidad poética es capaz de vislumbrar esas formas, porque sólo ella puede captar lo efímero, el instante, la presencialidad de lo momentáneo, y es en lo momentáneo donde se nos va desgranando el ser, el nuestro y el de todo lo que nos rodea. Es a través de los afectos, las intuiciones, la imaginación, y la fe, que podemos percibir nuestro ser real que es sólo momentáneo, y a partir de este ser real dado segundo a segundo, proyectarnos. Sólo la capacidad poética puede ayudarnos a que nuestro proyecto sea encarnado y real, no sólo ideal, sólo ella nos hace conscientes con humildad de la precariedad y la necesaria naturaleza provisional de nuestros proyectos.

Y, en este sentido, necesitamos algo que sea capaz de aunar lo ideal y lo real, lo conceptual y lo encarnado, porque nosotros como humanos no podemos acceder a la eternidad a la que aspiran los conceptos y los enamorados de la forma, sino es en el tiempo, que es la esencia de las realidades finitas, cuyo ser misterioso se desgrana poco a poco y sólo se atrapa en el instante, porque en palabras de Zambrano: “La manifestación de lo divino es siempre instantánea.”⁴³

7. Distinción entre esencia y acto de ser

a) Argumento lógico-metafísico: lo que no pertenece a la noción de algo, es algo distinto de ese algo (se puede pensar en esencias que no son ni serán: sirena, o que ya dejaron de ser: dinosaurio, o que podrían ser pero todavía no son: el hijo de una niña de 8 años, lo podría tener más adelante, pero todavía no lo tiene) por lo cual decimos que el ser y la esencia son distintos.

b) Todos los seres tienen el ser por otro, porque si lo tuvieran por sí mismos, serían eternos, luego entonces si lo tengo de otro, no me pertenece, no es parte de mi esencia.

c) Con el juicio separamos o unimos lo que realmente está separado o unido. Esto sólo se puede hacer con realidades distintas, en los juicios de existencia: esto es, esto no es; separamos y unimos dos realidades distintas: el ser y la esencia.

42. Cfr. Zambrano, María. *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México 1996.

43. Zambrano, María. *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, p. 39.

d) Todos los entes son semejantes, semejante es algo, en parte igual y en parte diferente, todos los entes coincidimos en el ser: todos somos, pero somos diferentes, pues no todos tenemos la misma esencia.

No se puede definir el acto de ser, porque no es una esencia, no es un concepto, no es una idea ¿Qué es ser? esto es lo que trata precisamente de explicar la metafísica. El ser es evidente, no se puede demostrar, sólo mostrar. Cuando conocemos los entes nunca cuestionamos su ser ¿Esto es? al captar un ente es obvio que es, pero nos preguntamos por la esencia ¿Qué es?

El ser se capta, no por razonamiento discursivo (como la esencia) sino por una intuición intelectual, en la que tan sólo con ponerse en contacto con las cosas captamos el ser. Así, como con los sentidos tenemos una intuición sensible, y tan sólo con ponernos en contacto con las cosas, captamos inmediatamente sus colores, sabores, sonidos, etc.

Todas las cosas tienen el ser, pero participado: participar es tomar parte, participamos constantemente de muchas cosas, y hacemos a otros partícipes de nuestras ideas, proyectos, etc. Participación significa metafísicamente, el tener de modo limitado algo que en sí es ilimitado. La participación puede ser de dos modos:

a) En el orden predicamental, algo pertenece a la substancia del participante y todos lo tienen (ese algo) de la misma manera (participación unívoca), de esta participación se puede decir que es horizontal. Este es el caso de la esencia, de la cual participan todos los individuos de la misma especie, y participan de la misma manera, no se es más o menos piedra, sino que todas las piedras tienen exactamente la misma esencia, sino no serían piedras.

b) En el orden trascendental, lo participado no pertenece a la esencia del participante, sino que hay un sujeto principal que tiene lo que se participa de modo total, y otros que tienen más o menos de lo participado, ésta es la participación en el ser, se puede decir que es vertical, porque va desde un más principal a un menos, todas las cosas son, pero no son lo mismo, unas son más (el hombre) y otras son menos (piedras, vegetales), a ésta participación se le denomina participación análoga).

El ser es acto, y por lo tanto perfección, si hay un Acto Puro –cosa que discutirán en Filosofía del absoluto-- entonces ese Acto será la perfección absoluta, y entre menos ser se tenga se tendrá menos acto y por lo tanto menos perfección.

Pero el ser no es parte de la esencia de ningún ente, de ser así ese ente sería por esencia, sería eterno por derecho propio, no podría perder el ser. El ser no arraiga, ni siquiera en las cosas que actualmente son. Las cosas son su esencia, y esa esencia es por el acto de ser.

El Acto de ser realiza todas las perfecciones que la criatura puede desarrollar según su esencia. Lo primero que el Acto de ser hace con las esencias es que existan, pero no es lo único, aunque sí lo más evidente. Por esto es absurdo que ser sea identificado con el existir, ser es efectivamente existir, pero no se reduce a eso, ser es también vivir, entender, crecer, amar, y todas las perfecciones, todos los actos, todas las acciones de un ente, las tiene y realiza porque tiene ser.

Ahora bien, si el ser no pertenece a la esencia de ningún ente, esto significa, que las esencias no tienen en sí mismas la posibilidad de perderlo, ellas lo reciben, si son compuestas (materia y forma) se pueden descomponer, pero si son simples (formas puras) serán eternas.

Ahora hemos llegado a descubrir también, que la Metafísica sí estudia lo que está más allá de la física, más allá del orden natural, sí estudia lo sobrenatural, porque el ser no pertenece al orden de la naturaleza, que es el orden de la esencia, sino al orden más allá de la esencia, de la naturaleza; en este sentido sólo el ser pertenece al orden sobrenatural.

8. Los Trascendentales

Los trascendentales son sinónimos de ente, son una consecuencia de tener el acto de ser, y son equivalentes con él, se aplican a toda la realidad, desde una piedra hasta Dios. Son el ser, visto desde diferentes ángulos, se distinguen del ente sólo por la noción, pero en la realidad son lo mismo.

Al ente lo podemos considerar en sí mismo:

- a) De manera positiva, todo ente tiene ser y por eso es ente, pero también tiene esencia. Por el hecho de tener esencia, a todo ente se le llama cosa.
- b) De manera negativa, todo ente es indiviso, es decir no tiene división interior, es uno.

Al ente lo podemos considerar con relación a otros:

- a) El ente está dividido (o separado), de otros entes, este no es aquel, *aliud quod* todo ente es algo.
- b) El ente puede “convenir” “adaptarse” a otros esos otros son las almas espirituales. Ente es todo y sólo puede convenir con el algo que sea capaz de adecuarsele; ese algo es el hombre como ser inteligente.

El espíritu tiene dos potencias la apetitiva (voluntad) y la intelectual (inteligencia).

- b1) Cuando el ente es captado por la potencia apetitiva (voluntad), es llamado bien.
- b2) Cuando el ente es captado por la potencia intelectual, es llamado *verdad*.
- b3) Cuando se combinan las dos potencias, y el bien y la verdad, se habla de *belleza*.

1) La Unidad: Todo ente es uno, esto es evidente. Hay entes simples y entes compuestos, pero en los entes compuestos, no hay ser hasta que no hay unidad. Por eso cuidar la unidad es cuidar el ser, esto se aplica a toda la realidad física, espiritual, social, etc. De la unidad se sigue la multiplicidad, lo múltiple está constituido por muchas unidades, pero debe ser así de lo contrario no hay multiplicidad, hay masa. De la unidad se sigue también el principio de identidad: “El ser es el ser”; que no hace sino remarcar la unidad del ente en sí mismo y la distinción respecto de los demás.

2) La Verdad. El ser de los entes al ser conocido por la inteligencia, se llama verdad Lógica, es la adecuación de nuestra inteligencia a las cosas. Aquí, sí cabe el error, cuando no nos adaptamos a la realidad, cuando consideramos el todo por la parte, o cuando nos precipitamos al juzgar. También se habla de verdad o falsedad moral, que es cuando lo que decimos o hacemos no se adecua a lo que pensamos.

El hombre es un ser que se pregunta y el preguntar supone dos cosas, supone que lo preguntado no se sabe y que sí se sabe. No se sabe y por eso se pregunta, pero sí se sabe en cuanto a que no se puede preguntar de lo que se ignora totalmente, algo se conoce de lo que no se sabe para poder preguntar, pero además, el preguntar supone también la cognoscibilidad de lo cuestionado, si no, no nos preguntaríamos. El preguntar por lo que una cosa es, supone que el ser de la cosa es cognoscible, ser es sinónimo de verdad, llamamos verdad aquí a la realidad misma es cuanto luminosa, en cuanto fuente de conocimiento para una inteligencia.

La verdad óptica, nos da la posibilidad del saber, pero no es el saber mismo. Cuando esa posibilidad del saber se actualiza en la inteligencia, entonces hablamos de conocimiento, de verdad lógica, del ser mismo de las cosas resplandeciendo o iluminando las inteligencias. Hay aquí una mutua actualización, la verdad óptica es posibilidad de conocimiento, esta posibilidad se actualiza sólo en las inteligencias, pero, al mismo tiempo, la inteligencia es la capacidad de conocer que tiene el hombre, y ésta sólo se

realiza gracias a la potencia activa de la realidad. El ente se abre –gracias al ser– en la inteligencia, es la inteligencia el lugar privilegiado de revelación del ser del ente.

El ser es acto y fuente de toda actividad, en este sentido la verdad como trascendental, es también fuente de todo dinamismo hombre-mundo. La verdad –actualizada en el hombre– transforma al hombre y con esto se transforma la misma realidad. Nuestro mundo cultural no es otra cosa que el resultado de esta mutua transformación.

3) La Bondad: Todo es ente por tener el acto de ser, pero es bueno en cuanto a que alcanza su última perfección. (El acto de ser actualizando todas la potencialidades esenciales). Bien y fin son lo mismo. El bien es lo perfecto, que a su vez es perfectivo. El bien es difusivo de sí, la bondad se puede compartir. Al bien se le describe como aquello que es apetecible, pero la cosa es apetecida porque es buena y no al revés. El bien es el término a que tiende la causa eficiente, por eso bien y fin es lo mismo.

Decíamos –al hablar de la verdad-- que al preguntar presuponemos varias cosas, que sabemos y no sabemos lo preguntado y que lo preguntado es cognoscible. Pero hay también otro gran supuesto, es el hecho de que la realidad nos atrae a preguntar, la realidad es atractiva para el hombre, y una vez develada la realidad como verdad, podemos acercarnos a la realidad como bondad. Una vez conocida la realidad en alguno de sus aspectos, ésta se muestra como capaz de despertar un apetito, concretamente de despertar el querer de la voluntad. A esta capacidad la llamamos bondad, pero no olvidemos lo anterior, esta bondad óptica es mera posibilidad, esta posibilidad sólo se realiza cuando efectivamente el querer es atraído, y tenemos aquí la misma dinámica que con la verdad.

La bondad óptica se actualiza en el querer o en los apetitos, y el querer a su vez se actualiza en la realidad –bondad ética--, esta mutua actualización se debe al dinamismo de la realidad, y ambos dinamos nos mueven a transformarnos, transformando la realidad.

