

LAS PROPIEDADES DEL SER Y EL HOMBRE

Leo J. Elders s.v.d.

Anuario Filosófico 14 (1981), pp. 31-39

Desde la *Summa de bono* de Felipe el Canciller es considerada la doctrina de los conceptos trascendentales como una parte integral de la metafísica.¹ San Alberto el Grande le presta mucha atención; Santo Tomás se sirve de ella para dilucidar el ser divino; Suárez sitúa el examen del uno, de la verdad y del bien después de la discusión sobre el ser.

Por el contrario, a principios del siglo XVI tiende a desaparecer este aprecio. Descartes no habla de trascendentales. Mediante su *cogito*, que implica una ruptura de hecho entre el hombre y la realidad exterior, preparó al advenimiento de subjetivismo moderno. En el horizonte espiritual comienza a dibujarse la actitud de dominio con respecto al mundo; se extiende la voluntad de reconstruir el mundo sobre la base de nuestro conocimiento.

Thomas Hobbes se mofa de la doctrina de las propiedades del ser: ¿quién no sabe —exclama— que el hombre y *un* hombre, hombre y verdadero hombre tienen el mismo sentido?² Spinoza reconoce que casi todos los metafísicos hablan de las pasiones del ser (el uno, la verdad y el bien), pero añade con ironía que casi nadie las piensa. Estima además que estos términos no significan nada de real fuera del intelecto: los conceptos trascendentales son únicamente *modi cogitandi*, que no añaden nada al ser³. Christian Wolff nos los menciona ya en su *Philosophia prima seu ontologia*. En un célebre texto de su *Crítica de la razón pura*⁴ Kant afirma que los trascendentales parecen conceptos vacíos, pero que no obstante se impone un examen de la doctrina clásica de las propiedades del ser. De acuerdo con su teoría general, Kant declara que estos conceptos no son sino condiciones subjetivas y lógicas del conocimiento de las cosas. Es preciso, pues, apartarlas de cualquier relación con los objetos. La cosa en sí —el mundo objetivo— no es ni variable ni invariable. Escapa a toda determinación. Nuestras categorías *a priori* no captan la naturaleza propia

¹ M. D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?* II. Significations de l'être, Paris 1975, p. 313.

² *Logica*, 3,7.

³ *Cogitata metaphysica*, I, 6.

⁴ *o. c.*, § 12.

del ser en sí⁵.

En el idealismo de Hegel el puro ser es un contenido del pensamiento, que debe realizarse. Este contenido es en principio vacío e idéntico al no-ser. El ser indeterminado deviene no-ser. Lo uno y lo otro se realizan bajo la forma del ser determinado (o sea, la cualidad, que es la negación de la negación, —la *Aufhebung* de la contradicción primera)⁶. El ser depende, pues, de la idea y las determinaciones del ser son un resultado del devenir y no aspectos de las riquezas inherentes siempre al ser.

Los contemporáneos de los idealistas alemanes captaron muy bien las implicaciones de su teoría revolucionaria. En 1796 el doctor Jenish publicó un estudio con el título *Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik*, respondiendo a una cuestión sobre los progresos de la filosofía desde Leibniz y Wolff, propuesta a concurso por la Academia de Berlín. Jenish nota que el solo pensamiento de la irrealidad del conocimiento humano concerniente al mundo es extremadamente deprimente. Es como si la naturaleza entera, con todas sus maravillas, desapareciera en el abismo de la destrucción.

Friedrich Nietzsche ha sacado las consecuencias prácticas del idealismo alemán, comenzando a hablar de una devaluación de todos los valores. Por «nihilismo» entendía la recusación total de los valores, el rechazo del sentido y de la apetibilidad del ser. El nihilismo culmina en la voluntad de destrucción. «La forma extrema, nos dice, de nihilismo sería la intuición de que toda creencia, toda convicción es necesariamente falsa, porque no hay un mundo verdadero».⁷ Nietzsche mismo ha comprendido perfectamente la envergadura de la tragedia que arrastra esta pérdida de los valores: la sombra de Zarathustra dirige a éste la palabra para preguntarle si hay todavía algún fin para el hombre o una intencionalidad que lo cobije; pero no hay nada⁸. Según Nietzsche no hay valores previamente constituidos que el hombre no tuviera que descubrir. Al contrario, es el hombre mismo quien constituye sus propios valores. De aquí se sigue que estos, lejos de ser definitivos, deben ser establecidos cada vez de nuevo. «Los conceptos más nobles como el de ser, nos dice Nietzsche, no son

⁵ *Lettre a Herz*, del 21 febrero 1772: *Kants Gesammelte Schriften*, X, Berlin 1900 ss., p. 129.

