

DESDE LA ANTROPOLOGIA A LA METAFISICA

Desde múltiples instancias se viene reclamando en los últimos tiempos lo que podría denominarse un “giro antropológico” en la especulación filosófica en general y particularmente en la metafísica. Es ya un tópico afirmar que el hombre se ha convertido en el centro de interés de cualquier especulación. Y ello, no sólo bajo el sentido obvio de que todo saber ha de ponerse al servicio del hombre que lo genera; sino incluso en el sentido de erigir al hombre como el punto de mira o el objeto de máxima importancia en el conjunto de los saberes.¹

A ello parece haber contribuido, por un lado y negativamente, la conciencia dolorosa de una especie de “deshumanización” del pensamiento metafísico tal y como de hecho se ha presentado bajo diversos enfoques y direcciones, en los que el hombre queda como a trasmano o, a lo sumo, como un objeto más entre los múltiples objetos o temas de que debe ocuparse el pensamiento metafísico, pero sin una especial relevancia. De otro lado, y positivamente, hay que señalar la preocupación creciente que el “problema del hombre” viene teniendo en el pensamiento moderno, al menos desde el Renacimiento.

Ello plantea, sin duda, problemas de fondo acerca de la concepción misma y de la orientación de la investigación metafísica; comenzando ya por los múltiples sentidos que puede darse a la expresión de “una metafísica para el hombre”. ¿Significaría que la metafísica ha de transformarse en una especie de antropología superior o tras-

¹ La filosofía, se dice, debe resolverse en antropología. La antropología vendrá propuesta como una renovada ‘filosofía primera’: “los viejos prestigios de una ‘ciencia que se busca, que verse sobre los principios primeros o fundamentos los acapara ahora la antropología... La antropología debe combinar así un análisis riguroso de ‘hechos’ con un estudio en profundidad de aquel ‘hecho’ que constituye el *dato* primero y condición de aparición de otros ‘datos’... En la medida en que el hombre es condición de toda experiencia, debe ser investigado en una ciencia de fundamentos, en una filosofía primera, que descubra la esencia y el sentido del hombre” (E. TRIAS, *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix Barral, 1969; cit. por M. MOREY, *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 83-84).

cidental, en una *metaantropología*? Mas este "giro antropológico" ¿no significará la desfiguración de una auténtica antropología?; o ¿no incidirá en los mismos escollos que se pretende superar?² Pero veamos antes, aunque sea brevemente, el camino de la "deshumanización" de la metafísica y las pautas principales de su posible "humanización" en el pensamiento filosófico de los últimos tiempos.

1. Sobre "humanización" y "deshumanización de la Metafísica.

Que la Metafísica occidental se haya presentado frecuentemente con un rostro "deshumanizado" es algo que puede rastrearse y documentarse casi desde sus mismos albores.³

Se admite generalmente que con Sócrates la especulación metafísica se torna hacia el hombre, produciéndose un giro desde la especulación anterior, en que se buscan los principios de la naturaleza (*physis*). Con anterioridad habría que recordar quizás el dicho de Protágoras, tal como refiere Platón: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son".⁴ Esta debería haber conducido, al parecer, a una primera "humanización" del pensamiento filosófico.

Pero la especulación posterior, si bien no olvida ya los problemas del hombre, los remite a disciplinas particulares y en cierto modo secundarias dentro de la filosofía (moral, política, psicología, etc.). En cuanto a la Metafísica misma, parece emerger como una *transfísica* y, por tanto, en continuidad con la intención de los presocráticos de investigar los principios del mundo físico, sólo que a un nivel superior.

Este recurso a los principios de lo real es conducido, sin embargo, con diferentes perspectivas metodológicas. En Platón puede decirse

² Entre tales escollos estaría el de tratar al hombre, *sujeto*, como *objeto* y que F. WAHL ha resumido así "Cuando la representación deja de contener a lo representado (en una palabra, el ser), cuando el representante remite a algo tras él, que no se muestra, pero que ordena lo que se muestra, estos nuevos referentes —la vida, el trabajo, el lenguaje, la historia— son, a la vez que *objetos*, condiciones de posibilidad de todo lo que aparece —de todo fenómeno— en su orden: son objetos trascendentales. Simétricamente, cuando del conjunto de representaciones en su insuficiencia se abren hacia el hombre como hacia el lugar por excelencia del trascendental, nos encontramos de repente frente a un *objeto* que es a la vez *sujeto*. Del hombre, como nudo epistémico, es rigurosamente contemporánea la paradoja que gobierna a toda la filosofía moderna: buscar el *fundamento* en un ser *finito*" (*Qu'est-ce que le structuralisme?* (5). *Philosophie*, Seuil, Paris, 1973; ap. M. MOREY, *o.c.*, p. 52).

³ Se sobreentiende que en las consideraciones siguientes no hablamos para antropólogos ni desde el punto de vista de la antropología, sino obviamente desde el de la metafísica.

⁴ *Pánton jremátou métron estín ántropos ton men ónton os estín, ton dé me ónton os ouk estín.* (PLATÓN, *Teeteto* 152).

que se trata de una metodología “descendente” o trascendente, por cuanto la Dialéctica —que en Platón parece corresponder a la especulación suprema de la filosofía: *te megiste*⁵— se centraría en la intuición de las Ideas y del mundo suprasensible. Tal intuición se refiere, pues, a las *formas* o esencias de las cosas; siendo la idea de “hombre” una más entre las demás. El alma misma parece “descender” de ese mundo ideal, al cual debe elevarse de nuevo, mediante la especulación, para contemplar la verdad.