5) Belleza: La belleza es la epifanía del ser *επιφανεια* (aparición, fenómeno), en este sentido en la belleza óptica se capta como por intuición un reflejo de la belleza infinita, es la belleza óptica la aparición de lo que no aparece, en ese sentido la belleza estética no es más que el intento del artista por encontrar las formas más adecuadas para expresar su intuición primigenia (Platón hablaba de manía, Goethe habla de raptó, Nietzsche de inspiración).

Aquí es donde podemos hablar de formas en su sentido platónico original: *eidos* el artista intenta descubrir, intuir en las formas del mundo que lo rodea la forma ideal, pero aquí tenemos el estrellamiento de Platón, porque lo que se intuye, lo que se capta es lo que no es forma sino lo que “vitaliza” actualiza a la forma: el ser. El artista descubre para su frustración, que toda forma es siempre parcial e inacabada, y que siempre se puede expresar en mejores formas o en formas diametralmente opuestas: la belleza originaria que se escucha como llamada lejana a la que se intenta responder.

Aquí es donde mejor descubrimos la necesidad de un lenguaje poético para hablar del ser, porque el ser no se deja atrapar en formas concretas –así sean éstas el lenguaje más pulido-- se manifiesta en ellas, pero las subyace y sobrepasa siempre. Lo que esta belleza despierta en el hombre no es ni el conocer de la inteligencia ni el querer de la voluntad sino el amor, el amor como la conjunción de aquello en cuyo conocimiento –contemplación– hay fruición. El amor como éxtasis, como salida de sí. El enamorado de la belleza ya no se posee a sí mismo, es un desposeído, la belleza nos saca de nosotros mismos, y nos vuela a lo trascendente, a lo que está más allá de las formas, al infinito.

Con este tema cerramos la reflexión sobre el ser en la escolástica, concretamente sobre la noción de acto de ser acuñada por Tomás de Aquino, quien en la cuestión 28 del *De Veritate*, hace explícitamente la distinción entre la esencia y el acto de ser en la estructura de los entes finitos. Sin embargo el aquinate sigue manteniendo con Aristóteles a la materia segunda como la causa de la individualidad de los entes, son los tomistas contemporáneos como Etienne Gilson o Cornelio Fabro, los que sacan de la noción de ser tomista sus últimas consecuencias en el plano de la individualidad.

Con esto cerramos también la exposición de los conceptos clásicos de la metafísica, los acuñados por la reflexión aristotélico-tomista, y pasamos a la tercera parte de este manual, a recorrer los avatares que han transformado a la metafísica en ontología hasta terminar poniendo en cuestión incluso la posibilidad de la metafísica, hasta los intentos de reivindicación de la misma en la época contemporánea.

TERCERA PARTE:

LOS AVATARES METAFÍSICOS

(LA BÚSQUEDA DEL SANTO GRIMAL)

La búsqueda del Santo Grial –los avatares metafísicos–

En la historia de la filosofía, la búsqueda del punto de partida más radical, de la realidad más fundamental, es casi mítica. De alguna manera la podemos comparar con la búsqueda del Santo Grial o de la piedra filosofal, en el sentido de que ha sido el gran afán de la inmensa mayoría de los filósofos.

1. Antecedentes

Ya Aristóteles, en el siglo IV a. C., denominaba Filosofía primera (*próte philosophia*) a su tratado sobre las estructuras del ente móvil. Sin embargo, a diferencia de las búsquedas míticas, este esfuerzo de los filósofos se ha traducido en un paulatino develamiento de capas cada vez más profundas de lo real, sin animarnos a decir con esto, que ya se ha alcanzado o que se pueda alcanzar definitivamente la realidad más radical.

Me detengo en Aristóteles porque él es el primero que usó el término de Filosofía primera, y porque a este tratado suyo se le denominará después como metafísica.

¿Qué entiende Aristóteles por Filosofía primera? Él la entiende como sabiduría sin más y ésta consiste en “estudiar los primeros principios y causas.”⁴⁴ Pero señala inmediatamente que aunque los primeros principios y las primeras causas son en sí lo más evidente y lo primero que se conjunta en el surgimiento de una cosa, no lo son para nosotros, porque a nosotros se nos presenta en un principio la cosa a la experiencia, y el conocimiento experiencial no es conocimiento por causas “no pensamos que ninguna de las sensaciones sea la sabiduría, por más que éstas sean el modo de conocimiento por excelencia respecto de los casos individuales: y es que no dicen el porqué acerca de nada.”⁴⁵ Sólo con base a estudios minuciosos, podemos descubrir en la cosa que se nos presenta a la experiencia estos principios y causas, por lo que su estudio es sumamente difícil.

Filosofía primera será entonces para el estagirita, la ciencia teórica que estudia los primeros principios y causas de las cosas. Es esta concepción de la filosofía primera, posteriormente llamada metafísica, la que con algunas variantes, se estudiará durante toda la edad media, lo más importante de todas estas consideraciones está en que todos estos metafísicos, incluido Aristóteles, consideran que están hablando de principios y causas de la realidad en sí, cosa a lo que los modernos se opondrán.

A todos los afanes de este tipo, a las búsquedas del punto de partida más radical para el filosofar –que Aristóteles encuentra en el conocimiento de causas y principios--a pesar de sus diferencias de profundidad, los vamos a llamar por el momento--en general-- filosofía primera, porque de una manera u otra, los avances mejor logrados o más radicales, sólo se han podido dar gracias a los pasos que los precedieron en este esfuerzo.

2. Descartes

Al hacer un recorrido por todos estos avatares filosóficos, es pertinente señalar que la filosofía moderna, a partir de René Descartes (1596-1650), pasa de la consideración de supuestos objetos en sí, a la consideración del yo como fuente de certezas. Dicho de otro modo, el sujeto puede equivocarse sobre muchas cosas y puede incluso dudar de todo, pero el yo es concomitante al pensamiento, podemos dudar de todo, menos del yo, sigamos al mismo Descartes:

“Más inmediatamente después me fijé en que, mientras yo quería pensar así que todo era falso era preciso que yo, que lo pensaba fuera algo. Y advirtiendo que esta verdad: *yo pienso, luego yo soy*, era tan firme y segura que no podían conmovérsela todas las extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que yo buscaba.”⁴⁶

44. Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, capítulo 1, 982 b 5.

45. *Idem*, 981 b 10.

46. Descartes, René. *Discurso del Método*, Losada-Océano, México 1998, p. 50.

Para Descartes la filosofía primera es también –como para Aristóteles--la sabiduría, pero considera que ésta es el conocimiento perfecto –por ideas claras y distintas--de todas las cosas que el hombre puede conocer, para él el conocimiento perfecto es el que uno puede descubrir en sí mismo cuando se encuentra con principios claros y evidentes, a partir de los cuales va desarrollándose a modo matemático el conocimiento. Tenemos en él una identificación entre verdad y certeza racional. A partir de este momento, la metafísica dará un giro radical, ya no será el estudio de la realidad como algo objetivo, sino de la realidad subjetiva, primero el yo identificado con el pensamiento (el alma), y luego Dios como fundamento último de toda verdad. El alma y Dios son el nuevo objeto de la metafísica porque son el fundamento –el primero gnoseológico y el segundo, ontológico– de toda verdad-realidad.

3. Kant

Completando la visión cartesiana, a raíz de Emmanuel Kant (1724-1804), cambia el acento o, por lo menos, las pretensiones de la filosofía primera de pretender tocar lo real en sí mismo sin antes cuestionar nuestro modo de conocer, a este cuestionamiento radical de nuestro conocimiento se le llamó criticismo.

Con esto, la filosofía primera entendida como metafísica se convierte en filosofía, primera pero entendida como gnoseología, en el sentido de que una supuesta realidad en sí no es ya el interés principal de los filósofos, sino que se considera –y no sin cierta razón– que no se puede pretender hablar de realidades en sí sin primero analizar al sujeto cognoscente y su modo de conocer, por eso la ontología será ahora analítica del entendimiento.

Sintetizando estas dos visiones que abren el camino de la modernidad, podemos decir que con Descartes ya no se parte de objetos en sí sino que se devela al sujeto como punto de partida irrenunciable e inevitable de todo conocimiento, y con Kant, se inicia la crítica de las capacidades –y con esto de las pretensiones– del sujeto cognoscente, como supuesto previo de cualquier tipo de conocimiento incluyendo el científico, con esto “la filosofía da una vuelta radical desde el objetivismo ingenuo hacia el subjetivismo trascendental.”⁴⁷

Tenemos entonces que en la antigüedad el acento se ponía en el “objeto”, mientras que en la modernidad este acento se traslada al “sujeto”, abriendo entre ambos una separación que parecía ser cada vez más tajante. Cómo conectar ambas cosas, se preguntan los filósofos ¿Cómo rescatar al objeto desde este sujeto aparentemente encerrado en sí mismo?

Descartes mismo va a intentar volver al objeto en sí, aunque para salir del sujeto tiene que poner como garante de la realidad en sí, a Dios, ya que según nos dice Dios nos ha dado “una gran propensión a creer que esas ideas proceden de las cosas corpóreas, y no veo por qué razón podría entender que él no es falaz, si procedieran de algo que no fueran las cosas corpóreas. Por lo tanto, las cosas corpóreas existen.”⁴⁸

Kant por otra parte va a establecer una especie de dualismo. Él llegará a la conclusión (influenciado por Wolff y Leibnitz) de que la filosofía primera o metafísica es una ciencia de conceptos puros, que no puede demostrar de ningún modo la existencia de esos conceptos en la realidad, pero con la cual se puede regular –vía la praxis-- esa realidad que no podemos demostrar.

Dicho de otro modo, especulativamente no podemos *demostrar* que la realidad en sí sea como la pensamos, pero sí podemos *hacer* que sea así, mediante la vía de nuestro actuar, tomando las conclusiones de la filosofía primera como postulados para la acción, leámoslo:

47. Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México 2004, p. 44.

48. Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas*, Gredos, Madrid 1997, p. p. 72-73.

“Ensáyese, pues, aun a ver si no tendríamos mejor éxito en los problemas de la Metafísica, aceptando que los objetos sean los que deban reglarse por nuestros conocimientos, lo cual conforma ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de esos objetos, el cual asegura algo de ellos antes que nos sean dados.”⁴⁹

Esto quiere decir que con Kant, no conocemos cosas en sí, pero podemos construir un mundo en sí donde el regulador de la realidad viene a ser el sujeto. La esencia⁵⁰ de las cosas en sí –dado que la haya– no la conocemos especulativamente, pero podemos ser constructores de esencias mediante una razón práctica transformadora de la realidad.

La metafísica como ciencia de conceptos puros, no es posible desde el planteamiento gnoseológico de que se parte –que el sujeto se subordina al objeto– pero se le podría dar categoría científica si cambiamos ese supuesto, es decir si reconocemos que es el objeto el que se rige por el sujeto: “La obra de la Crítica de la Razón pura especulativa consiste en la tentativa de cambiar el método hasta aquí seguido por la Metafísica, y realizar de este modo una revolución semejante a la que han experimentado la Física y la Geometría.”⁵¹

Esto es, desde mi punto de vista, un cierto tipo de dualismo, porque Kant acepta la existencia de realidad en sí previa al sujeto cognoscente –lo que él llama *noúmeno*--, pero no acepta que conozcamos esta realidad en sí, tal como ella es, para él, lo único que el noúmeno hace es dar al sujeto la materia del conocimiento, materia que es recibida por el sujeto al modo de sus estructuras cognitivas.