⁶ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, 87.

⁷ *Aus dem Nachlass der Achzigerjahre*, edit. de K. Schlechta, t. III, 555.

⁸ *Also sprach Zarathustra* (Schelechta, t. II, p. 511): “Wo ist *mein* Heim? Darnach frage und suche und suchte ich, das fand ich nicht. O ewiges Ueberall, o ewiges Nirgendwo, o ewiges-Umsonst!”. Vgl. *ibid.*: “Nichts ist wahr, alles ist erlaubt”.

ya sino el humo de una realidad que se volatiliza»⁹. Creamos entonces sistemas de conceptos para hacer inteligible y previsible el mundo. Gracias a ellos nos parece lógico el mundo, pero en realidad estamos engañados por una ilusión¹⁰. El mundo metafísico, construido por nosotros, no es al fin de cuentas más que una engañifa, de cuyo ser él mismo es responsable, porque solamente se da a nosotros en las manifestaciones que lo deforman. El ser no es nunca idéntico a sí mismo, sino que es un perpetuo devenir¹¹. El único ser del que podemos tener certeza es el cambio.¹²

El rechazo del ser y de sus propiedades en el siglo XIX fue proclamado por numerosos filósofos. Se podría creer que el advenimiento de la fenomenología, cuyo iniciador fue Edmundo Husserl, marcaba el comienzo de un retorno a una apreciación positiva de la realidad y de las propiedades del ser. ¿No era la divisa de Husserl «*zurück zu den Sachen*»? Pero sobre este punto la posición de la fenomenología es altamente ambigua: para ésta «las cosas» no son los seres en sentido tomista, no lo que está dado, lo que es relativo a la conciencia. La realidad no se hace inmanente al intelecto, sino que es una determinación del campo intelectual. El sujeto y su situación entran en la percepción y la filosofía se convierte en una toma de conciencia de nuestro modo de ver. Albert Camus lo expresa como sigue: «La fenomenología no intenta explicar el mundo; quiere ser solamente una descripción de la vivencia. En su afirmación inicial retiene el pensamiento absurdo de que no hay verdad, sino solamente verdades».¹³ «La conciencia es la que esclarece (la cosa) por la atención que le presta. La conciencia pone en suspenso los objetos de su atención, los aísla. Desde entonces están fuera de todos los juicios. Esta 'intención' es la que caracteriza a la conciencia. Pero la palabra no implica idea alguna de finalidad». En la óptica fenomenológica, «en la ausencia de todo principio de unidad, el pensamiento puede todavía encontrar su gozo describiendo y comprendiendo cada aspecto de la experiencia. La 'verdad' que se propone en cada uno de sus aspectos es de orden psicológico. Ella testimonia solamente el

⁹ *GotzenDämmerung* (Schlechte, II, 958).

¹⁰ *Der Wille zur Macht*, nr. 516 (Schlechte, Aus dem Nachlass der Achzigerjahre, t. III, p. 538-9).

¹¹ *Also sprach Zarathustra*. Cfr. Schlechte, II, p. 463.

¹² *Die fröhliche Wissenschaft*, nr. 26 (Schlechte, II, 59).

¹³ *Le mythe de Sisyphe*, p. 63.

'interés' que puede presentar la realidad». ¹⁴

En efecto, «la conciencia creadora de sentido» es el núcleo de la marcha fenomenológica, siendo la fantasía una de sus condiciones ¹⁵, porque ella nos permite contemplar una esencia desde puntos de vista diferentes. La percepción natural (*die natürliche Einstellung*) es ciertamente el punto de partida y el fundamento de la contemplación, pero el modo de abordar una esencia (*Abschattung*) depende de nuestra situación y de nuestra experiencia precedente. ¹⁶ En efecto, J. P. Sartre y M. Merleau-Ponty elaboraron la teoría de esta dependencia. Sartre describe la idea husserliana de la marcha fenomenológica, de la siguiente manera: «Conocer es 'proyectar hacia', salir de la húmeda intimidad gástrica para encaminarse rápidamente hacia allá, allende uno mismo, hacia lo que no es uno, allá, cerca del árbol y, sin embargo, fuera de él, porque él se me escapa y me resiste; ni yo puedo perderme en él, ni él se puede diluir en mí: fuera de él, fuera de mí». ¹⁷

Sartre, en efecto, va más lejos que Husserl y atribuye un papel muy considerable a la «animación» de la materia observada. ¹⁸ Conocer, en su forma de concepción, no es registrar la realidad, sino un acto de conciencia que constituye un objeto al margen de la totalidad de lo real; es, pues, tener lo real a distancia, liberarse de él, en una palabra, negarlo. ¹⁹ La conciencia libre se sustrae al mundo.