En Aristóteles, en cambio, parece tratarse de una metodología “ascendente” o inmanente, por cuanto la Filosofía primera (*próte philosophia*) especula su objeto —el ser en cuanto ser— en las cosas mismas, y principalmente en la *substancia*. El hombre mismo es una substancia, ciertamente compleja, ente las demás substancias. Si bien es cierto que por medio del alma el hombre se hace todas las cosas⁶ y que en un momento parece referir la Filosofía primera al hombre, en cuanto fruto de su aspiración a saber,⁷ enseguida, sin embargo, declara que “su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre”;⁸ y pasa a considerarla más propia de dioses, llamándola *ciencia divina*,⁹ no sólo porque versa sobre las cosas divinas, sino porque es la que corresponde propiamente a la Divinidad. Lo que no obsta para que el hombre la busque —es “la ciencia que buscamos”¹⁰— a fin de asemejarse a la divinidad.

La especulación metafísica posterior caminará en gran parte por alguna de estas pautas. En la tradición platónico-agustiniana medieval, si bien, por una parte, la ascensión a la sabiduría suprema ha de pasar por el hombre —según la conocida expresión: “de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior”—, por otra parte, la confusión o no clara distinción entre una teología filosófica y la teología sobrenatural derivada de la fe vuelve a situar a la metafísica en un plano “sobrenatural” o “suprahumano”.¹¹

En la tradición aristotélica, al menos en algunas de sus direcciones y bajo la influencia de los comentaristas árabes, como Avicena y Averroes, se pone el acento en una concepción “esencialista” del ente, dejando un tanto a trasmano el aspecto existencial. Esto se consuma

⁵ *Sofista* 253 c-d; *Republica* 532ass.

⁶ *De anima*, III, 7; 431b19.

⁷ *Pántes ánthropoi ton eidénai orégontai physei* (*Metaph.*, I, 1; 980a21).

⁸ *Metaphys.*, I, 2; 982b29-30. Seguimos la traducción de V. GARCÍA YEBRA, *La Metafísica de Aristoteles*, Gredos, Madrid, 1970.

⁹ *Theia ton epistemón esti*: *Ibid.*, 983a6.

¹⁰ *Metaphys.*, I, 2; 982a4; 983a21, etc.

¹¹ Ello con alguna importante excepción, como puede verse p.e. en TOMÁS DE AQUINO cf. *In Boeth. de Trinit.*, V, a. 4; *C. Gentes*, II, 4.

en un sector de la Escolástica posterior, dando lugar a lo que Heidegger ha denunciado como “el olvido del ser” (*Vergessenheit*). Esta concepción esencialista deriva casi inexorablemente hacia una “cosificación” del ser, sin relevancia existencial y vaciada de los matices y diferencias, que hacen del ser un concepto pregnante de contenido. Bajo tal concepto, obtenido por eliminación de modalidades y diferencias, la misma referencia a lo “humano” o personal puede incluso aparecer sospechosa.

Tal “cosificación” da todavía un paso adelante, en el que la débil referencia a lo real —que parece todavía implicada semánticamente en el nombre de *res*— se evapora prácticamente al entender el ser como desgajado (abstracto), por obra de la razón racionante, de lo actual y de lo posible, de lo finito y de lo infinito, con la pretensión de obtener así un concepto “universalísimo”, omniabarcante. Tal concepto es, en el fondo, el más pobre de todos los conceptos, vaciado de cualquier determinación; es un concepto sin contenido, reducido a una pura “forma”. Ello, aparte de ciertos sectores de la Escolástica, se consumará en el racionalismo cartesiano, del que es expresión la “Ontología” de C. Wolff y ulteriormente la “Lógica” de Hegel.

Se ha de advertir, con todo, que esas concepciones no se derivan necesariamente de la concepción aristotélica del “ser en cuanto ser”, ni tampoco han sido las predominantes en todos los aristotélicos posteriores; sino muy probablemente por influencia de ideas derivadas de la concepción platónica. Partiendo de la idea aristotélica, según la cual el ser se realiza y se “dice” primariamente de la “substancia” y de la “substancia primera”¹² o individual, que es la realmente existente o subsistente, puede llegarse a una concepción del ser, en la que el *actus essendi* sea lo primariamente implicado. La prioridad del acto, según Aristóteles, parece innegable.¹³ Podría decirse que esto sólo conduce a una metafísica “substancialista”, pero nada más. Y esto puede ser verdad, si se refiere exclusivamente a los desarrollos del mismo Aristóteles. Pero, como es sabido, las doctrinas aristotélicas, al entrar en relación con otras concepciones, derivadas principalmente del cristianismo, dieron lugar a nuevos desarrollos y determinaciones. Nos referimos concretamente a la concepción del ser personal o *persona*, en que la “substanta individua”, con que terminaba la especulación aristotélica, se prolonga y se desarrolla ulteriormente en la concepción del *ser personal*; el cual, en expresión de Tomás de Aquino, es lo más perfecto (actual) de cuanto existe (“perfectissimum in tota

¹² Cf. *Metaphys.*, VII, v; 1028 a 3031.

¹³ Cf. *Ibid.*, IX, 8; 1049b ss.

natura").¹⁴ Sobre esto hemos de volver posteriormente; sigamos ahora con el tema de la "humanización" o "deshumanización" de la Metafísica.