La realidad en sí pone el contenido del conocimiento, pero es el sujeto el que formaliza este contenido, haciendo de él un objeto de conocimiento. Es el sujeto el que objetiviza la realidad y, por lo mismo, aunque no puede conocerla en sí, sí puede transformarla a través de su acción.

Los intentos posteriores de hacer filosofía primera o de hablar de una realidad fundante, trataron de eliminar este dualismo eliminando la realidad en sí y reduciendo todo al yo subjetivo o absoluto: Fichte, Schelling y Hegel; o poniendo como criterio último de verdad los resultados de la acción sobre la realidad antes que cualquier especulación del sujeto: Marx por un lado y los utilitarismos y pragmatismos por otro.

No vamos a entrar a detalle en todas estas corrientes filosóficas porque nos alejarían de nuestro objetivo fundamental que es el tratar de rescatar los principales giros y vericuetos del esfuerzo metafísico.

Sintetizando:

¿Por qué para Kant la metafísica teórica es imposible? ¿Cuál otra metafísica es posible en el sistema kantiano? Para Kant, la metafísica es una exigencia profundamente radical del ser humano, pero hacer metafísica es una cosa, y encontrar certezas profundas del contenido de la misma es otra.

Las vías de la metafísica son innumerables, Kant abandona la vía especulativa e inaugura nuevas vías que responden a las exigencias de la voluntad y del sentimiento: la de la praxis y la del arte.

Período precrítico:

a) El dogmatismo metafísico. El primer escrito filosófico de Kant se llama: *De los principios primeros del conocimiento de la metafísica, nueva dilucidación*. En esta obra se manifiesta la sustancial adhesión de Kant al racionalismo wolffiano, identificando el principio de razón suficiente con el de causalidad.

49. Kant, Emmanuel. *Crítica de la Razón Pura*, Sopena, Buenos Aires 1952, p. 67.

50. En términos muy generales, con el término esencia estoy entendiendo aquí lo que las cosas son en sí mismas, el contenido de los objetos en sí.

51. Kant, Emmanuel. *Op. Cit.*, p. 69.

Segunda etapa:

b) El despertar de su sueño dogmático. Después de leer a Hume, Kant le anuncia en una carta a su amigo Lambert (1765), su proyecto de publicar un libro sobre el método propio de la metafísica, quiere darle a esta ciencia un método tan preciso como el que Newton le había dado a la Física. En este período su obra *Sueño de un visionario*, es una sátira sobre la metafísica dogmática.

Tiempo después, Kant le escribe a un amigo que la metafísica es la ciencia del límite de la razón humana, la metafísica, siendo analítica y no sintética como pretendió el racionalismo, no puede tener otro contenido que aquello que le viene dado por la experiencia.

c) c) Período crítico. Con la publicación de su *Crítica de la Razón Pura* (1781) se inaugura el período de plena madurez de Kant, vendrán después su *Crítica de la Razón Práctica* (1788), y su *Crítica del Juicio* (1790). Kant tiene la idea de que la razón encierra las fuentes de una bien fundada metafísica, y de que la metafísica constituye el medio y la medida del proceder de la razón, en cuanto filosófica, es la ciencia del progreso del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible por medio de la razón. Sabiendo ya lo que la metafísica tiene que ser (*Crítica de la Razón Pura*), se hace luz sobre lo que tiene que hacer (*Crítica de la Razón Práctica*).

Si la razón contiene elementos del saber humano a priori, es decir, una ontología, es porque estos elementos constituyen una especie de bagaje con vistas a la metafísica propiamente dicha, o a su pretensión o fin-final, es decir, a aquellos pretendidos objetos trans-físicos o meta-empíricos, en los que la razón cifra un interés superior.

En cuanto radicado en la razón, este sistema nos habla de ella, nos la refleja como un dinamismo promotor de esos hechos. Esta concepción dinámica, activa, o eficaz de la razón es la que nos permite hablar de ella como un sistema de intereses. El concepto de interés pertenece al orden de la razón práctica, es un concepto racional, porque vincula el motivo y el objeto, y la consideración del motivo es una consideración de algo que nos mueve a actuar.

El interés no denota la estructura de ninguna facultad. Por eso el principio de contradicción no forma parte del interés de la razón, pues es la condición general de que haya razón, no la del fomento de su uso. Cualquier dinamismo puede interpretarse como capacidad que se ejerce en virtud de algo, y en interés por algo.

La metafísica es entonces la guía suprema del actuar humano, la razón del hombre genera postulados que pueden ser una guía para la acción, y que son un medio para que el hombre actúe *como sí...*, como si Dios existiera, como si el individuo actuante fuera libre, como si fuera inmortal y hubiese un premio y un castigo en el más allá.

La metafísica no es posible como ciencia teórica, pero no sólo es posible, sino indispensable en la práctica, la cual viene a ser un nivel superior ya que "no se puede exigir en absoluto a la razón pura práctica que se subordine a la razón especulativa invirtiendo así el orden, porque todo interés es, al fin y al cabo, práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es sólo condicionado y únicamente está completo en el uso práctico."⁵²

4. Hegel⁵³

Para Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1831) toda la realidad no es más que el Absoluto –o Idea– en evolución dialéctica. La Idea primero existe en sí como absoluta indeterminación, en un segundo momento sale de sí, se vuelve naturaleza concreción --todo en aras de conocerse-- lo Infinito se hace finito, como lo cual se aliena, pero en este proceso la Idea poco a poco va tomando conciencia de sí, a través de la humanidad y sus obras --Idea para sí--.

52. Kant, Emmanuel. *Crítica de la Razón Práctica*, Fondo de Cultura Económica, México 2005, p. 145.

53. Para ahondar en este tema Cfr. Hartmann, Nicolai. *La Filosofía del Idealismo Alemán, Tomo II*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1960.

En este sentido, aislar una parte de la totalidad es hacer abstracción, lo concreto es lo abstracto, porque lo único real –y por lo tanto verdadero– es el proceso de paulatina autoconciencia de la Idea en la totalidad de sus triadas dialécticas. Aun así, podemos dividir en tres grandes partes la filosofía de este autor:

a) En un primer momento, el estudio de la Idea en sí misma como absoluta indeterminación, y las triadas formales que nos explican su desenvolvimiento.

Esto lo desarrolla Hegel en la *Ciencia de la Lógica*

b) En un segundo momento la Idea fuera de sí—alienada-- como naturaleza, ésta es la parte menos desarrollada de la obra hegeliana, y la trabaja en su obra *Filosofía Real*.

c) En un tercer momento, la Idea en su progresivo regreso a sí misma, en su autoconciencia como Espíritu, esto lo trabaja Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*.

Una visión global de las triadas completas del sistema hegeliano, nos la presenta el autor en la *Enciclopedia de las Ciencias*. Sin embargo, para nuestro estudio, es la *Ciencia de la Lógica*, la obra que tiene mayor relevancia. Toda la obra de Hegel puede denominarse ontológica, pues en toda ella aparece la Idea –que es la única realidad– en su desenvolvimiento, pero si buscamos el fundamento último de lo real, esto lo podemos ver con más claridad en el primer momento de la Idea, la Idea en sí.

Nos detendremos sólo en la primer triada que se presenta en la *Ciencia de la Lógica*, que es una reflexión del saber sobre sí mismo. En esta obra Hegel se propone realizar una deducción trascendental de las categorías.

Las primeras categorías son las del ser, las del estar y las del ser para sí, es decir, ser, esencia y concepto respectivamente. El ser es la condición para pensar, siempre se piensa en algo que es, independientemente de lo que sea. Pero el ser mismo es la categoría más vacía, pues sin determinaciones es nada, y en este rejuego de ser y nada está el devenir, así que todo lo que es debe ser pensado como devenir. Si todo es devenir, entonces todo está siendo, todo se manifiesta estando, y lo que está siendo, está dejando de ser paradójicamente para ser más lo mismo, para reafirmarse en su ser, de aquí surge lo infinito, no como lo indeterminado, sino como lo que confirma su ser mediante autodeterminaciones pero superándolas todas.

Este ser que se auto afirma auto negándose, y que se va identificando en su progresivo ser y dejar de ser, se manifiesta como lo que está siendo, pero cada estar siendo es un resultado del haber sido, podemos llamar esencia a este haber sido –*sein*– la esencia es el ser pasado.

La triada de la esencia será entonces: esencia, fenómeno y efectividad.

En la realidad procesual hay dos momentos importantes: El ser que es siempre el mismo y que al mismo tiempo se niega, se hace otro. Este hacerse otro es pasajero, lo que permanece es lo que da unidad al proceso, así que a esto que permanece lo llamamos esencia, y a la negación pasajera, fenómeno. Fenómeno es lo que aparece a cada momento, pero no la esencia misma –aparentemente--.

Con esto tenemos la oposición entre ser y esencia y entre fenómeno y esencia, y, en última instancia, entre sujeto y objeto, oposición necesaria en el proceso de evolución de la Idea, pero oposición al fin y por lo tanto conflictiva, los autores posteriores tomarán partida por alguno de los extremos de estas oposiciones (Nietzsche por el fenómeno sobre la esencia, Kierkegaard por el ser entendido como existencia, sobre la esencia, Feuerbach y Marx por la oposición misma como motor de la historia, y todos ellos por el sujeto –al que cada uno entiende de modo diverso– sobre el objeto) sin asumir la síntesis mayor que en Hegel las resuelve, que es la Idea.

En el siglo XX nos encontramos con una filosofía que viene a eliminar esta distancia sujeto-objeto o sujeto-realidad en sí, intentando ir a las cosas mismas pero en el sujeto mismo: la fenomenología. A continuación vamos a explicar cómo se piensa que la fenomenología ha hecho esto, y con qué autor en concreto se piensa que esto ha llegado a su más alta radicalización, para desprender de ahí la definición de filosofía primera que hemos planteado.

5. La Fenomenología

La fenomenología como método y corriente filosófica nace en la primera mitad del siglo XX por obra del pensador alemán Edmund Husserl (1859- 1938), y es, como dice Urdanoz: "una tentativa por alcanzar la realidad en toda su pureza, libre de toda clase de prejuicios o presupuestos interpretativos."⁵⁴

La fenomenología nace primordialmente como un método de investigación que intenta describir la realidad como ésta aparece a la conciencia: el fenómeno. Se trata de descubrir en lo dado a la conciencia los elementos esenciales que esto dado contiene en sí.

a) Husserl

La filosofía de Edmund Husserl (1859-1938) es una reacción contra el psicologismo de su época que pretendía ser el fundamento de toda ciencia. Si toda ciencia es un conocimiento subordinado a las leyes del pensamiento y las leyes de lo pensable son formas que pertenecen al funcionamiento psíquico sano, entonces la ciencia que estudie el psiquismo se convierte en la ciencia fundamento de todas las demás.

