
METAFÍSICA

UNIDAD 2

Por Juan Bartolo Domínguez Tavárez

1. Naturaleza de la metafísica

La actitud metafísica

Aparte de ser una disciplina filosófica, **la metafísica se presenta como una inevitable actitud del ser humano. Esta actitud se manifiesta como búsqueda de un sentido;** como procura de un fundamento que yace **más allá de lo pasajero y evanescente.**

El ser humano está consciente de que los logros de la humanidad en el contexto científico y tecnológico, no representan cabalmente el grado de realización y perfección al que está llamado. Trascendiendo lo inmediato y transitorio, lo acicatea un insaciable deseo de más que lo convierte en **un ser en tensión. Y es precisamente esta condición la que lo lleva a adoptar una actitud metafísica.** Cuando hablamos de “tensión”, nos estamos refiriendo a la relación que se establece entre **lo que el hombre es y lo que está invocado a hacer de sí mismo.**

En este sentido, podríamos caracterizar al ser humano como marcado por una particular naturaleza erótica. “Erótica”, en este sentido, no hace referencia simplemente al amor pasional, sino a la anhelo de plenitud que acicatea al ente humano desde lo más profundo. Para comprender mejor, revisemos el siguiente fragmento del diálogo *El banquete* (203b), de Platón.

El origen de Amor

“Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar -pues aún no había vino-, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros (Amor). Por esta razón, precisamente, es Eros también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al ser, a la vez, por naturaleza un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella. Siendo hijo, pues, de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierta, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañeros siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de

sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Más lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además en medio de la sabiduría y la ignorancia. Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar”.

La condición erótica no es exclusivamente humana: “*El mismo Platón amplió su noción inicialmente antropológica de eros hasta hacer de ella un principio universal*” (Gómez Caffarena, 194). Y es ella la que convierte al ser humano en un eterno buscador de su ser, del ser.

Definición de metafísica

El término “metafísica” fue acuñado en el siglo I a.C., por el filósofo peripatético griego, Andrónico de Rodas, recopilador de las obras de Aristóteles. Algunos libros, para los que no encontraba clasificación, decidió ubicarlos después de la física y así surge el nombre de metafísica, es decir, lo que está después de la física. En griego se dice *ta meta ta physica* y, como puede verse, no se trata de una palabra, sino de cuatro. La palabra, como la conocemos hoy, es pues, producto de una evolución. Aristóteles la define como “la ciencia universal, y a ella pertenecería el estudiar el ser en tanto que ser, la esencia, y las propiedades del ser en tanto que ser” (Met. VI, 1).

Como señala Julián Marías: “Mientras las ciencias particulares consideran sólo una parte de la realidad –por ejemplo, los números o las plantas– y desde un punto de vista parcial, para estudiar un accidente o atributo suyo –las propiedades cuantitativas o el carácter de organismos vegetales–, la metafísica se refiere a la totalidad de las cosas, pero no por lo que tiene de peculiar cada una, sino en cuanto son” (Marías, 10).

La metafísica se suele dividir en *metafísica general* u ontología y metafísica especial. La ontología o filosofía fundamental trata del ser en general, del ser de todo ente. La *metafísica, especial*, en cambio, trata de Dios como ser supremo y causa de los entes (teodicea), del mundo (cosmología) y del hombre (antropología). Estas ramas de la metafísica especial han tomado identidad propia y se han convertido en disciplinas separadas, de modo que hoy día metafísica es ya sinónimo de ontología. En el caso nuestro, abarcaremos principalmente cuestiones de *ontología* y alguna que otra temática propia de la *teodicea*; esto último, movido principalmente por la necesidad de continuar el tema del fundamento de la realidad.

El sentido común nos dice que sería absurdo que alguien negara la existencia del mundo material. Pero, ¿debemos adoptar una posición dogmática de ese tipo? ¿Existe una realidad extramental? ¿Cuál es la naturaleza de la realidad? ¿Cuál es el fundamento?

¿Cómo podemos acceder al ser? ¿Qué hay de la existencia de un ser absoluto? Estas son las grandes preguntas que guiarán esta unidad.

2. La realidad como problema

2.1 La existencia de una realidad trascendente

Para poder entender el problema que planteamos en este apartado, necesitamos romper con la obviedad, con la actitud acrítica de la vida cotidiana y enfrentarnos con preguntas nada sencillas de responder. ¿Existe una realidad verdadera fuera del sujeto? ¿Puede el hombre salir de su mente y conocer algo diferente de ella? Según se responda en forma afirmativa o negativa a estas preguntas, nos encontramos en el terreno del idealismo o del realismo. Al responderlas, por otra parte, la primera pregunta nos introduce en el ámbito de la metafísica, pero la segunda nos conduce a la gnoseología. En el saber no hay compartimentos estancos; estas dos preguntas y sus respuestas son simplemente las dos caras de una misma moneda. Como última precisión antes de entrar en materia, expliquemos que con los términos “trascendente” e “inmanente” queremos significar externo e interno al sujeto, respectivamente.

Idealismo

Empecemos diciendo que el ser humano no puede conocer las cosas directamente, sino las *representaciones* de ellas. Nuestra mente opera con ideas, con *fenómenos*, no con objetos materiales. Las ideas no son cosas; son solo eso: representaciones. ¿Qué pruebas tenemos de que, en vez de ser “representaciones”, no son enteramente “creaciones” nuestras? Si son sólo representaciones, ¿cómo podemos ir más allá de ellas y aprehender la realidad que las origina? Esto es lo que motiva las posturas idealistas. El idealismo sostiene que el sujeto no puede acceder a la realidad externa, sino que se limita a conocer sus propias modificaciones. Frente al realismo que establece la existencia de una realidad independiente del sujeto, para el idealismo sólo existe una realidad *inmanente* al sujeto.

En un empirista como *George Berkeley* (1685-1753) encontramos una versión de lo que se ha denominado *idealismo subjetivo*. Para este filósofo británico, los cuerpos quedan reducidos a un haz de impresiones producidas por el espíritu. Conserva Berkeley, sin embargo, la sustancia misma del espíritu como algo que el mismo espíritu no puede producir. A pesar de ello, el camino hacia el mundo externo queda definitivamente cerrado y Berkeley no puede sortear el inmanentismo.

El empirismo de *David Hume* (1711-1776) es esencialmente inmanentista también. El mundo de los cuerpos se limita a simples impresiones que, en vez de ser motivadas por los cuerpos, son el resultado del accionar del propio espíritu humano. No hay forma de probar, según Hume, que esas impresiones se correspondan con objetos externamente existentes. El filósofo escocés va más lejos que Berkeley al afirmar que tampoco el espíritu sobrevive al efecto de la impresión. La idea del yo queda devaluada a un haz de impresiones que, lejos de revelarnos al espíritu como sustancia, nos pone en contacto con una realidad

nuevamente producida por nosotros mismos. El inmanentismo de Hume es por tanto completo.

Immanuel Kant (1724-1804) acepta la existencia de una realidad en sí, pero inhabilita la vía de acceso a *ella*. En consecuencia, Kant encierra al sujeto individual en sus estructuras mentales y por eso puede decirse que es el iniciador del idealismo alemán, en su versión de idealismo trascendental. Para *el idealismo trascendental*, el sujeto determina la realidad a través de las *formas puras* del espacio y el tiempo y de las *categorías*. Aspectos como el tiempo, el espacio, la causalidad no son realidades objetivas, no existen más que en la estructura *a priori* del sujeto cognoscente. Kant, sin embargo, no llega a pisar el terreno del idealismo absoluto, por dos razones. Por un lado, porque para formar el *fenómeno* que, que es lo único que podemos conocer, el sujeto requiere del material caótico que aporta la experiencia. Por otro lado, Kant postula la realidad de una cosa-en-sí o *noumeno*, que existe con independencia del sujeto cognoscente y que no podemos alcanzar con nuestra actividad epistemológica.