Podría decirse que el tema del hombre, como tema central de la especulación filosófica, aparece principalmente en los albores de la modernidad. A título meramente indicativo, podríamos señalar como antecedentes más inmediatos el giro nominalista hacia la consideración de lo concreto individual, como lo realmente existente; las concepciones antropológicas de Nicolás de Cusa —que describe al hombre como "vínculo de unión del universo" (*copula universi*),¹⁵ reiterando las viejas imágenes del hombre como "microcosmos", "parvus mundus", "horizonte" entre lo temporal y lo eterno, etc.¹⁶—. Habría que señalar igualmente la influencia de los pensadores "humanistas" de la época —con los múltiples sentidos y direcciones de esta corriente— en cuanto esfuerzo por revalorizar al hombre y su dignidad. No parece casual el significativo título de la obra de Pico de la Mirándola "De dignitate hominis oratio" (1486); así como las discusiones en el campo religioso y teológico —Reforma de Lutero, Calvino, etc.—, centradas principalmente en temas referentes al destino del hombre y su libertad.

A un nivel más estrictamente filosófico podría decirse que la mirada hacia el hombre tiene lugar cuando la nueva "imagen" del mundo viene a sustituir a la anterior y el hombre se percata de sus limitaciones y de su ignorancia. Surge entonces la preocupación por los problemas del conocimiento y el pensamiento filosófico retorna sobre sí mismo, hacia el sujeto pensante; es el giro con que se inaugura la modernidad. El "ego cogito" cartesiano es la expresión inicial de este giro antropológico; aunque lastrado por el dualismo de la "res cogitans" y el mundo exterior; entre el ser-en-sí del mundo y el ser-para mí del pensamiento. En Berkeley el dualismo parece superarse mediante el recurso al famoso principio *esse est percipi aut percipere*,¹⁷ que señala la huida a una forma de idealismo trascendental, presupuesto de una u otra manera por filósofos posteriores.

En esta línea de retorno al sujeto pensante, Kant reitera su peculiar traducción de "el hombre medida de todas las cosas" al proponer

¹⁴ *S. Theol.*, I, q. 29, a. 3.

¹⁵ *De venatione sapientiae* 32.

¹⁶ Y volviendo a la idea de Protágoras de la mente humana como medida de todas las cosas (Cf. L. MARTÍNEZ GÓMEZ: "El hombre mensura rerum en Nicolás de Cusa", en *Pensamiento*, 1965 [21] 41-64), en donde advertimos un claro antecedente del subjetivismo posterior.

¹⁷ *Principles of Human Knowledge*, I, 6, 7 (1710).

que “los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados”.¹⁸ De esta manera, el “giro copernicano” significará de hecho un giro antropológico en la orientación de la filosofía. Es bien conocido el texto de la *Lógica*:

“La filosofía en su significado último es ciertamente la ciencia de la relación de todo conocimiento y uso racional en orden al fin de la Razón humana, al cual, como supremo, todos los demás fines están subordinados, y en el que deben estar unificados.

El campo de la Filosofía, en este significado pluriforme pudiera establecerse en base a las siguientes preguntas:

- 1) ¿Qué puedo conocer?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué puedo esperar?
- 4) ¿Qué es el hombre?

La primera pregunta corresponde a la Metafísica, la segunda a la Moral, la tercera a la Religión y la cuarta a la Antropología. Pero en definitiva, todo esto podría cargarse en la cuenta de la Antropología, pues las tres primeras cuestiones dependen de la última”.¹⁹

Como es sabido, Kant se enfrenta a dos concepciones opuestas acerca del conocimiento —la que atiende exclusivamente al conocimiento puro *a priori*, descuidando la experiencia; y la que, atendiendo sólo a la experiencia concreta, descuida lo *a priori*, lo único que puede salvar la universalidad y certeza de la ciencia— y trata de investigar en el hombre mismo las fuentes de tales conocimientos para lograr una síntesis superior. Dado que el conocimiento puro *a priori* se deriva sólo de la razón con vistas a la unidad sistemática, la razón se convierte en suprema *legisladora* de su propio saber. Pero es también un

¹⁸ KrV. Pról. 2 ed., B XVI.

¹⁹ “Denn Philosophie in der letzten Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle andern Zwecke subordiniert sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen.

Das Feld der Philosophie in dieser weltbürllichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was, kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen”. *Logik* Einleitung III (Ed. W. Weischedel, Suhrkamp, 1968: Schriften zur Metaphysik und Logik, 2; pp. 447-448; Cf. también KrV, A 805.

Entre las diferentes lecturas e interpretaciones de este texto kantiano, puede verse BUBER, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, 1949.

legislador crítico, que debe reconocer la vaciedad de lo puramente ideal sin conexión con la intuición empírica. Y como eso es lo que sucede con los objetos de la metafísica, ésta debe abandonar su pretensión de ser una "ontología" de la realidad, si no quiere caer en sofistería dialéctica.

Mas por la vertiente de la razón práctica sí puede acceder de alguna manera a aquellos objetos trascendentales: no en cuanto objetos de la especulación pura, sino en cuanto "postulados" necesarios para los fines de la razón práctica. Por ello, los máximos problemas de la filosofía, las preguntas más acuciantes, se han de resolver en el fondo (*im Grunde*) en el campo de la antropología, pues "las tres primeras preguntas dependen de la última: ¿qué es el hombre?"

La influencia de esta doctrina kantiana en el pensamiento posterior apenas puede sobrevalorarse, pues de una u otra manera se halla entre los presupuestos de los pensadores posteriores.²⁰ Es bien conocida la preferencia de los pensadores de la Ilustración por los problemas del hombre. Ello coincide también y no por casualidad con el nuevo desarrollo que comienzan a tener las llamadas *ciencias humanas* en el sentido amplio, y en particular, las que se refieren a la moral, la religión, la política, la sociología, etc.