Pero a esto Husserl objeta que se debe distinguir entre los actos psíquicos y su contenido; el contenido de éstos nos habla de los objetos a los que se refieren. Los objetos de los actos psíquicos no son objeto de la psicología, sino de las ciencias que los estudian. Así, aunque la psicología estudia las leyes y el buen funcionamiento de los actos y procesos psíquicos, a ella se le escapa algo esencial, a saber, el hecho de que los actos psíquicos son intencionales; es decir, apuntan a algo que ellos no son, a un objeto que ellos no ponen.

Tenemos así que, con anterioridad a cualquier discurso teórico, hay algo dado a la conciencia, hay una presencia en la conciencia de algo que es distinto de ella misma: el fenómeno. Y es a partir de aquí, que Husserl intentará construir un método radical que intente describir en su pureza esto que es dado a la conciencia.

Este método es la fenomenología, y con ella Husserl vino a revolucionar la filosofía y las ciencias en general, porque así como Descartes y Kant develaron la ingenuidad de una filosofía que partía del supuesto de que conocía la realidad en sí misma, Husserl va a venir a develar la ingenuidad de las ciencias positivas, que parten del supuesto de estar analizando con objetividad su objeto de estudio, sin caer en la cuenta, ni mucho menos hacer una crítica de los propios supuestos intencionales que dirigen y regulan sus reflexiones y resultados:

"La vida práctica cotidiana es ingenua. Consiste en tener experiencias, pensar, valorar y obrar en el mundo dado de antemano. En ella, todos los rendimientos intencionales de la experiencia, por los que existen en absoluto las cosas, se llevan a cabo anónimamente: el que realiza la experiencia no sabe nada de ellos (...) No ocurre de otro modo con las ciencias positivas. Son ingenuidades de un nivel superior, construcciones de una sagaz técnica teórica (...) Los conceptos originarios, que, recorriendo la ciencia, determinan el sentido de su esfera de objetos y teorías, han surgido ingenuamente; poseen horizontes intencionales indeterminados; son productos de rendimientos intencionales desconocidos, ejercidos tan sólo en cruda ingenuidad."⁵⁵

Dicho de otro modo, la fenomenología viene a darle nueva vida a la definición clásica de la filosofía como el estudio de las últimas causas y los primeros principios de las cosas.

Sólo que ahora tenemos una inversión de los términos, ya no se considera que el conocimiento teórico de principios y causas sea el conocimiento fundamental, ya no se trata de un estudio al que llegaremos al final de una ardua investigación sobre el objeto, porque la fenomenología –como método–no pretende construir conceptos sino que intenta la pura descripción de lo dado a la conciencia, para encontrar en esto, lo revelado como obvio, algo a lo que nada pueda oponerse.

54. Urdanoz, Teófilo, *Historia de la filosofía, Tomo VI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988, p. 358.

55. Husserl, Edmund. *Op. cit.*, p. p. 206-207.

Es ésta –la fenomenología- la filosofía primera, pues “la genuina filosofía, la idea de la cual es realizar la idea a su vez del conocimiento absoluto, radica en la fenomenología pura, y esto en un sentido tan serio que la fundamentación y el desarrollo sistemáticamente riguroso de esta primera de todas las filosofías es la indeclinable condición previa de toda metafísica y restante filosofía.”⁵⁶

Hago notar que aquí que ya tenemos una diferenciación explícita entre las nociones de filosofía primera y de metafísica, es la primera vez que esta distinción aparece de este modo. En la antigüedad Aristóteles no habló de metafísica sino de filosofía primera, pero a este tratado se le conoció después como metafísica.

Descartes señalará que necesitamos partir de una evidencia apodíctica indudable y encuentra ésta evidencia en la certeza del yo, y expone las razones de esto en sus *Meditaciones de Filosofía primera*, pero identifica éstas reflexiones suyas –aunque sean de corte gnoseológico-- con una auténtica metafísica.

Kant por su parte, considera que la metafísica como se ha venido estudiando tiene el problema de partir de un supuesto gnoseológico equívoco, pero sigue considerando que la Metafísica es fundamental, y que a partir de su *Crítica de la Razón Pura*, adquirirá definitivamente su lugar principalísimo en la vida del hombre. En todo caso considera que previa a la metafísica debe ser la crítica, pero sólo para darle a la metafísica el lugar primario que le corresponde.⁵⁷

No es hasta Husserl que se distinguen estas dos nociones, la filosofía primera será en él la fenomenología, porque sólo a partir de los análisis fenomenológicos podremos encontrar el punto de partida irrenunciable a toda filosofía.

Husserl nos hace ver que la vivencia del sujeto es incuestionable y que en ella podemos encontrar lo esencial del fenómeno⁵⁸. “Se trata de explorar esto que es dado, la “cosa misma” en que se piensa, de la que se habla, evitando forjar hipótesis tanto sobre la relación que liga al fenómeno con el ser del cual es fenómeno, como sobre la relación que lo une al yo para quien es un fenómeno”⁵⁹.

b) Heidegger

Husserl pone el acento de su método en la intencionalidad de la conciencia, y entiende esta intencionalidad, como el hecho de que la conciencia esté constantemente dirigida a su objeto, la conciencia siempre es conciencia de...

Esta será la raíz de la crítica y del viraje heideggeriano. Martín Heidegger (1889-1976) acusa a Husserl de absolutizar a la conciencia. Según Heidegger, la existencia humana es más fundamental que la conciencia husserliana, y el yo no se encuentra analizado fenomenológicamente en Husserl sino sólo postulado; el *Dasein*⁶⁰ es un supuesto en la fenomenología husserliana.⁶¹

Es únicamente en el *Dasein*, donde deberá alcanzarse o ubicarse una posible interpretación del ser. La fenomenología se convierte entonces en ontología, y ésta en una hermeneútica existencial.

“La fenomenología del Dasein es *hermeneútica*, en la significación originaria de la palabra. En tanto que por el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein se abre el horizonte para toda ulterior investigación ontológica de los entes que no son el Dasein, esta hermeneútica se convierte también en una “hermeneútica” en el sentido de la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica.”⁶²

56. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México 1995, p. p. 11, 12.

57. Cfr. Kant, Emmanuel. *Op. Cit.* Prefacio a la segunda edición.

58. Lo que se nos manifiesta, lo que aparece o es dado a la conciencia.

59. Lyotard, J. F. *La fenomenología*, Paidós, Barcelona 1989, p. 11.

60. El ser humano, como ser en el mundo y como lector del sentido del ser de los entes.

61. Cfr. Ackermann, Ángela. *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona 2002.

62. Heidegger, Martín. *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid 2003, p. 60.

La esencia del *Dasein*, consiste en vincularse con el mundo, esta vinculación es una condición necesaria, constitutiva del yo. Hombre y mundo no son dos sustancias aisladas, sino los elementos constitutivos de un fenómeno único: El ser en el mundo.

El hombre está embargado, embriagado, lleno, del mundo. Lo conoce, pero no sólo enumerándolo en su aspecto esencial: piedra, luciérnaga, árbol (esto es el nivel puramente óptico), sino que trata de hallar el ser. Con un ejemplo de nuestra época, podemos decir que, aunque nuestras computadoras están llenas de información, ésta se refiere sólo al nivel óptico de lo real, no alcanzan (porque no pueden, ni el hombre puede lograr que lo hagan) el nivel ontológico: el ser. Éste sólo se puede manifestar en el *Dasein*, en el hombre.

El mundo del *Dasein* no es el conjunto de los entes naturales, su mundo es una circunstancia existencial. El *Dasein* hace emerger su mundo de acuerdo a su contexto. El ser de los entes consiste en su disponibilidad, el *Dasein* "ve"; en los entes que lo rodean, sus posibilidades (esto sólo el *Dasein* lo puede hacer), y las hace emerger. Pero cuando el *Dasein* determina a esos entes por su disponibilidad, no lo hace en sentido subjetivo, pues determina lo que los entes son en sí, los determina en lo que pueden ser determinados.

El hombre deja ser a los entes, y dejar ser no es dar el ser, sino, descubrirlo⁶³. El hombre devela el ser de la realidad que lo circunda. Al *Dasein* le es esencial su estado de apertura, él es la sede del ser, en tanto que comprende al ente. Sin el *Dasein*, el ser de los entes sería mudo, quedaría encerrado en ellos, el hombre es la "iluminación" pues ilumina al ente al comprenderlo, "el hombre es el ahí del ser."⁶⁴ Pero el *Dasein* siempre está anímicamente dispuesto de tal o cual modo, a su vez, el ser siempre estará determinado por ese modo particular en que el hombre que lo descubra (al ser), se encuentre.

Al comprender el ser, el hombre se proyecta según sus posibilidades, por eso la comprensión es también un proyecto del *Dasein*. El *Dasein* forma el horizonte de comprensión del ser del ente, pero el ser de los entes es su límite. A esto Heidegger lo llama "ver". En, y por la comprensión, el ente es descubierto en lo que él es, y tal como es.

El *Dasein* comprende, pero, por la comprensión, puede a su vez comprenderse (reflexión), y a este desarrollo de la comprensión, Heidegger lo llama interpretación: "El comprender se apropia comprendiendo lo comprendido."⁶⁵ La comprensión permite que los entes muestren su ser, y, cuando lo hacen, tienen sentido (*sinn*), pero no se comprende el sentido sin el ser de los entes, el "sentido" es la comprensión de mi comprensión, el descubrir a los entes en *mi* ser, pero la comprensión, es descubrir a los entes en *su* ser.

El sentido es la elaboración lógica del significado de las cosas, pero sólo en el *Dasein* hay sentido, puesto que sólo él comprende. El ente en sí, es carente de sentido. Dicho de otro modo, el sentido es el ser de los entes, develado por el *Dasein*. Por todo lo anterior, podemos identificar en Heidegger los términos sentido, ser y significado.

Por todo lo anterior, también podemos descubrir, que la esencia humana es ante todo pre-ocupación, ocuparse de..., es un estar siempre vuelta hacia el futuro. Por otro lado, la interpretación se manifiesta en un juicio. Este juicio indica los entes (nos permite verlos). Además, un juicio predica algo del *Dasein*, pues nos señala el ámbito de la visión previo al ente, y también, el juicio comunica el ser de los entes que hemos develado. El juicio, desde luego, sólo lo puede emitir el *Dasein*, ya que él es lo único en la realidad que tiene sentido. Ello se debe a que su esencia está en una permanente tensión con el mundo. El *Dasein* es esencialmente "intencional" (dirigido a...), está constitutivamente remitido al mundo. El hombre es un ser "cuidado" del mundo, es decir, dirigido a él desde su posición anímica particular.

63. Cfr. Heidegger, Martín. *Ser y Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México 1986, p. 99. He utilizado las dos traducciones de *Ser y Tiempo* indistintamente, porque una parte de estas notas fue trabajada antes cuando sólo tenía la traducción de José Gaos, y la otra fue trabajada después apoyándome ya en la traducción de Jorge Eduardo Rivera.

64. *Idem*. p. 100.

65. *Idem*. p. 172.

A este cuidado lo llamaremos “cura”, que es la traducción que más comúnmente se utiliza en filosofía del término alemán que usa Heidegger que es *sorge*.