Pero la postulación de tal noumeno encerraba en sí misma, problemas que fueron vistos claramente por el llamado *idealismo alemán* (como vimos, para la corriente de Kant se suele reservar el nombre de criticismo o de *idealismos trascendental*). El idealismo de Johann Gottlieb *Fichte* (1762-1814) se inicia precisamente con una crítica en contra de la separación establecida por Kant entre sujeto y noumeno. Una de dos, o hay noumenos y en ese caso, siendo cosas desconocidas, no podemos hablar de ellas; o no existen y en este caso es igualmente inútil referirse al asunto. Lo más conveniente es dejar de lado pues la concepción de que existe algo fuera del sujeto y convencerse de que eso que se llama "realidad" existe sólo al interior de nosotros. No hay más realidad que "mi realidad". Pero cuando digo "mi" no hablo sólo de mí como individuo, sino de una condición que pertenece a toda la humanidad, a cada ser humano; es, entonces, una cuestión universal. Por esa vía, llegarán los idealistas posteriores (*Schelling* y *Hegel*) a pensar en un yo absoluto o universal al interior del cual yace toda realidad.

La misma ciencia actual da pie para cierto idealismo. Cada vez más se convence la ciencia de que la naturaleza de la realidad no es algo tan definido como se pensaba antes. Incluso, se convence de que las cosas y sus formas dependen mucho de la postura de quien las observa, para lo cual empleó *Einstein* una palabra a la que debemos prestar mucha atención: *relatividad*. Si pudiéramos viajar a la velocidad de la luz, el mundo que vemos nos parecería totalmente diferente; las figuras, los colores, se distorsionarían y comparado con alguien que vive la vida habitual, si regresáramos, encontraríamos prácticamente otro mundo: cosas que han desaparecido, personas que han envejecido o muerto. Habrá pasado mucho tiempo para el resto de las personas, pero no así para quien viajaba a la velocidad de la luz. Esto no es ciencia ficción, aunque lo parezca, sino parte de una teoría científica. Para la persona que está viajando a la velocidad de la luz, el tiempo no habrá cambiado: diez años son diez años. La cosa cambia cuando se le compara con quien no está viajando a la velocidad de la luz. Para los dos por separado el tiempo pasa igual. Claro, entonces diríamos: viajemos a la velocidad de la luz para tener una vida más largar. Pero no podremos disfrutar de más vida para nosotros mismos; todo ocurrirá en forma relativa, o sea, en relación con otros entes. Estas explicaciones no deben llevarnos a pensar que la

realidad sea algo que la mente humana no pueda captar, sino que la realidad tal vez sea nada o, al menos, algo muy distinto de lo que el ser humano cree que es.

Realismo

Contrario al idealismo, el realismo entiende que “*el ente real existe en sí, independientemente de nuestro conocimiento; que el ser, por lo tanto no es mera producción del sujeto pensante*” (Brugger, 439). Para los realistas, el mundo físico, los cuerpos, existen de verdad; no son puras afecciones del sujeto. La realidad del mundo se nos manifiesta por los sentidos y si faltara un sentido, careceríamos también de la información que éste deba darnos. Las ideas no se forman solas; se forman a partir de las sensaciones y estas a su vez son provocadas por los estímulos de los objeto. Recordemos la expresión: “*Nihil es in intellectu quod prius non fuerit in sensu*” (nada hay en el entendimiento que no haya estado primero en los sentidos).

Digamos, de entrada, que el esfuerzo de los realistas no se concentra en argumentar en favor de la existencia de un mundo exterior al sujeto, lo cual les parecía obvio, sino en explicar cómo es ese mundo. Desde el principio fue así. Los primeros filósofos supusieron la existencia de una realidad trascendente al sujeto y se dedicaron a explicar su composición. Naturalmente, no se trataba de un *realismo ingenuo* que se conformara con un acceso a las cosas guiado por el *sentido común*. Por el contrario, su propósito de determinar el elemento fundamental de la realidad los llevó a apartarse de una postura ingenua, para abrir paso al razonamiento, Por tanto los presocráticos son iniciadores de eso que podemos llamar *realismo filosófico*.

Hubo variadas explicaciones. La escuela jónica y los pluralistas buscaron el primer principio de la realidad (*arjé*) en un elemento de carácter estrictamente material. Otros como Pitágoras, Heráclito, Parménides, se interesaron en un factor diferente de la materia: el número, el devenir, el ser respectivamente. Sin embargo, la ruptura radical con la búsqueda de un *arjé* de carácter físico lo va a marcar Platón (427-347) con su *teoría de las ideas*. Este filósofo ateniense establecerá que la verdadera realidad son, no las cosas, sino idea de ellas y sostendrá que las ideas existen por sí mismas como sustancias separadas en un mundo distinto de la naturaleza, conocido como *topos uranós*.

La concepción de Platón no es, sin embargo, idealista, como se ha apuntado alguna vez. Platón no reduce la realidad a ideas en la mente de un sujeto, sino que éstas son comprendidas como entes reales con existencia independiente del pensamiento. Por eso, cuando se desató el debate sobre los *universales* en la Edad Media, la filosofía de Platón quedó establecida como *realismo exagerado*, mientras que a la posición de Aristóteles se ha denominado *realismo moderado* al juzgar que los conceptos universales existen, pero formando parte de los entes particulares. Ambas concepciones se diferencian del *conceptualismo* que reducía los universales simplemente a ideas en la mente humana, separados de la realidad de las cosas. El *nominalismo* o *terminismo* se aleja del realismo exagerado mucho más aún, al considerar que los conceptos universales no son más que palabras, términos, nombres (*nomine*, en latín). Aunque el debate sobre los universales se

desarrolló en el siglo XII, tuvo sus orígenes en siglo III, en los comentarios de Porfirio (233-305), discípulo sobre Aristóteles contenidos en un escrito titulado *Isagoge*.

Por eso se le ha llamado a la doctrina de Platón *realismo de las ideas*. Lo que sí se puede encontrar en el platonismo es un racionalismo radical, no ya desde el punto metafísico, sino gnoseológico. En efecto, para Platón la única vía de acceso a la realidad es la razón, quedando descartados los sentidos.

En el caso de *Aristóteles* (384-322), contra el platonismo, la realidad va a estar constituida por los entes particulares. A la pregunta, ¿qué existe?, Aristóteles responde que existe la sustancia, las cosas. La sustancia está compuesta de *esencia* y *accidentes*. De su lista de diez categorías, la primera corresponde a la sustancia y las restantes nueve a los accidentes. La esencia está compuesta de *materia* y *forma*. La teoría de la materia y la forma es lo que se llama *hilemorfismo*. La esencia, que explica la peculiaridad ontológica de todo ser, no subsiste en sí misma, como pretendía Platón, sino que tiene su hogar en los diferentes entes particulares, constituyendo de estos el componente fundamental.

Sin embargo, el ente no se reduce a esa estructura inmutable que nos enseña la materia y la forma en un primer momento. El ente se mueve y puede mutar. Parménides había desechado el cambio del ser, porque este violaría el principio de contradicción: cambiar implicaría dejar de ser lo que se es para convertirse en otra cosa. Eso implicaría admitir que el ente es lo que es y lo que no es. Platón, por su parte, relegó el cambio al mundo de las apariencias sensibles, excluyéndolo del mundo real que es el de las ideas. El mismo concepto de **materia** le permite a Aristóteles dar el primer paso hacia la solución. En efecto, la materia se comporta como un intermedio entre la nada y el ser: la materia sólo pasa a ser algo real cuando es actualizada por la forma, aunque no pueda decirse que se reduzca a la nada antes de dicha actualización. Estas ideas nos remiten a la teoría del *acto* (dynamis) y *potencia* (*enérgeia*). Contra lo que pensaba Parménides de que admitir el movimiento era abrirle un espacio a la nada en el ser y violar así el principio de contradicción, el cambio se puede explicar como el paso de un estado a otro. Es decir, toda sustancia es algo, pero puede convertirse en otra cosa, sin que el nuevo producto sea totalmente extraño al primero. Lo que es, es el acto y lo que puede llegar a ser es la potencia. Sin embargo, el punto de partida es siempre el acto.