Más modernamente —y sin la menor pretensión de hacer una historia de la temática, sino de presentar algunas muestras significativas— habría que referirse a los nuevos desarrollos del pensamiento filosófico, en los que el tema del hombre aparece como central, o bien en el sentido de que la metafísica ha de hacerse básicamente *desde* el hombre. Bajo el primer aspecto, es indudable que ello acontece en las posturas en las que el pensamiento filosófico se centra en los temas de la vida, de la historia o de la praxis humana, bajo las diversas formas de vitalismo, historicismo, pragmatismo, etc., cuya relación sería un tanto prolija.

Bajo el segundo aspecto, tendríamos que referirnos a todos aquellos filósofos que, de una u otra manera, sitúan al hombre en el centro de la comprensión del mundo y del ser.

Así p. e. para E. Husserl es el hombre, el yo trascendental, lo que da sentido al mundo:

"El mundo objetivo, que para mí existe, que siempre existió y existirá, que siempre podrá existir con todos sus objetos,

²⁰ Un ejemplo nos los ofrece Fichte cuando afirma: "Nosotros no obramos porque conozcamos, sino que conocemos porque estamos destinados a la acción; *la razón práctica es la raíz de toda razón.*" (*El destino del hombre*. L. 3, I; Trad. de E. Ovejero; Espasa-Calpe, Madrid, 1976; p. 117).

extrae, como ya he dicho, todo su sentido y su validez de ser —aquél que en cada caso tiene para mí— de mí mismo, de mí en cuanto yo trascendental, el yo que emerge únicamente con la *èpokhé* fenomenológico-trascendental”.²¹

Esto se completa con la *intensubjetividad trascendental*:

“Mi *ego*, dado a mí mismo apodícticamente —lo único que yo puedo poner con absoluta apodicticidad como existente— sólo puede ser *a priori* un *ego* que experimenta el mundo en cuanto está en una comunidad de mónadas dada, orientada a partir de él. . .”²²

Desde aquí se puede construir la *ontología universal*:

“Este sistema del *a priori universal*, por tanto, puede designarse también como el *desarrollo sistemático del a priori universal innato a la esencia de una subjetividad trascendental*, y, por ende, también a una intersubjetividad trascendental; o como el desarrollo del universal *logos de todo ser concebible*. En otros términos: la fenomenología trascendental sistemática, plenamente desarrollada, sería *eo ipso* la verdadera y auténtica ontología universal; pero no una ontología meramente formal, sino, al mismo tiempo, una ontología que incluye en sí todas las posibilidades regionales del ser, según todas las correlaciones que le pertenecen.

Esta *concreta ontología universal* (o también esta teoría concreta y universal de la ciencia, esta lógica concreta del ser) sería, por tanto, el *universo de la ciencia en sí primera* con una fundamentación absoluta. La en sí primera de las disciplinas filosóficas, con respecto a su orden, sería la egología delimitada *solipsísticamente*, la del *ego* reducido primordialmente; sólo después vendría la fenomenología intersubjetiva fundada sobre la egología solipsista. . .”²³

En M. Scheler el personalismo ético adquiere una relevancia metafísica. Atendiendo a la persona que es “la forma de existencia esencialmente necesaria y única, del *espíritu*, en la medida en que se trata del espíritu concreto”,²⁴ la define así:

“Es la unidad de ser concreta y esencial de actos de diferentes clases de esencia, que en sí antecede a todas las diferencias de actos esenciales. . . El ser de la persona *funda* todos los actos esencialmente diversos. . .”²⁵

²¹ *Meditac. cartesianas* § 11; trad. de M. PRESAS, Ed. Paulinas, 1979; p. 66.

²² *Ibid.*, § 60; o.c., p. 66.

²³ *Ibid.*, § 64; pp. 231-232.

²⁴ *Ética*, sec. 6, 3º; trad. de H. Rodríguez Sanz, Rev. de Occidente, Madrid, 1941, p. 394.

²⁵ *Ibid.*, p. 388.

Scheler reitera la idea kantiana, según la cual todos los problemas centrales de la filosofía se remiten a la pregunta ¿qué es el hombre? y al lugar del mismo entre la totalidad de los seres.²⁶ Por ello, en *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt, 1928) que recoge el núcleo de su antropología filosófica, trata de dar respuesta a esa inquietante pregunta. Intenta, pues, dilucidar la esencia del hombre, en cuanto abraza en sí todas las esferas del ser y su *singular puesto metafísico en el cosmos*. Señala tres características del ser espiritual del hombre:

1) Independencia, libertad y autonomía existencial, frente al entorno.

2) Poder de objetivación. El animal vive "extático". El hombre, como sujeto, convierte las resistencias en objetos; con ello toma conciencia de sí mismo.

3) Ser actualidad pura: "El espíritu es el único ser incapaz de ser objeto, es actualidad pura; su ser se agota en la libre realización de sus actos. El ser del espíritu, la *persona*, no es, por tanto, ni ser substancial, ni ser objetivo, sino tan sólo un orden estructurado en actos que se realiza continuamente a sí mismo en sí mismo".²⁷

Con ello se pone de relieve, al menos implícitamente, la dificultad de una comprensión de los seres *desde* el ser del hombre, ya que éste no puede ser "objetivado".

La comprensión del ser *desde* el hombre concreto y existencialmente considerado ha sido una de las características más destacadas en las filosofías que suelen calificarse globalmente como *existencialistas*. Y ello, como reacción también frente a los excesos de idealismo.