Pero este “cuidado” también trata de lo que el mismo hombre va a ser, por su devenir hacia el mundo, al cual está orientado constitutivamente. El hombre es lo que puede ser, y puede ser en tanto que comprende y sólo en este contexto hay sentido del ser. Sólo hay sentido del ser cuando hay comprensión y sólo hay comprensión cuando los entes resultan abiertos en el seno del *Dasein*.

Si el *Dasein* comprende al ente como algo útil, sólo está mirando su posibilidad, su disponibilidad como “algo a la mano”, si comprende al ente como algo ya dado, entonces aparece su coseidad, su substancia, su realidad (ante los ojos).

Esta es la determinación fundamental del ser, su realidad, pero “la realidad sólo es una forma de ser entre otras”.⁶⁶

Para Heidegger es imposible, es un “escándalo” tratar de probar la existencia del mundo exterior (cualquier semejanza con su paisano Kant NO es mera coincidencia), ya que el mundo es siempre algo dado a la conciencia. Antes de llegar al ser hay que aclarar el “fenómeno” del ser (el ser dado a la conciencia) porque es nuestra única forma de conocer.

El querer comprobar la realidad de un mundo exterior requeriría un sujeto que careciera de mundo, lo cual es un absurdo, el hombre es un ser en el mundo: “Sólo por ser el ser en la conciencia, comprensible al *Dasein* puede éste, comprender y traducir en conceptos característicos del ser con la independencia del en sí y de la realidad en general”.⁶⁷ Sin la conciencia el ser no tendría la significación de realidad, ni surgiría la característica de independencia, porque aunque así sean los entes, el ser no es un ente, el ser es lo que se comprende en la conciencia.

La conciencia ve más allá de lo óptico (entes), ve lo ontológico (el ser). Los entes son, y son lo que son independientemente del hombre, pero se muestran como lo que son sólo en el *Dasein*. Sólo hay ser cuando hay comprensión, porque como diría Heidegger “la comprensión permite que surja el sentido del ente”.⁶⁸ El ente sin el *Dasein* pierde su ser, o sea su significación, el sentido no surge sin el hombre. El *Dasein* hace asequible el ser de los entes, sólo en el *Dasein* aparece el horizonte del ser.

Ser en el mundo significa entonces tres cosas:

1. Comprensión (con lo que el *Dasein* se proyecta al futuro).
2. Facticidad (el pasado de hecho del *Dasein*).
3. Servidumbre (de su presente).

Estar en el mundo es entonces estar en el tiempo, la existencia humana es un proceso de temporalización, es un desenvolvimiento dinámico en el tiempo. Hay que distinguir entre estar en el tiempo y ser en el tiempo. El primero es el tiempo de la física, en el que el presente es un resultado del pasado y el futuro un resultado inevitable del devenir anterior. Así están todos los entes en el tiempo, incluyendo al hombre en su aspecto óptico.

El segundo tiempo es el tiempo existencial, es la inversión del tiempo físico, es el modo de ser propio del hombre, es una vivencia real que comienza por imaginar algo en el futuro para acomodar a ese proyecto, en lo posible, el presente. La actualidad de la existencia es un futuro siendo, una realización del porvenir en el presente. El presente existencial está hecho de futuro y no al revés. El presente es la realización de mi proyecto, por eso el hombre es un ser esencialmente pre-ocupado.

66. *Idem*. p. 233

67. *Idem*. p. 239

68. *Idem*. p. 244

La existencia humana, propiamente humana, es tiempo, pero tiempo existencial, aunque el hombre esté también en el tiempo físico, él es tiempo existencial. Pero proyectar un plan de vida supone elegir, el tiempo existencial no es otra cosa que libertad, el hombre es libertad. La existencia humana es algo dinámico, un poder ser, un llegar a ser. El existir es devenir, un constante salirse del presente, trascenderse.

Sintetizando estas dos posturas en sus intentos de primariedad (*proto filosofías*), nos encontramos con que Husserl intenta atrapar lo trascendental al sujeto en lo dado al mismo sujeto, en la esencia del fenómeno como aparece a la conciencia, y en las estructuras mismas de la conciencia.

Heidegger por su parte intentará descubrir en la analítica existencial del *Dasein* el sentido más radical de lo real.

c) Zubiri

Frente a estas dos posturas tenemos la posición zubiriana. Xavier Zubiri (1898-1983) tiene formación fenomenológica, pero se separa a su vez, tanto de Husserl como de Heidegger y él mismo nos lo señala en el Prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, y Dios*:

La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento [...] Pero [...] ¿Qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas, dotadas de una propia estructura entitativa.⁶⁹

Zubiri se separa de Husserl –al igual que Heidegger– criticando la substanciación que hace Husserl de la conciencia. Al mismo tiempo le señala que la intencionalidad no es lo primario en el conocimiento, que hay algo previo a esto. Y este algo que es previo a la intencionalidad de la conciencia, es también previo al sentido, y con esto se separa de Heidegger.

Según Zubiri,⁷⁰ lo más inmediato es nuestro accionar, y la acción más inmediata del hombre es el sentir. El intentará hacer un análisis de los actos mismos, que son hechos bien constatables y que deben tomarse en y por sí mismos y no desde una teoría. La experiencia originaria para Zubiri no es la experiencia del fenómeno dado a la conciencia, porque en el darse cuenta de la conciencia hay algo previo que es aquello que le posibilita el darse cuenta.

En este aspecto Zubiri puede sonar muy husserliano porque quiere estudiar lo más radical que sentimos tal como lo sentimos, pero se distancia de Husserl en cuanto a que Husserl intenta describir el contenido de la esencia tal y como se percibe. Sin embargo, Zubiri señala que previo al contenido, aprehendemos la *suidad* de lo real. Mejor dicho, contenido y formalidad se captan simultáneamente, pero hay una prioridad no temporal de la formalidad sobre el contenido; el contenido mismo se percibe como siendo real de suyo.

Es decir, que en el mismo sentir el hombre percibe la realidad misma; ésta no es otra cosa que mera formalidad, es el hecho de que las cosas se me presentan en su alteridad radical.

Independientemente de cual sea la esencia del fenómeno que se percibe, y con independencia de la perspectiva y el sentido que el *Dasein* ponga a ese contenido para interpretarlo, lo aprehendido se capta como otro, como lo de suyo en lo de mío. La realidad no es otra cosa que la independencia, la alteridad, con la que se me presenta lo percibido a la aprehensión sensible; la determinación de la esencia es posterior a esto y lo supone. Esto aprehendido como de suyo real –en su formalidad de realidad– es la cosa realidad que es previa a la cosa sentido, lo cual nos instala en la realidad. Lo aprehendido se me impone como realidad no como signo objetivo.

69. Zubiri, Xavier, citado por Javier Muguerza en *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, de autores varios, Editorial Trotta, Madrid 1995, p. 24.

70. Cfr. Zubiri, Xavier, *Inteligencia Sentiente*, Alianza Editorial, Madrid 1991.

Clásicamente, cuando se habla de impresión nos referimos al contenido, pero no hay impresión de contenido más impresión de realidad. La impresión sensible es impresión de contenido en formalidad de realidad. A esto Zubiri le llama aprehensión primordial de realidad. La impresión de realidad en cuanto a que es impresión pertenece al sentir, pero en cuanto a que es de realidad, pertenece al inteligir. El hombre posee una inteligencia sentiente o una sensibilidad inteligente, no porque haya razonamiento en los sentidos, sino porque desde el sentir mismo se inteligie realidad.

Para Zubiri esto no es una teoría, es un hecho físicamente comprobable. Todo sentir de realidad se presenta como tal, como sentir realidad, precisamente en el hecho de que el contenido del sentir –cualquiera que éste sea– se presenta como alter, como ajeno, como “de suyo”. La realidad es algo intrínseco a mí referirme a las cosas. Las cosas se nos presentan desde la inteligencia, la inteligencia es el modo humano de afrontar las cosas, de vivir. No identifiquemos inteligencia con razón, la razón es esencialmente conceptiva –pensamos con conceptos– Zubiri llama a la razón concipiente. La inteligencia es más amplia, incluye a la razón pero no se reduce a ella, inteligencia es la capacidad de inteligir, de ver, de leer lo que se me presenta, y ese es el modo humano de vivir.

A lo largo de la historia de la filosofía se ha considerado que los sentidos nos muestran las cosas, a la inteligencia sólo le competería el entenderlas y decirnos qué es lo que son. Husserl nos dice que si vamos quitando las intencionalidades nos queda un residuo en la percepción, Heidegger lo llama *factum brutum*, el hecho bruto. Los sentidos nos presentan las cosas, pero toca a la inteligencia esclarecer lo que las cosas son, eso ha dicho la filosofía. Sólo la inteligencia –aparte de los sentidos– puede plantearse la cuestión de qué sea la realidad y sólo ella puede contestarse. Pero si en los datos no está lo real ¿de dónde lo va a sacar la inteligencia? se pregunta Zubiri. Se dice que la sensibilidad es una intuición, un captar directo, y, efectivamente, el sentir es una intuición pero es una intuición de algo que afecta al sujeto que siente, en este sentido es una afección, los datos son las cosas imprimiéndose en el hombre, afección es impresión. Sin embargo, la modernidad ha insistido en que las afecciones son subjetivas y que varían de sujeto a sujeto, son sus experiencias, sus vivencias.

Efectivamente, la afección es subjetiva, toda impresión me afecta y el afectado soy yo, en ese sentido es subjetiva, pero lo que me afecta no soy yo. En la impresión sensible, me es presente algo otro, es impresión de alteridad en la afección. Gracias a que la impresión es de otreidad, es que es un dato, un *datum*.

La historia de la filosofía se ha detenido mucho a discutir cuáles son los contenidos de lo dado, pero se ha pasado por alto el hecho de que lo dado es, efectivamente un contenido, todo lo discutible que se quiera, pero un contenido que se me presenta de cierta forma, y esa forma es la realidad. La realidad en cuanto tal es entonces no un contenido, el contenido ya no es la realidad en cuanto tal, sino una cosa real. La realidad en cuanto tal es el modo en que me afectan las cosas, y este modo es en impresión de alteridad.

Ésta es la realidad primaria y fundamental. En cada impresión sensible hay un *prius* al contenido, un *prius* no temporal sino de aprehensión, sentimos en impresión algo que se me presenta como siendo *ya* algo de suyo, éste *ya* es la realidad. El de suyo no tiene connotaciones ni esenciales –no es un contenido– ni existenciales, porque no es la mera existencia, sino el hecho de que todo lo que la cosa es, con todos sus momentos estructurales y potencias, todo lo que la cosa es, pertenece a la cosa y no se agota en la impresión.

Podemos decir que el hombre se encuentra instalado en la **realidad en verdad**, en el sentido de que vive en la realidad, vive lo que lo estimula como realidad, pero de ahí, el hombre se siente llamado a la **verdad de la realidad**, y eso es otra cosa. Una cosa es la formalidad de realidad –el modo en que la realidad queda en mí como impresión de alteridad– y otra muy distinta es lo que es la realidad en cuanto tal o cual cosa, a ese en cuanto tal lo llamaremos talidad.