Y, en efecto, para que lo que se halla en un estado determinado cambie, hace falta una causa extrínseca que lo mueva: *la causa eficiente*. Por ejemplo, la mesa se encuentra ya en potencia en el árbol, pero para que se dé el paso del árbol a la mesa, hace falta la intervención del ebanista como causa eficiente. De lo contrario, la mesa se quedaría eternamente en la mera posibilidad o el árbol podría convertirse en otra cosa, leña, por ejemplo, si en vez del ebanista, es un leñador quien lo procesa. Sin embargo, el devenir, el cambio, no se genera de forma anárquica, sino orientado hacia una finalidad. Toda sustancia tiende hacia un fin: es una entelequia (*en-eauto-telos-ekhon*). Ese fin nos es más que *el bien*, esto es, la perfección a la que apunta todo ente.

La asunción de Aristóteles por parte de la escolástica dio origen a la llamada síntesis aristotélico-tomista. Sin embargo, debemos apuntar que en el ámbito metafísico existen diferencias nada despreciables entre el pensamiento de Aristóteles y el de santo Tomás de

Aquino. *Santo Tomás* (1225-1274) asume la substancia y sus causas, pero tenía que resolver un problema que Aristóteles dejaba planteado. Para Aristóteles, el mundo es eterno y, como para el cristianismo el mundo tiene su origen en la, debía buscar otra explicación. La solución la encuentra santo Tomás de Aquino en la teoría de la *esse* y la esencia. Según santo Tomás, los entes son un *compuesto* de *esse* y esencia. *Esse* y esencia no son la misma cosa; se puede pensar la esencia de un ser, sin necesidad de que exista. Para que exista necesita de un agente actualizador, ya que el mismo ente en potencia no podría hacer esto. En otras palabras, los entes son contingentes: existen, pero podrían no existir *“En efecto, todo lo que no forma parte del concepto de esencia o quiddidad, le viene de fuera y entra en composición con ella; porque ninguna esencia puede concebirse sin sus elementos constitutivos. Mas toda esencia o quiddidad puede ser concebida sin concebir la menor cosa de su existencia actual; pues puede concebirse qué es el hombre o el fénix y, no obstante, ignorar si existen en la naturaleza de las cosas. Luego es evidente que la existencia es cosa distinta de la esencia o quiddidad, a no ser que haya alguna cosa cuya quiddidad sea su propia existencia”* (Sobre el ente y la esencia, V).

Es decir, como los entes no tienen en sí mismos la necesidad de existir, debe haber un ser que sea pura existencia, para que los pueda actualizar: Dios. Dios es aquel ser cuya esencia es su propia existencia; contrario a la concepción aristotélica, santo Tomás piensa que el mundo es contingente y sólo Dios es un ser necesario. Sobre la concepción del *esse* y esencia, volveremos más adelante.

El realismo se manifestó en otras formas en la filosofía moderna. El racionalismo cartesiano es una postura realista. Si bien es cierto que *René Descartes* (1596-1650) parte del yo para fundamentar su sistema en alguna certeza irrefragable, también es cierto que Descartes no se queda encerrado en el sujeto, incomunicado con el mundo real. Algunos han querido ver en Descartes a un idealista, pero aunque la duda cartesiana corta inicialmente el paso hacia el mundo trascendente, potencia luego el acceso al ser, a través de la idea de Dios. De modo que el cartesianismo no niega la existencia de una realidad trascendente al sujeto, que es lo propio del idealismo; por el contrario, se trata de una filosofía de la substancia, del acceso al ser como substancia. En este sentido es realista también la filosofía de Gottfried *Leibniz* (1646-1716).

Baruch Spinoza (1632-1677) ya sí se acerca al idealismo, con su concepto de *sustancia*. Fuera de la sustancia spinoziana no queda nada. Spinoza piensa, sin embargo, en una oposición sujeto-objeto al interior de la sustancia al establecer que pensamiento y naturaleza existen de forma distinta. Pensamiento y naturaleza son para él los dos principales atributos de la única sustancia; el objeto no se reduce al pensamiento, sino que es algo distinto de éste.

El *empirismo inglés* adopta una postura en principio realista. Para Thomas Hobbes (1588-1679) el mundo real se compone de cuerpos que alcanzamos en la experiencia. Llama cuerpo a *“Todo lo que es independiente de nuestro pensamiento y coincide con cierta porción de extensión”* (Verneaux, 1989,127). Para John Locke (1632-1704) existe un mundo trascendente al sujeto que se presenta al sujeto a través de las *ideas simples*. Sobre estas ideas señala Locke: *“es absolutamente necesario que sean producidas por las cosas que actúan naturalmente sobre el espíritu”* (*Ensayo sobre el entendimiento humano*,

cap. II). Ya a partir del Berkeley pisamos un terreno que pertenece al idealismo, que hemos expuesto antes.

En la época moderna acudimos al llamado *realismo científico*. De acuerdo con éste, la realidad no es lo que perciben los sentidos, sino aquello que las explicaciones científicas pueden avalar. Esta dirección ha devenido en el llamado cientismo, una exageración del rol de la ciencia experimental. Ya no se trata de que la ciencia nos dé una explicación correcta de la realidad, sino que la única explicación válida es la que ofrece la ciencia experimental.

Balance de cuestión realismo-idealismo

A pesar de ser a actitud natural del ser humano ante la realidad, el realismo es difícil de fundamentar. Karl Popper, que es un defensor del realismo, ha dicho: *“El realismo no es ni demostrable ni refutable. El realismo no es demostrable, al igual que todo lo que caiga fuera del campo de la lógica y la aritmética finita, pero mientras que las teorías científicas empíricas son refutables, el realismo ni siquiera lo es (comparte esta irrefutabilidad con muchas teorías filosóficas o “metafísicas”, y, en particular, con el idealismo (Popper, 45).* Esta indemostrabilidad del realismo lleva a Popper a fundar su convicción prácticamente en una creencia, en un *acto de fe*, sin atinar a encontrar argumentos sólidos. Nosotros vamos a proponer algunas reflexiones sobre el tema.

En favor del idealismo, podríamos decir que es cierto: es difícil explicar cómo podríamos salir de nosotros mismos para acceder al mundo, si para hacerlo tenemos que valerlos de nuestro pensamiento y nuestros sentidos. Aunque estos argumentos parecen irrefutables, realicemos unas cuantas observaciones:

a) El carácter intencional de la conciencia. Brentano y el mismo Husserl dedicaron parte de su trabajo al tema de la intencionalidad de la conciencia. “Intencionalidad” quiere decir que toda conciencia es conciencia de algo; que la conciencia tiende permanentemente a “eso otro” que la completa. “Eso otro” tiene que ser algo distinto de ella, una “no conciencia” y no puede tratarse de una fantasía o de una ilusión, porque en ese caso se trataría de un producto de la conciencia, una nueva forma, en definitiva, de la conciencia misma. La única manera de que la conciencia pueda satisfacer su inquietud de completud es aprehendiendo una “realidad”, es decir, algo distinto de ella misma. Si no ocurre así, no podría alcanzar su completud, se desvanecería detrás de un imposible y ello equivale a decretar la anulación de la conciencia. Eso quiere decir, que toda conciencia necesita de una realidad externa para poder sostenerse y ser.

b) El concepto de fenómeno. Fenómeno significa lo que *aparece*, lo que se *manifiesta*. Por consiguiente, la idea de fenómeno encierra obligatoriamente la de cosa en sí, como ha explicado Kant: *“Pues si no, seguiríase la proposición absurda de que habría fenómeno sin algo que aparece”* (Crítica de la razón pura, prólogo a edición de 1787). Si hay fenómenos, pues, debe haber también realidades. O abandonemos definitivamente el concepto de *fenómeno*. Y si abandonamos la idea de fenómeno, nos volvemos a encontrar de nuevo cara a cara con la realidad, sin ropaje.

c) Los datos del realismo volitivo. La realidad se manifiesta como presentando resistencia a

la voluntad. Si el problema era la limitación del pensamiento y la sensación para sobrepasarse a sí mismos, lo de la voluntad es algo enteramente distinto. Es decir, no es sólo el entendimiento el que da constancia de la existencia del mundo real. Para Wilhelm Dilthey *“no es la razón, no es el intelecto el que nos descubre la realidad de las cosas. La realidad, o mejor dicho todavía, la “existencia” de las cosas, la existencia viva de las cosas, no puede ser demostrada por la razón, no puede ser descubierta por el entendimiento, por el intelecto. Tiene que ser intuida con una intuición de carácter volitivo, que consiste en percibirnos a nosotros mismos como agentes, como seres que antes de pensar quieren, apetecen, desean”* (García Morente, 43). La realidad se muestra pues de forma intuitiva a la voluntad.

d) *El cogito cartesiano*. Para Descartes, si se negara la existencia de toda realidad externa al sujeto, al menos una debe estar fuera del pensamiento y esta es, el mismo yo que está pensando. A esta primera verdad, agregará Descartes después la de Dios y el mundo.