Según Simone de Beauvoir, Sartre había optado en efecto por la fenomenología, porque veía en ella un pensamiento filosófico que le permitía afirmar, de una parte, la existencia del mundo, manteniéndola contra el idealismo y, de otra parte, la autonomía de la conciencia, porque ésta es la que decide el sentido de las cosas. ²⁰ Sartre ha partido el ser en dos zonas, que no tienen comunicación entre sí: el ser-en-sí se manifiesta como lo que es; es masivo como un bloque de granito; no tiene secretos y no ofrece nada al hombre; carece de razón y está de más. El hombre debe esquivarlo para no quedar englutido

¹⁴ *O. c.*, p. 64.

¹⁵ *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*, Den Haag, 1950, p. 163.

¹⁶ *O. c.*, pp. 94-95.

¹⁷ «Une idee fondamentale de la phénoménologie d'Husserl: l'intentionnalité», en *Situations I*, pp. 30-35, p. 32.

¹⁸ *L'imagination*, p. 160.

¹⁹ *L'imaginaire*, p. 233.

²⁰ *La force de l'âge*. (édit. de poche, p. 156).

en esta pasta opaca y viscosa del en-sí. El ser-para-sí, la conciencia, es esencialmente una negación del en-sí sólido y nauseabundo.²¹ «La esencia no está en el objeto; sino que es el sentido del objeto». ²² La conciencia trasciende el ser para darle un sentido. Nos las habernos aquí —empleando una expresión feliz de Alphonse de Waehlens— con un idealismo de la significación, en el cual pierde el ser su verdad, su bondad y su esplendor²³ y roza el absurdo.

El segundo gran representante francés de la fenomenología existencial, M. Merleau-Ponty, ha desarrollado un perspectivismo. Según esta teoría, el sentido intrínseco de toda verdad depende de la estructura misma del existente, el cual la desvela. El objeto real se comunica a través de cada uno de los perfiles sin aparecer jamás entera y exhaustivamente. A primera vista, podría pensarse que esta teoría ofrece algunos puntos de contacto con la doctrina tomista de los conceptos trascendentes: ¿no son la verdad, el bien y la belleza el mismo ser captado en su correspondencia con el intelecto y la voluntad humanas? Pero al mirar esto más de cerca se nota un contraste fundamental. Según Merleau-Ponty, es imposible un verdadero conocimiento de la cosa, porque ésta queda por encima de las *Abschattungen* (perspectivas) que tenemos sobre ella; y, además, el conocimiento de la cosa se hace sobre la base de la unidad prelógica del esquema corporal, o sea, depende de nuestra corporalidad.²⁴ Al comienzo del proceso cognoscitivo la cosa es sólo un magma informe que nuestra mirada debe fijar.²⁵ Si dejamos de mirar el objeto, éste se cuarteja y recae en el caos. La cosa es, pues, siempre trascendente a cada una de sus apariciones.²⁶ La cosa se convierte así en un conjunto de significaciones vivas «cargado de predicados antropológicos». ²⁷ La cosa, en tanto pertenece al mundo vivido y no a un en-sí pensado, es inseparable de la potencia de proyección de la conciencia encarnada. Según Merleau-Ponty no tenemos experiencia alguna de la cosa sola y aislada, porque conocer no quiere decir coincidir con ella y diluirse ante ella. Hay incluso en las cosas un aspecto de hostilidad,

²¹ *L'être et le néant*, p. 33.

²² *O. c.*, p. 15.

²³ *L'imaginaire*, p. 245: "Le réel n'est jamais beau".

²⁴ *Phénoménologie de la perception*, , p. 269.

²⁵ *O. c.*, pp. 276-277.

²⁶ *La structure du comportement*, p. 254.