Es conocida la preeminencia que S. Kierkegaard concede al individuo, ya que "lo individual es la categoría del espíritu".²⁸ Según K. Jaspers todo filosofar tiende a la aclaración de la existencia (*Existenzerhellung*); la cual se realiza propiamente en el yo (*Ich Selbst*), pero que es algo inobjetivable. Para G. Marcel, la comprensión del ser como lo existente se realiza justamente en la inmediatez del "yo existo" —incluso antes que en el "yo pienso" cartesiano— y va incluida

²⁶ "In einem gewissen Verstande lassen sich alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage Zurückführen, was der Mensch sei und welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des Ganzes des Seins, der Welt und Gott einnehme..." ("Zur Idee des Menschen" en *Vom Umsturz der Werte*, Franke, Bern, 1955, p. 173).

²⁷ *El puesto del hombre en el cosmos*, II.

²⁸ *Mi punto de vista* L (Trad. de J. A. Míguez, Buenos Aires, 1966) p. 175.

ya en la pregunta por el ser, que es propia del existente humano,²⁹ abriéndose así a una *ontología concreta*.

Es bien conocido también el momento central que el existente humano ocupa en la ontología de J. P. Sartre, como aquél en que se articula el ser-en-sí y el para-sí. Recordemos un pasaje muy significativo:

“...el para-sí proyecta ser *en tanto que para-sí* un ser que sea lo que es; el para-sí, en tanto que ser que es lo que no es y que no es lo que es, proyecta ser lo que es; en tanto que conciencia, quiere tener la impermeabilidad y la densidad infinita del en-sí; en tanto que nihilización del en-sí y perpetua evasión de la contingencia y de la facticidad, quiere ser su propio fundamento. Por eso el posible es proyectado en general como aquello que falta al para-sí para convertirse en en-sí-para-sí; y el valor fundamental que preside a este proyecto es, precisamente, el en-sí-para-sí, es decir, el ideal de una conciencia que sea fundamento de su propio ser-en-sí por la pura conciencia que de sí mismo toma. A este ideal puede llamarse Dios...”³⁰

M. Heidegger, después de constatar “el olvido del ser” en la ontología tradicional,³¹ propugna un retorno a las fuentes griegas del pensamiento occidental para plantear de nuevo la “pregunta que interroga por el sentido del ser”.³² Ahora bien, esta pregunta debe hacerse *desde y sobre* el hombre (Mensch); y a “este ente lo designamos como ‘ser ahí’ (Dasein)”.³³

Según Heidegger, el Dasein posee una múltiple preeminencia sobre los demás entes para constituir el centro del análisis ontológico:

“La primera preeminencia es *óntica*: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es *ontológica*: en razón de su ser determinado por la existencia, es el “ser ahí” en sí mismo “ontológico”. Al “ser ahí” es inherente con igual originalidad —como un ingrediente de la comprensión de la existencia— esto: un comprender el ser de todos los entes que son de una forma distinta de la del “ser ahí”. El “ser ahí” tiene por ello una tercera preeminencia, la de ser condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas

²⁹ Cf. *Etre et avoir*, 1935, p. 51 y 164.

³⁰ *El ser y la nada*, IV, c. 2, 1 (Trad. de J. Valmar; Buenos Aires, Losada, 1966), p. 690. Un poco antes había escrito: “El hombre es fundamentalmente *deseo de ser*... El proyecto original que se expresa en cada una de nuestras tendencias empíricamente observables, es, pues, el *proyecto de ser*...” (Ib., p. 689).

³¹ *Ser y tiempo*, § 6 (Trad. de J. Gaos), FCE, México, 1977, pp. 30-36).

³² *Ibid.*, p. 37.

³³ *Ibid.*, § 4; ed. c., p. 21.

las ontologías. El “ser ahí” se ha mostrado así como aquél a que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes”.³⁴

Esto muestra que “es la analítica ontológica del ‘ser ahí’ lo que constituye la ontología fundamental, o que el ‘ser ahí’ funciona como el ente *al que hay que preguntar* sobre su ser con fundamental anterioridad”.³⁵

En posteriores escritos, Heidegger ha desarrollado y matizado estas concepciones de su primera época. No significa que la ontología fundamental deba constituirse propiamente en una antropología, en el sentido corriente o que sea un “humanismo” en la forma convencional. En efecto, el hombre no se enfrenta con el ser, sino que constituye el lugar, el “allí”, en el que el ser se patentiza; esta es la esencia del hombre. A la presencia del ser, la cual está ante todo en el ser humano, es a lo que denomina *Dasein*; esta palabra “designa el dominio esencial en el que el hombre está en cuanto hombre”.³⁶ El ser, que tiende a ocultarse en los entes, se patentiza justamente en el hombre. Esto estaba ya entrevisto en el pensamiento de los griegos: el hombre es el que se deba “dejar aparecer” al ser; en ello consiste precisamente la *verdad*, que es por ello ante todo “desvelación” *alétheia*. Por ello “el hombre tiene como ‘ec-sistente’ que cuidar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser”.³⁷ En efecto:

“Llamo ec-sistencia del hombre al estar en la iluminación del ser. Sólo al hombre le es propio este modo de ser... La ec-sistencia sólo ha de decirse de la esencia del hombre, es decir, sólo del modo humano de ‘ser’; pues sólo el hombre hasta donde sabemos está admitido en la destinación de la ec-sistencia”.³⁸

Con posterioridad a Heidegger, pero en estrecha relación con su pensamiento y con el espíritu de la filosofía fenomenológica, se ha propuesto otras concepciones de la metafísica, que tendrían en común el poner el acento en el aspecto “humano” de la misma. Pero, a la vez, tratando de superar el cerco de lo meramente subjetivo, para abrirse a “lo otro”, en definitiva, al mundo en el que el “ser” se plurifica en múltiples sentidos. Y ello, ya sea desde la experiencia de la intersubjetividad, como atención a los otros, comunicación y

³⁴ *Ibid.*, § 4; ed. c., p. 23.