2.2. La naturaleza de la realidad

Independientemente de la postura que hayamos adoptado frente a la controversia del realismo e idealismo, eso que llamamos “realidad” tiene una naturaleza que hay que explicar y eso es precisamente lo que haremos ahora.

Materialismo

El materialismo es una corriente de pensamiento que niega absolutamente la existencia de entidades distintas de la materia. No hay espíritu, no hay alma, no hay Dios con independencia de la materia. El primer ser, el fundamento ontológico de la realidad, es por tanto de índole material. Ello no quiere decir que, por ejemplo, los conceptos o la psiquis humana se reduzcan a la materia. Tampoco están concibiendo la materia como simples cúmulos de cuerpos, para dejar de lado toda realidad que no adopte esta forma y que se pueda percibir principalmente por el sentido de la vista, apreciable en una fórmula tan ingenua como la siguiente: lo que existe es lo que se puede ver, como no se puede ver el aire, entonces no existe. El materialismo nunca ha dado pie para irrationalidades de este tipo. Lo que debe tenerse en cuenta para entender el materialismo es que, contrario al espiritualismo, no acepta una causa espiritual del mundo, una causa inmaterial escondida detrás de este universo mecánico. Engels señala en el Antidühring que *“no hay nada eterno de no ser la materia en eterno movimiento y transformación y las leyes según las cuales se mueve y se transforma”*.

La ontología del materialismo dialéctico se fundamenta en la comprensión de materia como sometida a leyes autónomas que la llevan a un devenir permanente e ineluctable. La principal característica de la materia es existir con independencia de la conciencia, es decir, existir objetivamente. Eso quiere decir que la materia no es un reflejo de la conciencia, sino que posee condición ontológica independiente. El materialismo dialéctico implica una mezcla de los materialismos tradicionales con la dialéctica de Hegel. El resultado es este

nuevo concepto de materia que nos ofrece Engels: “una categoría filosófica para denominar la realidad objetiva, que es dada al hombre en sus sensaciones, es copiada, fotografiada, reproducida por nuestras sensaciones y existe independientemente de ellas” (Brugger, 332). Del mismo modo, la dimensión espiritual humana no es más que un estado desarrollado de la materia. La realidad es la realidad que se puede explicar en términos de átomos, electrones, protones, neutrones, moléculas, fotones, ondas, elementos químicos. Una realidad así concebida, solo puede ser explicada debidamente mediante las ciencias, únicas facultadas para conocer la verdadera naturaleza de las cosas. En términos antropológicos, eso significa que, aunque la naturaleza psíquica del ser humano no se reduzca sin más a la materia, en la materia está, en última instancia, su explicación y no cabida para un alma espiritual.

Es preciso tener cuidado al clasificar como materialistas concepciones como la teoría del *arjé* de los primeros filósofos griegos. Los primeros filósofos jamás indicaron que todo se redujera a la materia; establecieron solamente que la naturaleza se podía reducir a una única sustancia material: el *arjé*.

Espiritualismo

De entrada conviene evitar la identificación entre espiritualismo e idealismo. De forma común se podría entender que el espiritualismo es al idealismo lo que el materialismo es al realismo. Pero no es esta precisamente la forma como pretendemos abordar el asunto, porque hay espiritualismo tanto idealista como realista. Hemos explicado antes, que el idealismo es la concepción que rechaza la existencia de una realidad trascendente al sujeto y, como consecuencia, la realidad se reduce en ese contexto a ser invención de un sujeto captante. Por el contrario, el realismo defiende la existencia de un mundo trascendente a la conciencia, aunque se presente a la conciencia en forma de fenómeno. Para el *espiritualismo inmanentista*, el sustrato de la realidad material es el espíritu mismo que la capta. La realidad se reduce a una idea o a una experiencia del sujeto. La escuela fenomenológica de Husserl ha dicho que el conocimiento de la cosa debe limitarse a captar la esencia del fenómeno y dejar de lado la existencia de las cosas, adhiriéndose a este tipo de espiritualismo también. Para el *espiritualismo trascendente*, que es el que vamos a detallar más en esta parte, el mundo tiene existencia real fuera del sujeto, pero su componente último es de carácter espiritual. La realidad debe ser espiritual, inmaterial porque la materia es algo en sí mismo endeble y desmenuzable prácticamente hasta el infinito.

La explicación del mundo llevada a cabo por la física se ha ido haciendo cada vez más exacta y más minuciosa. Superando al realismo vulgar del sentido común y el dogmatismo que acepta que el mundo es simplemente lo que vemos, la ciencia ha luchado por descifrar su verdadera naturaleza. Dos puntos fundamentales la han ocupado: las leyes del universo y la estructura de la materia. Nos concentraremos de forma directa en el segundo aspecto. La explicación actual de la materia surge con la teoría atómica moderna. Como sabemos el concepto de *átomo* fue introducido por los griegos Leucipo y Demócrito, cinco siglos antes de Cristo. La reintroducción del término en la ciencia moderna se la debemos al químico y

matemático británico *John Dalton*. Dalton explicó en 1808 que la materia se componía de elementos individuales, llamados átomos y que, para cada elemento, los átomos eran diferentes.

El concepto de “elemento” venía también desde la antigüedad. Se atribuye su creación a Empédocles de Agrigento, a raíz de su clasificación de la materia en cuatro tipos a los que llamó *elementos*: agua, aire, tierra y fuego. Pero fue *Robert Boyle* quien lo introdujo en el campo de la física en 1661. Boyle definió el elemento como una sustancia básica que permite ser combinada con otras para formar los compuestos.

El átomo era tenido por el último elemento de la materia hasta que en 1897 Joseph *John Thompson* postuló la existencia del *electrón*. Luego, en 1896 Eugen *Goldstein* descubrió el protón y en 1932 Jame Chadwick descubrió el *neutrón*. Sin embargo, las investigaciones de la física no terminaron ahí. Nuevas partículas fueron descubiertas. Incluso, se dio constancia de las llamadas *antipartículas*; es decir, a cada electrón corresponde un anti-electrón o electrón de carga positiva llamado *positrón*. Del mismo, para cada protón existe un antiprotón o protón de carga negativa. El neutrón, al carecer de carga, no posee antipartícula. Pero existen aún otras partículas subatómicas: fotones, neutrinos, mesones, bosones. De la combinación de mesones y bariones (protones y neutrones) surgen los *hadrones*. Algunas de estas partículas no existen de forma permanente en la naturaleza, sino que son producidas por unos artefactos llamados *aceleradores de partículas*. El más potente de ellos es el colisionador de hadrones o LHC por sus siglas en inglés (Large Hadron Collider), puesto en funcionamiento en agosto de 2008. La misión del LHC, que está ubicado cerca de Ginebra, es obtener, a partir del choque de hadrones, la partícula que explica la masa de los cuerpos y que habría surgido fracciones del segundo después del *big bang*. Se trata de la partícula denominada *bosón de Higgs*, hipótesis fundamental del modelo estándar de la física actual.