²⁷ *Phénom. de la percep.*, p. 369.

un nudo de resistencia por el que se oponen a ser conocidas enteramente²⁸. En esta teoría, el ser es, pues, despojado de su esplendor de verdad y del cobijo de su bondad para quedar degradado al rango de un desconocido informe, extraño al espíritu.

El pensador existencialista alemán Karl Jaspers ha intentado superar esta duda proyectada sobre el valor del ser. Según él, toda realidad puede ser una cifra, o sea, puede reenviar a la trascendencia. Este reenvío carece, empero, de claridad. Toda cosa se convierte en una cifra cuando me pongo a mirarla, tocado por el rayo de luz que viene del fondo del ser²⁹. Sin embargo, cada cifra ofrece una pluralidad de significaciones: descifrarla es un movimiento sin fin. Y ello es así porque el desciframiento termina en un fracaso. El ser es, pues, fugitivo: su verdad no se deja apresar; es más, ella se tiñe de mentiras. La unidad del ser es el corazón que late en la finitud de la existencia: es un rayo de luz desconocida y única³⁰. Jaspers insinúa entonces que el ser tiene una profundidad que engloba las propiedades; pero su teoría se detiene en una oscura evocación.

El pensamiento de Heidegger va en la misma dirección. Es verdad que él establece una distinción bastante pronunciada entre el ente y el ser. Este es la profundidad de los entes. Al volvernos sobre los entes nos olvidamos del ser. La tarea de la metafísica consiste en poner a la luz esta diferencia fundamental y en ocuparse del ser. El ser se caracteriza por su presente. El hombre, lejos de ser el señor del ser, es más bien su pastor. Y por ello ve Heidegger el ser en la perspectiva de su manifestación, y por tanto desde el punto de vista de la verdad. Aunque admite que el hombre puede ir al encuentro de las cosas, protesta contra la doctrina de una verdad total y definitiva³¹: el ser no se manifiesta jamás enteramente. Nuestro encuentro con la realidad está en función del momento histórico en el que ella tiene lugar. La revelación del ser está mezclada de tinieblas; solamente es revelado un aspecto de las cosas. Hay, pues, un cierto desvelamiento, pero no una verdadera aprehensión. La ruptura entre el sujeto y las cosas, introducida por Descartes, no está por tanto soldada. A fin de cuentas, el sujeto es el que proyecta la verdad y la bondad sobre las cosas³². Ante el ser queda el hombre como un extraño lleno de angustia, rodeado por un mundo que él ve minado por

²⁸ *L'être et le néant*, p. 462: "un coefficient d'adversité des dioses"

²⁹ *Von der Wahrheit*, 1045.

³⁰ *Philosophie*, III, 118.

³¹ *Platons Lehre der Wahrheit*.

³² *Vom Wesen des Grundes*, Cfr. A. De Waelens, *La philosophie de Martin Heidegger*, p. 103.

la nada: la nada (*Nichts*) del mundo se manifiesta como «aquello ante lo cual nace la angustia»³³. Si es cierto que en esta óptica pierde el mundo su interés y su sentido, Heidegger se defiende de la acusación de ser un nihilista: la nada, lejos de ser una pura negación, es el velo que recubre el ser y el retiro del ser³⁴. El ser saca su verdad del hombre, y esto vale también para la bondad. Las propiedades del ser se convierten en anti-propiedades. De aquí proviene también que Heidegger considere como primera cuestión de la filosofía la pregunta de por qué hay algo y no más bien nada: el sentido del ser no es ya evidente y la cuestión del sentido (*die Sinnfrage*) del mundo y de la vida humana se encuentra en primer plano.

Según el neopositivismo, proposiciones *a priori* tales como «todo ser es verdadero», «todo ser es bueno», no conciernen a la realidad, sino que son una enorme tautología³⁵. Para el conocimiento científico sólo son admisibles las proposiciones empíricas que expresan la experiencia instantánea y concreta, verificada por una observación metódica. Sólo cuando constatamos que una cosa es buena (para nosotros), el enunciado de su bondad se hace significativo, pero éste sólo concierne entonces a este caso individual de bondad. Sobre este plano particular y concreto de un tal ser, el ser no será siempre bueno para nosotros, es decir, será conforme a nuestros deseos del instante. Con frecuencia nos dejará indiferentes; y se no convertirá en útil o bueno cuando sepamos darle un sentido. Así Karl Popper afirma que el sentido de la vida no es un dato inherente a ella y que debemos descubrir, sino que es algo que debemos atribuirle³⁶. Esta posición es también la de numerosos partidarios de la filosofía de los valores. Por ejemplo, según R. B. Perry, la naturaleza de las cosas no tiene valor: estas adquieren valor únicamente cuando el hombre toma interés por ellas³⁷.