³⁵ *Ibid.*, p. 24.

³⁶ *Was ist Metaphysik?*, Einleitung.

³⁷ *Carta sobre el humanismo*, ed. Taurus, Madrid, 1970; p. 27.

³⁸ *Ibid.*, ed. c., p. 19.

relación interpersonal (Levinas);³⁹ ya sea desde la experiencia del lenguaje, como acción dialógica, en que interviene también la comprensión del sentido por mediación de la hermenéutica de los textos desde el horizonte de la propia experiencia —ontología hermenéutica, de Gadamer;⁴⁰— o bien, desde la mejor comprensión del hombre, que nos pueden ofrecer actualmente las ciencias humanas (Etnología, Lingüística, etc.).

Pero advirtiendo en todo caso la paradoja de que si, por un lado, sólo hay pregunta del ser si “alguien” interroga —y en este sentido el hombre es la condición de la pregunta del ser—; por otro lado, el hombre sólo trasciende el orden de las cosas si la pregunta del sentido del ser se abre a la pregunta del sentido de su libertad, y así lo hace no sólo pensar, sino también actuar y sentir (P. Ricoeur). O, como advierte M. de Foucault, superando el adormecimiento de la filosofía en una antropología.⁴¹

2. Planteamientos y problemas

El anterior *excursus*, aunque sólo intentaba presentar algunas muestras, a nuestro juicio más relevantes, sobre lo que pudiera denominarse el tema de “humanización de la metafísica”, nos ha puesto al descubierto una serie de problemas en conexión con el enfoque y orientación de la misma. Así p. e. cabe preguntar: ¿Debe la metafísica tener al hombre como destinatario propio, de forma que pudiera decirse que es una conquista o “posesión” humana? ¿Debe ello referirse precisamente al “hombre concreto”, e incluso al “hombre de hoy”? Y al decir “debe”, esto puede entenderse: o bien en un sentido moral, como un deber, que presupone en el hombre algo así como un “derecho” a poseer una visión metafísica del mundo; o bien, en sentido *epistemológico*, como condición inexcusable para que la metafísica pueda constituirse en un auténtico “saber humano”.

³⁹ Cf. especialmente *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.

⁴⁰ “Cuando rebasamos el concepto del objeto y de la objetividad de la comprensión en dirección de una mutua pertenencia de lo subjetivo y de lo objetivo, nos limitamos a guiarnos por la necesidad de las cosas...” (H. GADAMER, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 552). “El ser que puede ser comprendido es lenguaje... El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal...” (Ib., pp. 567 y 568). Cf. LUIS DE SANTIAGO GUERVOS, *Tradicón, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H. Gadamer*, Univ. de Málaga, 1987.

⁴¹ “En este Pliegue / “...duplicación empírico-crítica por la cual se trata de hacer valer al hombre de la naturaleza como fundamento de su propia finitud” / se adormece de nuevo la filosofía en un sueño nuevo; no ya del Dogmatismo, sino de la Antropología...” (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*; Siglo XXI, México, 1978, 9 ed., p. 332).

O también cabe preguntar si la metafísica ha de atender al hombre como su objeto o punto de vista propio. Y ello bajo un doble sentido: O bien, como el objeto formal propio, de manera que la metafísica investigara todo el amplio campo de los demás objetos "sub ratione hominis"; en cuyo caso debería comenzar por despejar la pregunta ¿qué es el hombre?; constituyéndose en una especie de "antropología trascendental". O bien, ello puede significar atender al hombre, como aquello en que el ser se revela de modo preeminente —preeminencia *óntica*, según Heidegger—; o, en terminología escolástica, como aquel ser en el que la *ratio entis* se presenta de modo eminencial, la *persona humana*. Y en este caso, ¿se trataría del hombre en abstracto, o más bien del hombre como ser-en-el-mundo, el hombre concreto e incluso individual? ¿Ha de referirse la metafísica a las condiciones de la existencia concreta y fáctica, sometida a la temporalidad y a la historicidad, y por consiguiente, al hecho del devenir concreto *hic et nunc*?

También cabría plantear el problema desde el punto de vista de la inteligibilidad propia del saber metafísico. ¿Es el hombre, la conciencia humana, no sólo *quien* pregunta por el sentido del ser, sino también el "allí" o lugar donde el ser se desvela en el sentido más genuino de la *alétheia* griega? —preeminencia *ontológica*, según Heidegger—. ¿Implicaría esto que la metafísica debe ir precedida de una clarificación del campo de la conciencia y por la reflexión analítica acerca de las condiciones de inteligibilidad, así como de las limitaciones y procedimientos metodológicos? Y en caso afirmativo, ¿es posible superar el cerco de la propia subjetividad y abrirse a la intersubjetividad, y ello por vía del análisis existencial a partir del yo pensante? Y además, ¿no equivaldría esto a convertir al hombre en un *objeto* más entre los demás objetos?

Estas y otras muchas preguntas podrían hacerse en base al tema propuesto. Preguntas que de una u otra forma se han ido formulando a lo largo de la historia del pensamiento metafísico. Pero que en sí mismas pertenecen al plano teórico de la orientación misma de la metafísica y a las condiciones de su realización como saber humano.

En lo que sigue sólo pretendemos ofrecer algunas pautas de reflexión personal en torno a esta compleja problemática, que de alguna manera viene a involucrar casi todos los problemas que usualmente suelen tratarse en el umbral mismo de la Metafísica. Para ello podríamos centrar toda la problemática, antes apuntada, bajo dos ejes principales: el *para* y el *desde* —¿una metafísica "para" el hombre?; ¿una metafísica "desde" el hombre?—, tratando de señalar los diversos sentidos de tales expresiones.