De todas formas, aun estas partículas subatómicas, pueden descomponerse en piezas más elementales a los que ha llegado la física hasta el momento: los *quarks*. Protones, electrones, mesones, etc., están compuestos por quarks. Pero el punto en que parará el análisis de la materia, no lo sospechamos aún. Para algunos físicos, las partículas tiene su fundamento en otra cosa: en las *cuerdas*. Según esta teoría, las partículas, las fuerzas y la materia, no son más que vibraciones de determinadas regiones del espacio. Como tienen estas regiones la posibilidad de emitir vibraciones, como lo pueden hacer las cuerdas de un instrumento musical, se le ha llamado a esto *teoría de cuerdas* y fue propuesta por los científicos Jöel Scherk y John Schwarz. Las cuerdas serían hilos muy delgados con capacidad vibratoria.

El afán es explicar la naturaleza de la realidad no termina aquí. La misma ciencia señala que la materia que conocemos, no es la única que existe, sino que debe haber otro tipo de materia, la *materia oscura*, que interviene en la estructuración de las galaxias y cuya composición ignoramos fundamentalmente. Lo que sí saben los científicos es que la materia oscura es 6 veces más abundante que la materia que nos rodea.

Quizás esa explicación nos lleve a descubrir la paradoja de que al fin y al cabo la materia es algo “inmaterial” y que Leibniz tenía más razón que los atomistas, al establecer que, buscando el fundamento en un elemento material, la materia iba a resultar infinitamente

divisible y que la solución era buscar un elemento inmaterial, por tanto indivisible, que él llamó *mónada*. De lo contrario, pensaba *Leibniz*, la realidad terminaría desvaneciéndose en la nada. Por eso la mencionada controversia con Newton: “*La mónada, de que vamos a hablar en este tratado, no es sino una substancia simple, que entra a formar los compuestos; simple quiere decir sin partes. Tiene que haber substancias simples, puesto que hay compuestas; pues lo compuesto no es más que un montón, o aggregatum, de simples. Ahora bien, donde no hay partes, no puede haber ni extensión, ni figura, ni divisibilidad. Y las tales mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas. Tampoco es de temer la disolución, y no es concebible manera alguna por la cual pueda una substancia simple perecer naturalmente. Por la misma razón, no hay tampoco manera por la cual una substancia simple pueda comenzar naturalmente, puesto que no puede formarse por composición*” (*Monadología* 1-6).

Existen variadas versiones del espiritualismo. Para *Maine de Biran*, por ejemplo, toda sustancia es de carácter espiritual. La esencia del yo es la *voluntad*, el esfuerzo; la del mundo material, en cambio, es la *resistencia*, es decir, el límite que oponen las cosas a la acción de la voluntad. Para Bergson la sustancia del universo es el *movimiento* y para Ravaisson y Blondel lo será la *acción*. Pero además de materialismo y espiritualismo, existe una concepción que explica que no existe una única forma de realidad, sino dos.

Dualismo

El dualismo es aquella doctrina filosófica que reduce la realidad a dos sustancias enteramente distintas: materia y espíritu. El dualismo se remonta a los primeros tiempos de la filosofía. Para Hirschberger, (1977, t. I, 69) el primer dualista fue *Anaxágoras* (500-428), con la diferencia que establece entre el mundo y el *nous* como espíritu independiente y omnisciente. Sin embargo, una versión del dualismo la hallamos antes en *Pitágoras* (570 a. C), el llamado dualismo órfico. Para Pitágoras, cuerpo y alma son dos realidades distintas, resultando ser esta última el principio superior que tiene la desafortunada situación de tener que vivir en un cuerpo. El cuerpo no es más que un sepulcro para el alma. En la filosofía clásica, el dualismo está representado por *Platón*. La unión de alma y cuerpo es una condición puramente accidental: el verdadero ser humano es el alma y el cuerpo una sombra con la que, por cierto, el alma no guarda una relación armónica. En *Descartes*, el dualismo se expresa mediante la oposición entre sustancia pensante y la sustancia extensa, dos sustancias radicalmente distintas. El mundo físico para Descartes se reduce a la extensión, mientras la sustancia pensante se especifica a través de las ideas y sentimientos. Estas sustancias son independientes, es decir, no existe entre ellas una relación de causa-efecto. Las dificultades que se extraen de una concepción semejante no son fáciles de sortear. Por ejemplo, en el plano del conocimiento, ello implica que el intelecto no tendría forma de poder recibir los datos que aportan los sentidos y el conocimiento se reduciría a un puro formalismo. Sin embargo, Descartes establece que entre las dos sustancias se produce una interacción a través de una glándula que se hallaría en el cerebro: la glándula pineal. Mediante ella, puede el alma actuar sobre el cuerpo y controlar sus acciones. Esta temática del dualismo será continuada en el capítulo dedicado a la antropología, unidad IV.

Conclusión de esta parte

El propósito de la metafísica no es buscar un fundamento material o inmaterial para la naturaleza, sino establecer la realidad sobre un fundamento firme, y a este fin desborda las esferas del materialismo y el espiritualismo.

Puede no existir una partícula última del universo, pero no podemos negar que haya algo real, a menos que las mismas ciencias experimentales deriven en un idealismo o en el escepticismo más radical. Pues bien, ese puro existir puede ser estudiado y esa es la tarea de la metafísica. De este modo, la metafísica busca cambiar la tierra movediza que representan las partículas eternamente divisibles por el auténtico fundamento de las cosas: *el ser*. Insistimos: la ciencia debe describir la realidad y su comportamiento, pero a la metafísica le interesa el puro existir de eso que llamamos realidad. No es tarea sencilla la de la metafísica, porque está luchando con un objeto de estudio que se manifiesta y se oculta al mismo tiempo, como explicó Heidegger: el ser.

Parménides vio esto desde la antigüedad y se apartó de los presocráticos que querían hallar el fundamento de la realidad en una entidad material, afirmando que la única realidad verdadera era el ser. No confundamos metafísica con espiritualismo. El ser no es espíritu; tanto materia como espíritu necesitan de él, si no quieren reducirse a la nada. La idea de Leibniz de poner el fundamento en algo espiritual fue loable en el sentido de que la materia extensa se estaría descomponiendo siempre hasta el infinito. Pero nuestra postura no es establecer una dicotomía entre materialismo y espiritualismo. No. Tanto materia como espíritu necesitan del ser para existir. El ser no es espíritu, sino que se manifiesta tanto en la materia como en el espíritu. El ser es en definitiva ese fondo de la realidad al que no pueden llegar las ciencias experimentales y que queda reservado para la metafísica.

3. El ser como fundamento de la realidad

El ser antes de santo Tomás de Aquino

El interés de la metafísica es explicar la verdadera realidad. Muchas realidades pretenden erigirse en el fundamento último, o sea, hay muchas realidades que pretenden ser “la realidad a secas”. Es una trampa que se le viene presentando a la metafísica desde el origen de la filosofía. Los presocráticos creyeron hallar la realidad verdadera en un elemento de índole material: agua, aire o un elemento meramente formal como el número en Pitágoras. Así las cosas, Parménides propuso un principio nuevo y de otra índole y que se convertirá en la piedra angular de la filosofía: el ser. A la pregunta, ¿Qué existe? ¿Cuál es la verdadera realidad?, responde Parménides: existe el ser. El ser de Parménides es una realidad informe ajena a todo contenido esencial. Por eso algunos autores tachan de *formalista* la propuesta de Parménides.

Para tratar de superar el formalismo de Parménides, Platón agregó un contenido al ser: la esencia. Pero el ser de Platón se aleja de las cosas particulares, porque la realidad del mundo material no es para él más que apariencia y el único ser real es el ser de la idea. Se produce de este modo una identificación rotunda de ser y esencia. ¿Qué existe? Existe la

esencia, y la combinación de esencia y existencia es la *idea*. La esencia, verdadero ser, no habita en este mundo, sino en un mundo separado del mundo material llamado *cosmos noetós*.