Y es esta aprehensión intelectual a lo que Zubiri llama *érgon*⁷¹, el acto primario de aprehensión en el que realidad e intelección se me presentan como congéneres.

71. Cfr. González, Antonio, <http://praxeologia.org/> (25/02/2010)

Sólo al hombre le puede ser presente la realidad –como alteridad radical--en cuanto tal, y la intelección humana --desde el sentir fundamental hasta los niveles más altos de la teoría, que se fundan en el sentir primario-- lo es siempre y solo de realidad. Para Zubiri esto no es una teoría, como ya lo señalamos, es un hecho físicamente comprobable. Todo sentir de realidad se presenta como tal, como sentir realidad, precisamente en el hecho de que el contenido del sentir –cualquiera que éste sea– se presenta como *alter*, como ajeno, como “de suyo”.

Para Zubiri entonces, la filosofía primera será precisamente el análisis de este acto fundamental de aprehensión primordial de realidad, porque “Según este *principium* radical (y dicho en términos zubirianos), el análisis, por muy condicionado que esté por nuestros conceptos, posee, en virtud de la inmediatez de los hechos analizados, un estatuto filosófico absolutamente distinto que el de toda teoría.”⁷²

Fundado en este análisis podemos desarrollar en un sentido o en otro las distintas partes de la filosofía, si nos vamos en la línea del aprehensor estaremos trabajando en la antropología y/o en la gnoseología y/o la ética, si nos vamos por el lado de lo aprehendido mismo, nos embarcaremos en los intentos de hacer una metafísica o una cosmología, y, curiosamente, creo que analizando el *érgon* en sí mismo, desde lo que esto supone para el aprehensor, entraremos en el ámbito de lo social.

Pero es el análisis del acto mismo de aprehensión en el que realidad e inteligencia son congéneres, el punto de partida más radical para cualquier teoría filosófica posterior. Considero que el análisis zubiriano de la acción humana responde de manera más radical que sus predecesores, al intento de la fenomenología de “volver a las cosas mismas”, y que, en este sentido, nos da unas bases lo suficientemente sólidas para establecer un diálogo fecundo con otras ciencias.

Porque “las teorías implican la construcción de interpretaciones abstractas que pueden utilizarse para explicar una amplia variedad de situaciones empíricas,”⁷³ para que la teoría sea lo más fiel posible a lo real, debe partir de constataciones empíricas, ya que “sólo podemos desarrollar enfoques teóricos válidos si somos capaces de contrastarlos mediante el estudio empírico”⁷⁴.

Y eso es precisamente lo que, a nivel filosófico, pretende hacer Zubiri: partir del hecho mismo como se presenta en el sentir humano para fundamentar en éste cualquier teoría. Por otro lado tendremos el problema de lo que sea la realidad en cuanto tal realidad –ya no en cuanto tal o cual cosa. Nuestra impresión de alteridad en cuanto su contenido está compuesta de una infinidad plural de cosas, a estas cosas las vamos a llamar cosas reales.

La cosa real:

Si partimos de lo que inmediatamente se me presenta a la inteligencia sentiente, lo que capto no es una substancia, lo que capto son una serie de notas –características—lo que capto son cualidades. Y percibo también que todas las cualidades que yo capto están de alguna manera interrelacionadas, y que algunas de estas características son las que generan las interrelaciones y otras son más secundarias. A las primeras Zubiri las llama notas constitucionales. Así, vamos descubriendo a las cosas como sistemas de notas, no como substancias subyacentes. La cosa es un sistema primario de notas constitucionales interconectadas y clausuradas.

Al ser un sistema de notas, el cambio en una afecta a todo el sistema y viceversa, y tiene que ser un sistema clausurado –en sus notas constitutivas—porque sino no sería una cosa determinada, y este sistema clausurado de notas constitucionales, tiene suficiencia para determinar la autonomía del mismo, Zubiri lo llamará sustantividad. Ahora bien, las notas están posicionadas, eso significa que juegan diverso papel y, que aunque todas influyen en todas –recordemos que es un sistema—hay unas que están más directamente relacionadas entre sí y por eso se influyen más.

72. González, Antonio. *Idem*.

73. Giddens, Anthony. *Sociología*, Alianza Editorial, Madrid 1996, p. 49.

74. *Idem*. p. 50.

Lo importante de la sustantividad, es que tiene una realidad propia que no es el resultado de la suma de sus notas, sino del orden que ellas jueguen dentro del sistema. La sustantividad como totalidad, es más que sus notas, pero está constituida –y por lo mismo determinada-- por ellas.

Ahora bien, la sustantividad es el cómo se me presenta la cosa, la cosa se me presenta como siendo de suyo una serie de notas constitucionales, pero al analizar la relación de las notas entre sí, también descubro que las notas dependen unas de otras, y que hay algunas notas que si se cambian, se altera la *suidad* de la cosa, no es que la cosa cambie, es que la cosa deja de ser ella, se transforma en otra cosa. A estas notas las llamaremos constitutivas, las notas constitutivas son la base de la que penden las notas constitucionales. La unidad de las notas constitutivas es el subsistema que origina el sistema de notas constitucionales. A esa unidad de notas constitutivas la llamaremos esencia. La esencia no es algo primariamente específico, sino físico, cada cosa que conocemos es un conjunto sistemático de notas que, a su vez, emerge de otro conjunto más fundamental.

La esencia es fundante de lo que actualmente es la cosa y también de lo que puede ser. Pero aquí hay algo importante, las notas se sostienen una a la otra, cada nota es una nota *de* las demás, no se trata de una in-herencia de una nota en las demás, sino de una co-herencia, la esencia es un conjunto sistemático de notas que son coherentes entre sí. Las cosas reales son constelaciones de notas interactuando entre sí en diferentes grados y sentidos, es decir, las cosas reales son constructos metafísicos.

La realidad en cuanto tal:

Las cosas reales son entonces constelaciones de notas. Pues bien, a estas constelaciones de notas yo las llamo mesas, sillas, árboles, etc. y creo que es lo primero que percibo: la mesa, la silla, el árbol. No, lo primero que percibo es la cosa real, pero lo veo desde lo que los otros, mi cultura, mi entorno, me ha enseñado a ver, y esto es la cosa pero la cosa sentido. La mesa como cosa real, es un conjunto de notas: rugosidad, peso, temperatura, firmeza, etc. el que yo la vea como mesa y no como una divinidad, o como una cosa peligrosa, se debe a los sentidos que me han transmitido los demás.

El orden de la sustantividad y de la esencia es el orden talitativo, y éste es diferente del orden de la realidad en cuanto tal. Repito, realidad en cuanto tal y no tal o cual realidad. Lo de tal o cual realidad es lo talitativo, en cambio, el orden de la realidad en cuanto tal es el orden trascendental. El orden trascendental es la apertura de todo lo real y sólo se da a través de la talidad. Cada cosa me lleva hacia sí misma y al mismo tiempo me lleva a todas las demás, este llevarme o apuntar a todo lo demás es la trascendentalidad.

Cada cosa real en su talidad es un hoyo que apunta más allá de sí mismo hacia la totalidad mundanal y hacia la fundamental, cada cosa real es trascendental en este sentido. Como podemos darnos cuenta, la trascendentalidad se sostiene en cada cosa real, pero, a su vez, cada cosa real sólo lo es en la trascendentalidad de la realidad misma. Pues bien, la función trascendental de la esencia es ser reificante, esto significa que ella es realidad en su más pura simplicidad, y que todo lo que hay o adviene a la esencia es reificado por ella. Reificar no es dar existencia, sino dar *suidad*, puede haber cosas que tengan existencia sin la cosa que las reificará después, como la comida que nos nutre, por ejemplo. La comida y sus nutrientes existen independientemente del sujeto que se los comerá, cuando el sujeto come, lo que hace es hacer suyos los nutrientes, no porque les de existencia –ellos ya existían antes digamos como manzana—sino porque se los apropia, y de ese modo los absorbe, los sustenta, los hace suyos, los reifica.

Podemos decir también que la esencia unifica a sus notas (las constitucionales y las adventicias), y el modo en que lo hace es su unidad. Cada realidad es una a su modo, en función de las notas que posee. Este modo de ser una de cada realidad es su constitución. Por esta constitución unitaria cada cosa es incomunicable, esto significa que su *suidad* no se puede compartir en cuanto tal, es suya y nada más.

Pero también, la unidad esencial genera la individualidad –cosa diferente de la individualidad– esto significa que cada cosa es siempre la misma, aunque no sea siempre lo mismo. Independientemente de todos los cambios que pueda sufrir una cosa, cambios que la van determinando –y con esto dándole unicidad, carácter único, individualidad-- a lo largo de su existencia, cada cosa es siempre lo mismo, a menos que deje de ser. Esta unidad de la esencia de una cosa significa también que la totalidad de

la cosa se actualiza –manifiesta– en cada una de sus notas. Las notas son la expresión, la exterioridad de lo que la cosa es. Y el modo como se actualiza –se va expresando, mostrando– la interioridad, la totalidad esencial en cada una de sus múltiples notas, es lo que Zubiri llama dimensión.

Pues bien, estas cosas dimensionadas, se me muestran también como respectivas, esto quiere decir que se me muestran interrelacionadas entre sí.

Pero estas relaciones no son algo externo sino interno a las cosas, las cosas están vertidas a las demás desde su constitución interna. Ahora bien, así como hablábamos en cada cosa real de un orden talitativo y un orden trascendental, podemos hablar también de la realidad así, la respectividad de lo real, en cuanto a su constitución interna es lo que vamos a llamar cosmos –orden–, esto es, la unidad respectiva de las cosas en función de su talidad. En cambio, a la unidad respectiva de las cosas en cuanto a que son reales, la llamaremos mundo.

Podemos decir que las unidades que vamos descubriendo en función de lo que las cosas son –orden talitativo– son el cosmos, pensemos por ejemplo en un ecosistema. Sólo podemos hablar de ecosistema, si consideramos a las cosas en función de su respectividad biológica. En cambio, la unidad respectiva de las cosas en su función trascendental por ser cosmos, es lo que llamamos mundo. Aquí es donde se sustenta aquello que decía Heidegger, yo puedo generar mi mundo, porque estoy en el mundo, en un mundo que nos es común a todos los seres humanos y que desde lo que las cosas son –desde el ámbito cósmico– me abre posibilidades de realización.

Los trascendentales clásicos (que estudiamos en el segundo apartado de este manual) no hacen sino expresar la respectividad: algo lo es con respecto a su distinción de otro, bueno, verdadero y bello lo son respecto a la inteligencia, todo esto surge del *unum* de la esencia.

Ahora bien, Zubiri distingue entre realidad y ser, una cosa es la nuda realidad de la esencia y otra cosa es que esa nuda realidad esté siendo, el estar siendo no es más que la actualidad de la realidad.

Pues bien esta realidad actualizada en respectividad, tiene diversos rangos según las cosas, y esos rangos generan el carácter de dominancia de lo real, su poder.

Debido a su dimensión intrínseca las cosas tienen diversos rangos, diverso poder.

Podemos decir que el poder es la relación de las cosas entre sí en función de su rango. Ahora bien, a todo esto Zubiri lo llama filosofía primera y no metafísica, porque la metafísica es la consideración de la realidad allende la aprehensión y este análisis es un análisis de la realidad en el sentir, precisamente en la aprehensión. Por esto es filosofía primera, porque lo primario, lo más evidente con que el hombre se topa es con su propio accionar, y este se da en el sentir, el sentir es la experiencia originaria.