3. ¿Una metafísica “para” el hombre?

En su sentido más obvio significaría que la metafísica ha de tener al hombre como *destinatario* o que ha de ponerse “al servicio del hombre” y a la orientación de la vida humana. Podría incluso utilizarse la contraposición: No es el hombre para la metafísica, sino la metafísica para el hombre. Lo cual, por su misma obviedad, no deja de ser una trivialidad. Al fin, todo lo que el hombre hace o piensa se halla destinado para el uso del hombre; lo que a poco que nos descuidemos se traduce en “una metafísica para el *consumo* del hombre”. Pero cualquier metafísico protestaría de esta trivialización: la metafísica no es un “artículo de consumo”; no se consume con su “uso”... Y esto podría decirse igualmente de cualquier saber, especialmente de los saberes teoréticos.

Ahora preguntamos: ¿por qué no suele hablarse, p. e. de una matemática o de una química *para* el hombre? Sin duda, porque eso se da por supuesto. Sin que ello suponga que ese “para” deba implicar una intromisión de lo humano en la estructura fundamental de tales saberes —dicho sea con las reservas que podrían provenir de una “Sociología del conocimiento” (Wissenssoziologie), incluso en sus interpretaciones menos radicales—.

Pero cuando se habla de filosofía y, en particular, de metafísica, no parece haber tal repugnancia para reclamar “una metafísica *para* el hombre”. Y esto puede entenderse en un doble sentido. En un sentido *negativo*, en cuanto a evitar ciertos enfoques que hacen de la metafísica un campo yermo o de dudosa utilidad, o, lo que es peor, como decía Kant, “un campo de batalla destinado, al parecer, a ejercitar las fuerzas propias en un combate donde ninguno de los contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posesión duradera”.⁴² Bajo este aspecto, entendemos que se quiere criticar una orientación de la metafísica basada en meros conceptos abstractos; o bien, en la que se desvanecen las preguntas fundamentales por el sentido del ser y de los seres, el hombre incluido, a manos de un “esencialismo” inmovilista.

⁴² KrV., Pról., 2ª ed., B, XV.

Bajo un aspecto más *positivo*, entendemos que la orientación de la metafísica ha de atender justamente a la clarificación del sentido de la existencia humana, así como de los valores supremos de la misma; ejercitando, desde su propia legitimidad, la labor de fundamentación, no sólo epistemológica, sino también radicalmente ética. Todo problema es en definitiva un problema "humano" o que afecta al hombre de alguna manera. Por lo que la clarificación de los problemas radicales del ser y de la vida, que parece ser el cometido propio de la metafísica, no puede por menos de incidir positivamente en la orientación de la misma.

Un aspecto más particular del "para" sería el de reclamar una metafísica válida para el hombre real, y no para un "genus humanum" abstracto o intemporal, casi extraterrestre... Lo que podría ser aceptable, por obvio. Sin duda, cuando hablamos del hombre, nos referimos al "hombre concreto"; al que existe realmente, con todos sus condicionantes. Pero decir "hombre concreto" no es lo mismo que decir "hombre individual", en el sentido de fulano de tal, con su nombre y apellidos: *este* hombre, Sócrates... Ni la metafísica ni ciencia alguna en general se instituyen para un individuo en exclusiva; ello carecería de interés para los demás hombres, en cuanto individuos. Y, por otra parte, la expresión "hombre concreto" es también una expresión general, como si decimos "hombre" sin más. Se trata de los *concretos universales*, abiertos a la individualidad indeterminadamente; con abstracción, por tanto, de raza, tiempo, condición social, etc.

Esto nos pone en guardia sobre otra expresión similar: "La metafísica debe servir *para el hombre de hoy*". Tal expresión puede venir gravada con connotaciones historicistas y relativistas, según las cuales la verdad cambia con el tiempo histórico y cada tiempo posee sus propias verdades. Por tanto, si esto significa que "no hay verdad alguna absoluta", tendríamos lógicamente que, aparte de su evidente contradicción —pues al menos esa expresión se tomaría de modo absoluto— tampoco las hay para el "hombre de hoy" ni de tiempo alguno; lo cual conduce inexorablemente a un escepticismo absoluto y universal.

Por otra parte, ¿quién es "el hombre de hoy"?; ¿los menores de edad, los hombres y mujeres maduros, los viejos? Mientras no se indique nada más, nos hallamos igualmente ante una expresión general. ¿Significa que ha de valer para el hombre de *hoy*, mas no para el de mañana o el de pasadomañana? Esto sería ridículo. Si hay un saber concreto y "para el hombre de hoy" tal sería p. e. la medicina. Ahora

bien, a nadie que se sepa, se le ha ocurrido la extraña idea de que la medicina ha de ser un saber en exclusiva para el "hombre de hoy", sin valor alguno para el futuro —no hablamos del pasado, que como tal es irreversible. . . — Más bien se presupone que sus investigaciones han de ser válidas para el hombre sin más, de cualquier edad, tiempo o condición social. Y lo mismo cabe decir de cualquier otro saber.

¿No serán estas dificultades obvias las que han determinado el que investigaciones metafísicas nacidas con innegable profundidad y con excelentes perspectivas, no han llegado a constituirse en una auténtica metafísica? ¿Será esto lo que ha conducido a hablar de una superación de la metafísica, de una "transmetafísica" o de un "más allá de la metafísica"? Tales expresiones sólo parecen encubrir el fracaso de una determinada concepción de la metafísica.⁴³

Pero sin caer en estos extremos, la expresión puede entenderse en el sentido de que la metafísica, como cualquier otro saber, ha de tener en cuenta las aportaciones anteriores y los problemas que interesan al "hombre de nuestro tiempo" de modo particular. Lo cual no deja de ser algo obvio e innegable.