Para *Aristóteles* toda la realidad se reduce a la sustancia y la sustancia son las cosas. Dice *Aristóteles*: “*Sustancia se dice de los cuerpos simples, tales como la tierra, el fuego, el agua y todas las cosas análogas; y en general, de los cuerpos, así como de los animales, de los seres divinos que tienen cuerpo, y de las partes de estos cuerpos. A todas estas cosas se llama sustancias, porque no son los atributos de un sujeto, sino que son ellas mismas sujetos de otros seres. Bajo otro punto de vista, la sustancia es la causa intrínseca de la existencia de los seres que no se refiere a un sujeto: el alma, por ejemplo, es la sustancia del ser animado*” (*Met. Lib. V, 8*).

Cuando se detiene a estudiar la sustancia, *Aristóteles* se concentra en explicar su esencia y no su existencia. La existencia no era un hecho que le mereciera atención aparte. Es decir, si ser y sustancia es lo mismo, lo que debemos explicar de ambos es su esencia. Como la esencia es el componente fundamental de la sustancia, *Aristóteles* usa el término *ousía* para las dos. *Ousía* significa, entonces, tanto esencia como sustancia.

Pero la esencia es abstracta y general; es preciso delimitarla para poderle conferir el carácter de ente particular. Esta función de delimitación le corresponde a la *forma*. La forma es por eso para *Aristóteles* el verdadero principio de ser; estatus que nunca llegaría a alcanzar la existencia en su filosofía. Cuando él analiza la sustancia encuentra sólo dos componentes: esencia y accidentes. La materia y la forma son a su vez componentes de la esencia.

La separación entre esencia y existencia será tarea de *Avicena* (980-1037), quien al realizar la separación, sin embargo, redujo la existencia a la simple categoría de accidente. La considera accidente porque no le pertenece a las cosas por necesidad y eso quiere decir que la existencia no es un principio interno a los entes. Al no pertenecer a las cosas mismas, el ser debe venir del exterior, esto es, de un ente dotado de verdadero ser: Dios. Por eso señalan algunos que en *Avicena* el ser de las cosas particulares se pierde en el ser absoluto de Dios. Los entes quedan reducidos a simple posibilidades que Dios actualiza permanentemente.

Santo Tomás de Aquino y su doctrina del “esse”

Santo Tomás de Aquino aprovecha la separación que establece *Avicena* entre esencia y existencia para introducir su doctrina del *esse*. A diferencia de *Aristóteles*, piensa que el ser no se puede confundir ni con la esencia ni con la sustancia. Al interior de la sustancia, *santo Tomás* descubre, además de la esencia y los accidentes, otro componente: la *existencia*. La existencia no se debe confundir con el ente, porque no es el ente, sino lo que hace que el ente *sea*. Por esta misma razón, este nuevo principio de ser, que llamara con el infinitivo del verbo ser en latín, *esse*, es el responsable principal de que el ente sea algo en vez de nada; lo que permite el paso de la simple posibilidad a la realidad.

Aristóteles no alcanza a entender la existencia como un principio particular, porque se le confunde con la sustancia misma. La existencia no es para él más que la realidad del ser concreto y particular. El ser aristotélico se agota en las cosas existentes. El *esse* de santo Tomás, en cambio, no es el ente particular, sino lo que hace que ese ente particular exista.

Sin embargo, el ser no pertenece al ente por derecho propio. Lo propio del ente, lo característico no es el ser, sino la *esencia*. La esencia es la *quiddidad*, el contenido inteligible del ente, sus características distintivas. El ser, en cambio, es el acto de existir, que no le pertenece como algo propio porque no es parte de su esencia. Una prueba de ello es que no se toma en cuenta a la hora de formular la definición de una cosa. Cuando definimos un ente, incluimos en esta definición todo lo que es parte fundamental de él. El hecho de que no incluyamos la existencia no porque sea constituyente accidental del mismo, sino porque sencillamente pertenece a otro ámbito.

Tanto ser como esencia encuentran su lugar dentro del ente, no “cosas” que se existan por separado. Pero no perteneciendo a su esencia, el ser de toda cosa debe venir del exterior. Como señala Pifarré (1989), santo Tomás nos enseña a superar la *visión cosista* de la realidad: el creer que realidad es simplemente un conjunto de cosas, sin tener en cuenta lo que las hace ser. Y eso que las hace verdadera entidad, no es la esencia, sino el ser, el *esse*. Mientras que para Aristóteles el ser son las cosas mismas, el *esse* de santo Tomás es lo que origina la existencia de las cosas.

Esta diferencia establecida por santo Tomás no la tomó en cuenta Heidegger cuando se refiere a la cuestión del olvido del ser en la historia de la filosofía. Una lectura atenta de los escritos del Doctor Angélico nos revela la recuperación del ser perdido en lo fundamental en las otras filosofías.

El “ser finito” como objeto de la metafísica

El ser, el *esse*, es en última instancia, el objeto de estudio de la metafísica. Su importancia para merecer este lugar es que él es el fundamento de la existencia de las cosas reales, quien posibilita que, en vez de movernos en un universo de fantasías, vivamos en un mundo real. El ser es lo que hace que realidad, en vez de desvanecerse en la nada, sea algo. El ser no es el ente, pero es quien posibilita el carácter entitativo del mundo. Es el responsable de la consistencia de lo real. La metafísica sigue siendo estudio del ente en cuanto ente, pero es el estudio del ente desde el punto de vista de su ser, no desde el punto de vista de su esencia.

Cuando hablamos del *esse*, estamos hablando del ser del ente, no de un ser absoluto. Por eso no debemos confundir al ser con Dios. El ser es limitado, circunscrito a un determinado ente mediante la esencia. La esencia hace que el ser, sea el ser de determinado ente.

La forma de tener una experiencia particular del ser será lo que despierta el interés de los existencialistas, que estudiaremos a continuación.

4. El ser como existencia

La preocupación por el ser, fundamento de toda realidad, fue recuperada por el movimiento existencialista de principios del siglo XX. Como se señala, el ser no fue tema principal de filosofía por algún tiempo. Por otro lado, aunque el ser es la realidad “más fundamental”, en ocasiones resulta difícil el acceso a él. El ser es huidizo; esquivo. En un eterno rejuego, se muestra y se oculta permanentemente. El movimiento existencialista reasumirá la primacía del tema del ser. Pero frente a un ser en sí, distinto e independiente del hombre, concebirán al ser como existencia. Existencia es una categoría que los existencialistas reservaran exclusivamente para el ser humano. En la existencia del hombre el ser se nos muestra como temporalidad y como conquista, en cuanto la existencia humana no está dada de antemano y nunca la poseemos definitivamente. Desde esta óptica, se adoptaron posturas variadas, desde las más pesimistas como las de Sartre o Heidegger, hasta las que desembocan en la esperanza y la certeza, como ocurre con Kierkegaard o Marcel.

Para el filósofo alemán *Martin Heidegger* (1889-1976) el ser se desvela en la existencia del hombre. El hombre, que él llama *Dasein* (ser ahí), es una existencia finita. Ya el ser no es una mismidad inmutable que se contemplaba en el Medioevo; el ser es acontecer y constante fluir. El verdadero espacio de manifestación del ser es el hombre, porque sólo en éste el ser se hace conciencia de sí mismo. Esta misma conciencia nos percata de la fragilidad de nuestra propia entidad y en esa precariedad se vive la experiencia del ser. Nunca se piensa más en el ser, que ante la posibilidad de perderlo. Este es el sentido de la precariedad: la realidad de que no poseemos el ser definitivamente convierte la existencia en lucha constante. Por eso, existir es lucha constante. El hombre no actualiza su existencia de una vez y para siempre. Por eso existir es en verdad *ex-sistir*, es decir, no posesión tranquila del ser, sino apertura al ser, búsqueda permanente, trascendencia (trans-cendencia) constante. En este sentido el único ente que existe es el hombre: “*El ente que es según el modo de la existencia es el hombre. Sólo el hombre existe. La roca es pero no existe. El árbol, pero no existe. Dios es, pero no existe*” (*¿Qué es metafísica, introd.*). Existir es por eso *preocuparse* (pre-ocuparse), ocupare de la propia existencia. De esta forma el hombre, al hombre desvelarse por existir, se convierte en el *pastor del ser*: debe cuidar de su ser porque lo puede perder. Por esta misma razón, la existencia resulta angustiante.