El hombre siente y luego todo lo demás, y este sentir es un sentir de realidad.

Al analizar el proceso del sentir y el cómo se aprehende lo que se aprehende, Zubiri intenta hacer un análisis de la acción en sí misma, no del fenómeno aprehendido, ni de la cosa allende a la aprehensión, ni de la subjetividad del yo, sino de acto mismo del sentir en el que se fusionan esas tres cosas: lo sentido como realidad, se me da desde el principio como *suidad*, como alteridad radical, eso es lo que entendemos como realidad, el allende de la cosa se me da en la misma aprehensión.

Cualquier epistemología, metafísica o fenomenología, parte de este hecho radical, y profundiza en algún aspecto del mismo. Metafísica y filosofía son lo mismo en cuanto a su contenido, ambas intentan ser sabiduría última y radical de todo. Pero la metafísica es la que intenta descubrir en qué consiste precisamente la ultimidad radical.

La metafísica es la ciencia de lo diáfano, de lo que percibimos tan cotidiana y obviamente que no lo vemos, por lo que la metafísica tiene que hacernos violencia para obligarnos a ver lo que nos permite ver. La ultimidad de las cosas es la ultimidad en el orden del ser allende toda talidad, debemos intentemos cuestionarnos ¿Si quitamos las cosas qué nos queda? eso que nos queda y que parece que no es nada, es lo que la metafísica pretende ver.

a) Lévinas

Emmanuel Lévinas (1905-1995) como judío del siglo XX, que vivió cinco años en un campo de prisioneros y que perdió casi toda su familia en campos de concentración, durante la segunda guerra mundial, reflexiona sobre las causas de tanta violencia, y llega a la conclusión de que, en buena medida, la visión de la verdad que tiene el hombre occidental y que se ha venido constituyendo paulatinamente a lo largo de toda la filosofía desde la Atenas del siglo V a.C. hasta la Alemania del siglo XX, es una concepción de verdad que privilegia al yo (al que Lévinas denomina *el mismo*) sobre los otros, y que termina por oponer y subordinar en la práctica el bien a la verdad en nombre de una supuesta razón objetiva que totaliza la realidad.

“La evidencia de la guerra se mantiene en una civilización esencialmente hipócrita, es decir, apegada a la vez a lo Verdadero y a lo Bueno, de aquí en adelante antagonistas. Tal vez sea tiempo de reconocer en la hipocresía, no sólo un despreciable defecto contingente del hombre, sino el desgarramiento profundo de un mundo ligado a la vez a los filósofos y a los profetas.”⁷⁵

La filosofía de Lévinas tendrá entonces dos grandes vertientes, su crítica a la filosofía de occidente en la que él ve la totalización de todo lo que esta filosofía comprende, la subordinación del bien a la verdad, a la que llama ontología. Y

Su propia propuesta en la que intentará subordinar la verdad al bien, a la que él llama ética o metafísica. No podemos abarcar en estas páginas toda su crítica a la filosofía occidental, pero podemos centrarnos brevemente en su crítica a Heidegger, para poder entender, a partir de ahí, la originalidad de la propuesta levinasiana, a continuación pondré en cursivas lo que Heidegger señala, y en negritas la respuesta levinasiana a esto.

Para Heidegger *sólo el hombre puede interrogarse por el sentido del ser y comprenderlo: “la comprensión del ser es ella misma una determinación del ser, del ser ahí.”*⁷⁶ *El Dasein busca afirmarse en el tiempo, ser, ser a plenitud, su labor, su vida consiste en eso.*

Para Levinas este afirmarse del Dasein (no sólo del Dasein pero sí especialmente de él), engendra violencia: “Ser, insistencia en ser, como si su sentido consistiera en un `instinto de conservación` que coincidiera con su despliegue y que le preservaría y mantendría en su aventura de ser...Origen de toda violencia que difiere de los distintos modos de ser.”⁷⁷

Pero el en-sí del ser que insiste-en-ser, (al estilo heideggeriano) “es rebasado por la gratuidad de un fuera-de-sí-para-otro en el sacrificio o en la posibilidad del sacrificio en la perspectiva de la santidad.”⁷⁸

Para Heidegger no hay existencia humana sin mundo. No hay un hombre aislado de los otros. El mundo de la existencia humana es un mundo en común, el Dasein es un coexistente, es un coexistir concreto pero iluminado por sí mismo, con la capacidad de comprender a los otros entes.

Según Levinas, este hombre iluminador omnisciente reduce todo a la medida de su conocimiento “El existir del existente se convierte en inteligibilidad, su independencia es una rendición por radiación...y este yo pienso se convierte en yo puedo, en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad”⁷⁹

75. Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1999, p. 50.

76. Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México p.p. 14 y 15.

77. Lévinas, Emmanuel. *Entre Nosotros, ensayos para pensar en otro*, Editorial Pre-textos, Valencia 1993, p.10.

78. *Idem*. p.10.

79. Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito, Op. Cit.*, p. p. 69, 70.

Fuera del Dasein los entes tienen una estructura óptica, sólo en el Dasein hay estructura ontológica. "Filosofía del poder, la ontología como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia...el ser antes que el ente, la ontología antes que la metafísica, es la libertad antes que la justicia. **Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro**"⁸⁰

Levinas entiende la ontología como la reducción de todo al concepto de ser, como la primacía del pensamiento sobre la realidad que termina reduciendo la realidad a pensamiento. A todo esto el opone la metafísica, entendida como la apertura al ente concreto, específicamente al otro, relación en la que es imposible la reducción por la distancia infinita entre uno y otro "la comprensión del ser en general no puede dominar la relación con el Otro...esa relación con el Otro como interlocutor, esa relación con un ente, precede a toda ontología. Es la relación última del ser. La ontología supone la metafísica"⁸¹

Para Heidegger, *la comprensión del Dasein es un proyecto (entwurf), una captura prospectiva de lo que puede llegar a ser. Pero la existencia del Dasein no sólo está arrojada al futuro, sino que lo está desde una situación de hecho, desde un pasado y un contexto (goworfenheit) que no puede menos que aceptar. El hombre está aprisionado en un entretejido de circunstancias vitales de las que no puede evadirse sino que tiene que confrontar por necesidad, esta es la servidumbre respecto a su presente concreto.*

Para Lévinas esto significa que **"la fenomenología íntegra, desde Husserl, es la promoción de la idea del horizonte, que, para ella, desempeña la función equivalente al concepto en el idealismo clásico; el ente surge sobre un fondo que lo sobrepasa como individuo a partir del concepto,"⁸² y sólo a la luz de ese horizonte que absorbe las individualidades el otro es asumido.**

En general Levinas comparte el análisis del tiempo vivido de Heidegger, pero no concluye de ahí que el hombre sea libertad, porque previa a la libertad está mi relación con el otro, previa a la libertad es mi responsabilidad, independientemente de que la asuma o la rechace, la reconozca o no:

"Es necesario que en la temporalización en la que, por medio de la retención, la memoria y la historia, nada se pierde; en la que todo se presenta o se representa, donde todo se consigna y se dobla a la escritura, es necesario que en la temporalización recuperable, sin tiempo perdido, sin tiempo que perder y donde se desenvuelve el ser de la sustancia se señale un lapso de tiempo sin retorno, una diacronía refractaria a toda sincronización, una diacronía trascendente... Pero la relación con un pasado al margen de todo presente y todo lo re-presentable porque no pertenece al orden de la presencia está incluida en el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas o la desdicha de los otros, en mi responsabilidad que responde a la libertad del otro... la responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad...se trata de una deuda contraída antes de toda libertad" ⁸³

De este modo, la propuesta levinasiana va en el sentido de respetar la individualidad, de buscar caminos de verdad que no absorban al otro y terminen por devorarlo, por eso propone partir de la ética a la que él entiende como apertura al otro, en la escucha del otro podremos encontrar caminos para la construcción de un mundo auténticamente humano. El otro es, en este sentido para Lévinas, la realidad más radical al ser manifestación de lo Infinito debido a su riqueza interior nunca agotable por mí. El otro en cuanto tal es siempre novedad, sólo lo puedo totalizar cuando lo objetivizo externamente, pero el otro es siempre exterior a toda totalización, de este modo:

"Se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro. El concepto de esta trascendencia rigurosamente desarrollado, se expresa con el término Infinito."⁸⁴

80. *Idem.* p. 71.

81. *Idem.* p. 71.

82. *Idem.* p. 68.

83. Lévinas, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1995, p.p. 54-56.

84. Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito, Op. Cit.*, p. p. 50, 51.

La ética es la filosofía primera o metafísica, porque es sólo en las relaciones éticas donde descubro lo trascendente, y es sólo ahí –y no en mi razón subjetiva—donde encuentro la suficiente claridad para hablar de verdad. La verdad se subordina al bien y, en este sentido, es verdadero lo que nos ayude a construir un mundo más fraterno y solidario, un mundo donde las diferencias sean reconocidas y no excluidas a nombre de verdades absolutas. Y plantear la metafísica de este modo “es interpretar la producción del ser (...) como bondad y como más allá de la felicidad; es interpretar la producción del ser como ser para el otro.”⁸⁵

Síntesis de la tercera parte:

Aristóteles llama filosofía primera al estudio de las estructuras últimas del ente móvil, estudio que nos llevará hasta en Primer motor, pero en que no logrará explicar la individualidad de lo real, sin caer en contradicciones.

Tomás de Aquino, inspirado en la distinción aviceniana entre el ser necesario y los meros posibles, analizará el acto de ser de los entes, para encontrar en él la causa última de unidad de la estructura de los entes, y también en la composición esencia-acto de ser, la explicación de la contingencia.

Descartes le dará un giro a la metafísica al considerar que la realidad más radical es el yo sustentado en Dios, sustancias a partir de las cuales intentará el rescate del mundo físico.

Kant intenta darle un vuelco a la metafísica para darle el carácter de ciencia y termina proponiéndola como ciencia de conceptos puros que engendra postulados para la praxis, por el lado teórico la metafísica no toca existencias, por el lado práctico sí.

Hegel por otra parte, identificará a la metafísica con la lógica, al identificar todo lo real con lo racional. Y el estudio de la realidad radical en sí misma, consistirá en el estudio de la estructura del pensamiento absoluto. Estudio del proceso de evolución de las formas puras del pensamiento absoluto. Es por esto que su metafísica-lógica es a su vez una teología.

Husserl dice que él está haciendo metafísica, pero realmente no es así, lo que él hace es ontología, de hecho para él la intencionalidad es inseparable del *eidós* y la intencionalidad no puede evitar su fuerte carga de subjetividad.

Heidegger también hace ontología, el ser por excelencia, el único existente es para él el *Dasein*, lo suyo es una analítica existencial.

Zubiri sí hace metafísica, pero él dice que previo a ella, y como filosofía primera, está lo que los zubirianos llaman praxeología, el análisis fenomenológico de la acción.