Es verdad que ciertos intérpretes de la axiología comprenden los valores como el ser mismo en su capacidad de satisfacer las necesidades y los deseos de otros seres³⁸, pero esta interpretación no parece tener en cuenta el hecho de que para numerosos representantes de la filosofía de los valores, éstos deben ser realizados por el hombre.

³³ *Sein und Zeit*, § 40.

³⁴ *Nachwort zu Was ist Metaphysik*.

³⁵ A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, (Dover edit. p. 86).

³⁶ «Selbstbefreiung durch Wissen», en (L. Reinisch) *Der Sinn der Geschichte*, München 1967, pp. 100-116.

³⁷ *General Theory of Value*, New York, 1926.

³⁸ Cario Giacon, *Il movimento di Gallarate*, Padova, 1955, p. 90.

Gabriel Marcel lo había señalado ya con estas palabras: «Me veo llevado a emitir este juicio, sin duda paradójico, de que la instauración de la idea de valor en filosofía —idea que puede decirse que es extraña a los grandes metafísicos del pasado—, es como el signo de una especie de devaluación fundamental que recae sobre la realidad misma [...] Puede pensarse que estamos aquí en presencia de una especie de acción compensadora, además casi enteramente ilusoria, para construir idealmente, o sea, en última instancia en lo imaginario, lo que se tiende a destruir en el plano de lo real»³⁹. Pero la propia doctrina clásica de las propiedades del ser dice precisamente que, en el plano de la existencia del mundo y del hombre mismo, el ser no es opaco, indiferente o absurdo, sino que lleva en sí su propia luz y su generosidad. Cuando nos abrimos a él en la experiencia natural prefilosófica o en el conocimiento científico-filosófico descubrimos no el absurdo, sino un sentido y un valor objetivos.

Lo que la doctrina de los trascendentales afirma es que el ser es, por naturaleza, capaz de comunicación, de don y de correspondencia con el hombre. Volviendo a la realidad, el hombre moderno, como sus antecesores, descubrirá en ella la inteligibilidad y el sentido de las cosas, la bondad y la finalidad y, en fin, el esplendor de la belleza, en una palabra: su alimento metafísico. Ciertamente podemos realzar las cualidades de las cosas, podemos hacerlas útiles, podemos elaborar técnicas para nuevas aplicaciones, incluso podemos crear ciertos valores, pero todo esto solamente tiene lugar en un plano accidental y presupone la riqueza deslumbrante del ser.

Si sólo viéramos esta utilidad práctica, perderíamos el sentido del ser; cada uno de nosotros no sería más que aquél para quien «el mundo sensible no tiene ya encanto... (quien) se pasea entre cosas que nada le dicen... (quien) se hace un mundo a mano... (Entonces) el mundo no participa ya de Dios, sino que sólo participa de él»⁴⁰. Abrirse a, vivir los trascendentales no es solamente necesario para conocer el sentido del mundo y de la existencia humana; el compromiso es más amplio: se trata de una nueva orientación, que otorga la prioridad al ser sobre el tener. La sociedad contemporánea parece fundarse sustancialmente sobre el deseo de poseer y parece haber perdido el ser. El hombre moderno no llega perfectamente a contemplar con gozo y reconocimiento las riquezas del ser. Las cosas se dan a nosotros por su unidad y su bondad, por su esplendor y su verdad. Y el hombre que somos aspira desde el fondo de sí mismo a saciarse por la comunión con lo otro, con el ser. El bien del intelecto teórico sobrepasa en mucho el del intelecto práctico.

Tenemos, pues, que vencer el subjetivismo a ultranza que infecta

³⁹ *Les hommes contre l'humain*, p. 127.

⁴⁰ *Revolution personaliste et communautaire*, en E. Mounier, *Oeuvres*, I, p. 390.

la vida espiritual de occidente. Si, por el contrario, queremos ser autónomos, si queremos determinar por nosotros mismos el sentido de las cosas, estamos obligados a vaciar primero el universo de su significación y de su riqueza, y estamos obligados a cerrar los ojos a la luz, al calor y al esplendor que el ser mismo irradia.