En *Jean-Paul Sartre* (1905-1980) el ser se nos revela también como existencia precaria. La existencia es un *factum* sin explicación ni sentido. Lo característico de la existencia humana es la conciencia. El ser de las demás entidades es compacto, pero el ser del hombre está ahuecado por la conciencia. Pero tener conciencia de sí es ponerse frente a sí mismo; es tomar distancia de sí. Es lo que el padre Mateo Andrés expresa mediante el concepto de “intradistancia”: estar el ser humano distante de sí mismo. Para Sartre estar el ser distante de sí mismo, es abrir el espacio a la nada. En efecto, si el ser toma distancia de sí mismo, se convierte en su opuesto que es el no-ser, la nada. La conciencia es pues la nada dentro del ser. Mientras que el en-sí es lleno, por ser inconsciente: “*No hay en el en-sí una parcela de ser que no esté sin distancia con respecto a sí misma. No hay en el ser, así concebido, el menor esbozo de dualidad; es lo que expresaremos diciendo que la densidad de ser del en-sí es infinita*” (El ser y la nada, segunda parte, cap. I), el para-sí es vacío por la conciencia. La vida es una lucha por ser sin llegar a ser. Como el para-sí no es nada, es

libre, es decir, tiene que decir la construcción de su: “*El para-sí está condenado a ser libre*” y “... *al estar condenado a ser libre, lleva sobre sus hombros todo el peso del mundo; es responsable del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser*” (El ser y la nada, cuarta parte, cap. III). Sin embargo, para Sartre, la tarea por la construcción del propio ser es una tarea que no tendrá éxito, a menos que Dios exista: “*Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil*” (El ser y la nada, conclusión).

Como puede verse, tanto Heidegger como Sartre están interesados en el tema del ser como existencia. Pero el proyecto de búsqueda del ser termina en el fracaso. Más que filosofía del ser, estas filosofías, terminan siendo filosofía de la nada. Diferente es la postura de dos pensadores cristianos: Soren Kierkegaard y Gabriel Marcel.

Para *Kierkegaard* (1813-1841) la filosofía debe recuperar el significado de la existencia individual perdida al interior de la idea absoluta de Hegel. Simpatiza con la metafísica de Aristóteles y su idea de que la verdadera realidad es el ente individual y concreto. Prestará atención principalmente a la existencia individual del ser humano. En este sentido, piensa que la vía de acceso al ser no puede ser el pensamiento conceptual. El concepto sólo puede dar cuenta de lo general, de la abstracción de la esencia, que no es la verdadera realidad. Del individuo, es decir, de la existencia no puede haber concepto: “*La realidad no se deja expresar con el lenguaje de la abstracción, porque el plano en que ésta se halla no es el de la realidad, sino el de la posibilidad. La abstracción sólo puede adueñarse de la realidad aboliéndola: abolirla significa transponerla en posibilidad*” (Verneaux, p.33). Para acceder al ser propone lo que él llama “pensamiento subjetivo”. Piensa que es erróneo creer que la única forma de conocer, es el pensamiento objetivo. Este tipo de pensamiento no está capacitado para explicar la existencia. La existencia escapa de la lógica, porque la lógica es el reino de lo estable y de lo abstracto. Por el contrario, la existencia es concreción, devenir permanente, contante construcción del propio ser. Existir es por eso también elección continua: “*Escogerse a sí mismo es pues la definición misma de la libertad*”. Y aunque la vida parezca absurda y aparente nublarse el sentido, la existencia no terminará en el fracaso y en la desesperación. Solo que nada relativo nos dará el sentido, sino la fe en el Absoluto. El mejor ejemplo de fe, cuando todo parece absurdo, es el patriarca Abraham.

Gabriel Marcel (1889-1973) llega al problema metafísico, estableciendo una distinción entre *tener* y *ser*. En el tener, el poseedor es distinto de lo que posee. Por el contrario, en el caso del ser, ser y existente, son una y única realidad. Puedo separarme de mis cosas, pero no puedo separarme de mi propia existencia. Yo soy fundamentalmente lo que soy, no lo que tengo. Pero el ser se me presenta como *misterio*. Marcel distingue entre problema y misterio. Al problema se llega objetivamente, pero al misterio sólo se llega en forma subjetiva. Cuando decimos que al ser se accede en forma subjetiva, estamos indicando que a él se llega mediante la propia experiencia de existir. Por eso, en vez de formular la pregunta, ¿Qué es el ser?, se debe preguntar: ¿Quién soy yo? La respuesta a esta pregunta me lleva a darme cuenta de que ese “ser yo” no es un hecho, sino búsqueda permanente, devenir constante. Sin embargo, hay pruebas de que la existencia no es simple precariedad, puro desvanecerse en un devenir sin horizonte: la promesa y compromiso. El *compromiso* es siempre porvenir; tiene sentido frente a lo que ha de venir mañana. Cuando alguien “promete” algo, es decir, se “compromete” a cumplir con algo, está dando por sentado que su única realidad no es el momento presente; que la existencia

no se agota en el instante, sino que se perpetúa en el mañana. Por eso, compromiso y promesa constituyen la verdadera experiencia del ser. Sin embargo, el mayor compromiso lo hace la persona con el Absoluto a través de la fe. Esta idea nos pone en contacto con uno de los temas fundamentales de Marcel: la *esperanza*.

En el mundo del tener, el ser humano vive una vida inauténtica, confundiendo tener más, con ser más. Cuando el sujeto se siente desconcertado por la precariedad de la existencia busca un paliativo en el *optimismo*. El optimismo nace de creer que con los propios recursos podemos salir victoriosos de la precariedad de la existencia, de forma autosuficiente. Pero no es cierto. Más productiva que el optimismo es la *desesperanza*. La desesperanza consiste en creer que la existencia se va a desvanecer y que la nada nos va a atrapar. De esta forma tocamos fondo y eso nos permite empezar una vida fundada en el ser, no el tener; una existencia fundamentada en la esperanza y no sobre el optimismo. La esperanza es el rechazo a reducir la vida a un *factum*, un simple hecho, sin necesidad de explicación ni sentido. El ser no es un hecho, sino un acto. El ser no es un hecho dado, arrojado, sino re-creación permanente. Santo Tomás de Aquino lo llamó *actus assendi*, o sea, acto de ser. La esperanza se fundamenta en el ser, es decir, en la convicción de que por precaria que parezca la experiencia, el ser triunfará sobre la nada.

5. La necesidad del ser absoluto

La metafísica podría detenerse en el *esse* como elemento último de estudio y habría cumplido su cometido. Sin embargo, el mismo *ese*, imposibilitado de justificarse a sí mismo, necesita de una fundamentación. Recordamos que al hablar del *esse*, nos referimos al acto de ser de cada ente particular. Evitemos entonces convertirlo en un absoluto digno de veneración. Sin embargo, aunque el *esse* no es el absoluto, nos remite al un *ente absoluto* que debe explicar a fin de cuentas la existencia de todas las realidades.

La situación es la siguiente: nos encontramos con el hecho de que ningún ente puede dar cuenta de la propia existencia. En consecuencia, si no queremos elaborar una cadena infinita y absurda, tenemos que pensar en un ente tal que su esencia consista en existir y que sirva para fundamentar el origen de todo *esse*. Expliquemos un poco más: un ente existe por otro; este otro existe, a su vez, gracias a otro y así sucesivamente. Debemos llegar a un punto en el que encontremos a un ente que no necesite de otro para existir. Dicho en otras palabras, debe existir un ente tal que su esencia consista en existir. Por eso, si Dios no existe, toda la realidad no sería más que apariencia. Dios no es el ser, pero es la fuente última de todo ser.