Lévinas en cambio, nos presenta una de las concepciones más originales de la metafísica contemporánea, hacer metafísica es para él, subordinarme al otro e intentar construir relaciones auténticamente humanas, en el sentido de fraternas y solidarias. Podemos acoger su propuesta en el sentido de que la ética sea la filosofía primera para que sólo a partir del diálogo y la apertura a los demás como punto de partida, intentemos explicar y construir sentidos para una realidad que es en sí inagotable.

Conclusiones generales:

En todo este recorrido, descubrimos que la metafísica busca encontrar la realidad más radical, poder explicar o entender el último fundamento de lo real, en cambio la ontología voltea hacia el hombre y busca explicar las estructuras desde las cuales éste descubre y comprende el ser, y los sentidos y conceptos que decanta con ello. Ambas son necesarias, no se puede hacer una sin la otra, pero también ambas son co-dependientes, no se puede explicar una sin la otra. Sería una pretensión de realismo ingenuo intentar o pensar que se puede hacer metafísica sin ontología. Pero sería reducir la metafísica a antropología, y un acercarnos peligrosamente a un “idealismo ingenuo”, pretender hacer ontología

85. *Idem*. p. 309.

sin su referencia metafísica. Pues la realidad y el hombre (como realidad privilegiada, como *Dasein*) se sostienen y orientan mutuamente.

En el recorrido histórico que presentamos en este manual, vimos como los afanes metafísicos de un autor, sirven a su vez de base para ulteriores críticas y búsquedas. Ninguna de estas críticas y nuevas propuestas me parece que sea del todo excluyente de lo anterior, cada una muestra nuevas aristas del problema y se sitúa en diversas perspectivas, lo que genera repuestas también novedosas. Pero novedosas gracias a lo anterior, pues el camino previamente recorrido por los antecesores de un autor, le permite a éste partir de lo anterior para descubrir su riqueza, sus alcances, y sus límites, y con esto, vislumbrar a su vez, otras posibilidades de respuesta.

Definitivamente no podemos ahora situarnos en la perspectiva de la metafísica clásica, el problema de ésta consiste en su acriticidad. Los griegos y los escolásticos no eran conscientes del papel que ellos mismos jugaban en las respuestas dadas al problema de lo real. Pero esto no significa que sus respuestas sean falsas, significa simplemente que la metafísica actual debe tratar de determinar en esas respuestas qué es lo que es atribuible a los sujetos y qué no lo es, qué es rescatable y porqué, y qué cosas se deben a la perspectiva particular –ya superada– de los autores clásicos. Cosa que todos los metafísicos y ontólogos posteriores han hecho, desde Descartes hasta Lévinas, hay un diálogo constante con las nociones de la metafísica clásica como substancia, fenómeno, esencia, ente, ser y un largo etcétera.

Podemos decir que el primero en hacer ontología –aunque él no acuñe el término como tal– es Descartes, porque con él se inicia la autorreflexión. El hombre que se voltea sobre sí mismo para determinar los alcances de su pensamiento. Por lo mismo en Descartes no hay metafísica, pues no hay modo de tocar trascender del yo, de hecho con Descartes lo radical y fundante del pensamiento humano, termina siendo el pensamiento divino, pero no como realidad externa, sino como lo más interno que tenemos, parafraseando a San Agustín: “El pensamiento divino es más íntimo a mí que mi propio pensamiento”, y en él es que puedo fundar la certeza de cualquier otra realidad.

Con Kant se cierra el camino de la metafísica como ciencia, pero se abre a su vez, el camino novedoso de la metafísica como praxis, con lo que la regulación-constitución (legislación-construcción) de la realidad termina estando en las manos del hombre. De este modo en Kant, la ontología es la que funda la metafísica. Es la razón *heurística* la que termina determinando la realidad.

Hegel rompe los esquemas previos, al absolutizar a la razón, pero de alguna manera rescata a todos los anteriores autores, especialmente a Kant, es la razón la que regula y constituye la realidad, pero no la razón de los individuos, sino la Razón divina. Con esto la ontología se convierte en puro Logos. Ya no hay ontología, sino una lógica que es a su vez metafísica y teología.

Es Husserl, quien con su método fenomenológico, logra unificar la metafísica clásica con la ontología y la metafísica modernas. Se trata de “volver a las cosas mismas” pero como éstas aparecen al hombre, porque no hay otro camino. Él intenta entonces descubrir lo esencial de las cosas, pero en la conciencia, y por este camino, termina en la pura conciencia, en una egología pura que no es otra cosa que ontología, de alguna manera Husserl vuelve a Descartes, a buscar en el yo puro trascendental la realidad más radical, pero sin el recurso a lo divino.

Heidegger también se quedará a nivel de ontología, sus análisis de los existenciales del *Dasein*, son de una gran riqueza para comprender cómo el hombre devela y orienta las posibilidades del ser de los entes y con esto la realidad misma (metafísica de la praxis al estilo kantiano). Pero nunca pudo llegar a hacer metafísica, el ser termina siendo un misterio para Heidegger, y la pregunta por el ser nunca termina de ser del todo precisada.

En este sentido, me parece que Zubiri es más acertado, pues asume la pretensión fenomenológica de volver a las cosas mismas, pero ya no primariamente como aparecen a la conciencia, sino como aparecen al sentir, y en el sentir mismo ubica al hombre en la realidad, y en la realidad como trascendental. Por lo que en Zubiri podemos volver a una metafísica, pero a una metafísica crítica que ha asumido las críticas de la modernidad y con esto nos vuelve a instalar en lo real en cuanto tal. De esta manera no se rechazan

los estudios ontológicos, pero estos son secundarios con respecto a la metafísica, cuya especulación dependerá a su vez de la *praxeología*, es decir, del análisis fenomenológico de la aprehensión primordial de realidad, que es la tesis central del zubirianismo, y la que articula todo su pensamiento.

Me parece también que el análisis fenomenológico de la Intersubjetividad que es lo que hace Lévinas, no es incompatible con la metafísica zubiriana, pero es necesariamente posterior a la *praxeología*, porque la realidad que son los otros, con todo y que pueden ser entendidos como una realidad privilegiada y fundante de ulteriores especulaciones, es al fin y al cabo realidad, y la aprehensión del rostro, es un tipo muy especial de aprehensión de realidad. Lévinas está haciendo un especie de *Onto-altero-logía*, pues en él la comprensión del ser, debe privilegiar al otro como al que se cede la iniciativa en las lecturas de realidad. Pero desde luego, Lévinas no hace metafísica entendida ésta como el estudio de la realidad en cuanto tal.

BIBLIOGRAFÍA:

Alvira, Tomás; Melendo; Tomás, Clavell, Luis. *Metafísica*, EUNSA, Navarra 1986.

Anselmo, San. *Proslogium*, EUNSA, Navarra 2002.

Ackermann, Ángela. *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona 2002.

Aquino, Santo Tomás. *Suma teológica*, Editorial Club de Lectores, Buenos Aires 1944.

Aristóteles. *Metafísica*, Editorial Gredos, Madris 1994.

Coreth, Emerich. *Metafísica*, Editorial Ariel, Barcelona 1964.

Descartes, René. *Discurso del Método*, Losada-Océano, México 1998.

_____. *Meditaciones Metafísicas*, Gredos, Madrid 1997.

Funke, Gerhard. *Fenomenología ¿metafísica o método?*, Monte Ávila Editores, Caracas 1987.

Gilson, Étienne. *El Ser y los filósofos*, EUNSA, Navarra 1985.

Gómez Caffarena, J. *Metafísica Fundamental*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983.

Gómez, Pérez, Rafael; Introducción General a la Metafísica, Editorial Rialp, Madrid 1984.

González, Antonio. <http://www.praxeologia.org>.

Grenet, P. B. *Ontología*, Herder, Barcelona 1985.

Heidegger, Martín. *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid 2003, Madrid 1988.

_____. Fondo de Cultura Económica, México 1986.

_____. *¿Qué es Metafísica? Y otros ensayos*, Editorial Fausto, Buenos Aires 1996.

Hartmann, Nicolai. *La Filosofía del Idealismo Alemán, Tomo II*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1960.

_____. *Ontología, Tomo I*, Fondo de Cultura Económica, México 1986.

Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México 2004.

_____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México 1995.

Kant, Emmanuel. *Crítica de la Razón Pura*, Sopena, Buenos Aires 1952.

_____. *Crítica de la Razón Práctica*, Fondo de Cultura Económica, México 2005.

Lévinas, Emmanuel. *Entre Nosotros, ensayos para pensar en otro*, Editorial Pre-textos, Valencia 1993.

_____. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Editorial Sígueme, Salamanca 1995.

_____. *Totalidad e Infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1999.

- Lotz, Johannes B. *La Experiencia Trascendental*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1982.
- Lyotard, J. F. *La fenomenología*, Paidós, Barcelona 1989.
- Maritain, Jaques. *Siete lecciones sobre el ser*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1944.
- Marías, Julian. Introducción a la filosofía, Revista de Occidente, Madrid 1947.
- Muguerza, Javier; Conill, Jesús; *Et al. Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Editorial Trotta, Madrid 1995.
- Ortega y Gasset, José. *Unas Lecciones de Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1968.
- Parménides. *Poema Ontológico*, en *Los Presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México 1984.
- Peñaranda, María Luz y González, José Luis, editores, *Fenomenología y Ciencias Humanas*, Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1998.
- Pintor Ramos, Antonio. *Realidad y Sentido desde una Interpretación Zubiriana*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993.
- Platón. El Banquete.
- Reyes, Román. *Las huellas de la palabra*, Huerga y Fierro Editores, Madrid 1998.
- Sartre, Jean Paul. *La Náusea*, Editorial Losada, Buenos Aires 1992.
- Urdanoz, Teófilo. *Historia de la filosofía, Tomo VI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988.
- Von Baltasar, Hans Urs. *Gloria, una estética teológica*, Editorial Encuentro, Madrid 1988.
- Whal, Jean. *La Experiencia Metafísica*, Editorial Marfil, Valencia 1966.
- Zambrano, María. *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México 1996.
- _____. *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia Sentiente*, Alianza Editorial, Madrid 1991.
- _____. *Sobre la Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 2001.
- _____. *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2003.

**SUBSIDIOS
PARA LA MATERIA
DE ONTOLOGÍA**

Se terminó de imprimir
en Marzo del 2010
en los talleres gráficos de
Prometeo Editores, S.A. de C.V.
Libertad 1457, Col. Americana,
Guadalajara, Jalisco.
C.P. 44160 Tel. 01 (33) 3826-2726
E-mail: prometeoeditores@prodigy.net.mx

Impreso en México *Printed in Mexico*



Dialogar para construir...
una filosofía para la vida

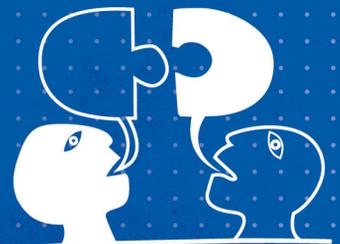
subsidios
para la materia de
ontología
Eneyda Suñer Rivas



Instituto de Filosofía A.C.

Marcelino Champagnat 2981,
Cól. Loma Bonita, C.P. 45050,
Zapopan, Jalisco, México.
Tel. **(33) 3631 0934**

www.if.edu.mx



Dialogar para construir.