Sobre los hombros de *ese ente especial* descansa no sólo la realidad actual, sino la aspiración a “ser más”, de todo lo real. En especial, el sentido de la vida humana se afirma sobre la existencia del absoluto; él es la garantía de que nuestra existencia no se perderá en la nada, sino que se recuperara al final como vida eterna. La frase que san Agustín aplica a esa sed de absoluto, entendida como condición exclusiva del ser humano, podría entenderse quizás a toda la realidad: “*Nos hiciste, Señor, para ti y nuestra alma estará inquieta hasta que descanse en ti*”.

6. Relatividad del verificacionismo y validez de la metafísica

El cientismo, el positivismo ha pretendido arrogarse la única explicación válida sobre la realidad, al concebir que sólo la ciencia experimental puede probar debidamente lo que asevera. Dueña del reino de la exactitud, la ciencia pretende ser también la dueña absoluta del conocimiento válido. Sin embargo, esa supuesta capacidad de prueba que esgrime la ciencia es algo discutible. La validez de las proposiciones de las ciencias experimentales, no se puede sostener de la forma como la ha concebido la ciencia: por vía de la inducción. Popper ha criticado el cientismo indicando que la inducción, base del método científico no es suficientemente válida: *“ningún conjunto de enunciados contrastadores verdaderos podrá justificar la pretensión de que una teoría universal es verdadera»”* (Popper, 20). El problema de la inducción es que nunca se reunirán casos suficientes para poder probar los enunciados. En otras palabras, nunca será totalmente lícito pasar de los hechos, a las afirmaciones universales. Eso quiere decir que las leyes científicas no son *verificables*. Por eso Popper ha propuesto una alternativa: la teoría de la *falsación*. De lo que se trata según esta propuesta, no es de presentar todos los datos empíricos que amparen en un enunciado, sino de afirmar como válido un enunciado si no hay ningún caso que lo desmienta y lo haga falsear. La falsación permitirá demarcar entre enunciados válidos, es decir, “científicos” y los que no lo son. Hay algo más. El carácter empírico de la ciencia es una cuestión relativa. En el saber científico hay bastante de *apriorismo* y de supuestos. Una muestra de ello es que para toda investigación hay una *hipótesis*, un punto de partida apriorístico.

De todas formas, aunque la teoría de la falsación sirva para fundamentar las proposiciones científicas, ello no quiere decir que aquel saber que permanezca al margen de la base empírica sea rechazable. Lo importante de las afirmaciones de los distintos ámbitos del conocimiento no es que se puedan contrastar empíricamente, sino que sean *razonables*, que tengan un *sentido*, porque ni la misma ciencia es esencialmente verificable. Pero además de ser un saber válido, la metafísica es un saber necesario.

7. La necesidad de la metafísica

La metafísica como fundamento de la ciencia experimental

La tarea de la metafísica no es irrelevante. La metafísica otorga a la ciencia la certeza que ella misma no puede establecer para sí. Le da los elementos necesarios, para saber que el mundo que ella investiga, no es el producto de una fantasía, sino una realidad fundamentada en el ser, con una existencia real.

Descartes estaba convencido de que en la ciencia no había certeza alguna y que había que trabajar buscando esa garantía, ya que la ciencia experimental misma no estaba capacitada para ello. Al fin de establecer esa garantía, había que buscar al menos la certeza de una primera verdad y la halló en su famoso *cogito ergo sum*: *“pero, deseando yo en esta ocasión ocuparme tan sólo de indagar la verdad, pensé que debía... rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de ver si, después de hecho esto, no quedaría en mi creencia algo que fuera enteramente indudable. Así, puesto que los sentidos nos engañan, a las veces, quise suponer que no*

hay cosa alguna que sea tal y como ellos nos la presentan en la imaginación” (Discurso del método, IV).

Y continúa Descartes: “ *y puesto que hay hombres que yerran al razonar, aun acerca de los más simples asuntos de geometría, y cometen paralogismos, juzgué que yo estaba tan expuesto al error como otro cualquiera, y rechacé como falsas todas las razones que anteriormente había tenido por demostrativas; y, en fin, considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también ocurrírsenos durante el sueño, sin que ninguno entonces sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas, que hasta entonces habían entrado en mi espíritu, no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando*”.

Sobre el papel fundamental de metafísica, explica Descartes en el prólogo a sus Principia philosophiae: “*toda la filosofía es como un árbol, del que la metafísica es la raíz, el tronco es la física, y todas las otras ciencias, las ramas que crecen fuera de este tronco, que se reducen a tres principales, a saber, Medicina, Mecánica, y la ética*”.

Metafísica y sentido

La tendencia al relativismo es tan vieja como la filosofía misma. La postura relativista, escéptica, se fundamenta en la premisa de que no hay verdad, sino que cada quien tiene “su” verdad. Y no hay verdad, porque no hay realidad, en la medida en que la realidad es creación del hombre. El relativismo, que arrastra consigo consecuencias relevantes para diversos ámbitos de la vida humana, especialmente para la ética: como no hay verdad ni realidad, todo está permitido y todo da igual. Arribamos por esta vía hasta e *nihilismo*.

Para superar el relativismo, se necesita estatuir un fundamento firme para la realidad. La realidad no es cuestión de punto de vista como asumen los relativistas, sino que tiene una existencia en sí, independiente de las proyecciones del sujeto del conocimiento. Como se fundamenta en la realidad, la verdad no depende ya de un punto de vista sobre las cosas, porque habrá que remitirse siempre hasta el soporte que le sirve de cimiento.

La vida tiene un fundamento; las cosas no se desvanecen en la nada y el mundo tienen un sentido. Permitirnos el acceso a esta raíz de lo real es el gran aporte de la *metafísica*. Ese sentido, alcanza su última explicación en la afirmación del ser absoluto. Por eso dicen algunos que toda metafísica desemboca en una teología.

Bibliografía

- Araya, Fernando (2001). *Oculto intimidad. Ensayo sobre la filosofía de santo Tomás de Aquino*. Editorial de la UNED.
- Brugger, Walter (1978). *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Herder.
- Candel Sanmartín, Miguel (2004). *Metafísica de cercanías*. España, Ediciones de Intervención Cultural.
- Conill, Jesús (1988). *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona, Editorial Antropos.
- Echauri, Raúl (1975). *Esencia y existencia en Aristóteles*. Anuario Filosófico, 1975, (8), 117 - 129.
- Forment, Eudaldo (1992). *Lecciones de metafísica*. Madrid, Ediciones Rialp.
- García Morente, Manuel (1977). *Lecciones preliminares de filosofía*. México, Edit. Época.
- Gilson, Étienne (1992). *Elementos de una metafísica tomista del ser*. París, Librairie Philosophique.
- Gómez Caffarena, José (1983). *Metafísica fundamental*. Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Hawking, Stephen (2006). *Historia del tiempo*. Barcelona, Editorial Crítica.
- Hirschberger, Johannes (1993). *Breve historia de la filosofía*. Barcelona, Herder.
- Hirschberger, Johannes (1977). *Historia de la filosofía*. Barcelona, Herder. T. 1.
- Kazimierz, Ajdukiewicz (1994). *Introducción a la filosofía, epistemología y metafísica*. Madrid, Cátedra.
- Marcel, Gabriel (2003). *Ser y tener*. Madrid, Caparrós Editores.
- Marías, Julián (1956). *Idea de la metafísica*. Edit. Columba.
- Peña, Lorenzo (1985). *El ente y su ser*. León, Universidad de León.
- Pifarré, Lluís (1989). *El itinerario del ser*. PPU, S.A. <http://arvo.net/metafisica/el-itinerario-del-ser/>.
- Popper, Karl (1974). *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid, Tecnos.
- Verneaux, Roger (1980). *Historia de la filosofía contemporánea*. Barcelona, Herder.
- Verneaux, Roger (1989). *Historia de la filosofía moderna*. Barcelona, Herder.