4. *¿Una metafísica "desde" el hombre?*

Esta expresión es igualmente susceptible de diferentes lecturas, en parte ya insinuadas al hablar de la problemática.

Una primera lectura, más obvia, sería la de entender que es el hombre el que "hace" la metafísica; es decir, el que propiamente pregunta por el sentido del ser. Y ello parece indudable. El hombre despierta a la vida del pensamiento preguntando "qué es" esto o lo otro, o bien, "si existe" esto o lo de más allá. Este preguntar es algo más que un simple "buscar". El animal también busca lo que es objeto de sus deseos o sirve para satisfacer sus necesidades, lo útil. Pero el hombre, además, *pregunta*: es decir, busca la verdad. El preguntar es una forma de manifestación del "logos" humano. Y en este sentido entendemos la preeminencia onto-lógica del ser humano, indicada por Heidegger.⁴⁴ Con todo, creemos que este preguntar es

⁴³ Sobre esto puede verse, J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

⁴⁴ Ver supra, nota 34.

todavía pre-ontológico, que va implícito en cualquier pregunta que el hombre se hace. En la reflexión propiamente ontológica, el hombre pregunta por el ser, por el sentido del ser; y especialmente por el sentido de su propio ser entre los demás seres. Lo cual revierte en que la desvelación de tal sentido constituya el objetivo principal de esta investigación: entonces el "desde" se convierte en un "para el hombre", según los diferentes sentidos anteriormente analizados.

Pero hay otra lectura que puede ser más problemática: el entender el "desde" en el sentido de materia u objeto primario de la investigación metafísica; el ser *al cual* hay que preguntar preferentemente. Y ello todavía admite diversos aspectos.

En un sentido, podría entenderse que el hombre o la *humanitas* es el objeto propio y formal del conocimiento metafísico. En otras palabras, que la metafísica se hiciera *sub ratione hominis, qua hominis*. Lo que, al parecer postulan algunos para todo conocimiento filosófico. Esto convertiría *ipso facto* a la metafísica en una antropología. Lo que no parece tampoco ajeno a ciertas posturas, que desconfían de la posibilidad de una metafísica como saber acerca del "ser" real. Aquí se confunde quizás, el "objeto" con el "objetivo": que sea un saber "para" el hombre (objetivo), no implica, sin embargo, que el hombre haya de ser el "objeto" propio y formal de la metafísica. Como no sucede en los demás saberes —a excepción de las ciencias propiamente antropológicas— en los que, sin embargo, se tiene al hombre como objetivo. Esto sólo nos conduciría a una confusión de conocimientos y saberes, más que a una clarificación.

En efecto, la metafísica, por su intención o vocación de universalidad, no puede tomar como punto de vista un ser particular, en cuanto particular, sino en cuanto "ser". La metafísica no pregunta por el "ser *tal*"; sino por el sentido del ser en cuanto ser. Por ello la metafísica no se pregunta "qué es el hombre", o qué es la materia o la energía, etc., eso pertenece a las ciencias particulares. No se pregunta por la esencia de esto o lo otro o si existe esto o lo otro en particular, sino por el sentido de las preguntas acerca de lo real. Así pues, no se pregunta por "la esencia del hombre *en cuanto hombre*", ya que esa pregunta pertenece propiamente a la Antropología filosófica.

Mas bajo otro aspecto, puede entenderse que la pregunta por el ser, que es propia de la metafísica, debe estar dirigida o ser investigada preferentemente *en* el ser humano; aunque ciertamente en

cuanto *ser* (aspecto formal). Y ello, por que en el hombre se patentiza de modo primordial o preeminente, al menos para nosotros humanos, el ser mismo, en cuanto tal. En otras palabras, “el *ser* del hombre’, como existencia determinada —preeminencia *óntica* según Heidegger— sería algo así como el *objeto principal* de la investigación metafísica.

Y al decir *principal* lo entendemos dentro de la semántica de “principio”; no bajo el sentido más corriente de “importancia”. Puede que haya o aparezcan otros objetos más nobles o “importantes”; pero desde luego ninguno más “principal” o primordial que el ser del hombre. Y ello, aunque no sea más que por la inmediatez de la presencia del ser en el hombre mismo que pregunta. Esta presencia inmediata del ser en nosotros es algo “primario”, de modo que puede ser captado intuitivamente, sin necesidad de pensamiento alguno discursivo o derivado. El “yo soy” es algo primario para mí, algo de certeza indubitable; y en cuanto tal, puede ser asumido como punto de arranque de la analítica ontológica.

Este punto de vista creemos que es asumible, al menos en principio, por cualquier intención ontológica en la perspectiva de la filosofía moderna, al menos desde Descartes; aun siendo conscientes de ciertas posibles objeciones. Pero entiendo que ello no es ajeno tampoco, sino muy en concordancia en la perspectiva de una metafísica “clásica”, en cuanto en ella se mantenga la atención a lo existente como tal y se soslayen los extremismos de un esencialismo abstracto.⁴⁵

De modo general, entendemos que el *ser* de la metafísica no es precisamente “abstracto”; no es la “entidad pura y abstracta, a la que se ha vaciado de contenido y de determinaciones existenciales. Incluso cuando se dice que el ser en cuanto ser es algo “separado” de la materia, ello no se ha de entender como vaciado de toda determinación (“abstraído”). Se trata, más bien, de una *separación negativa*, en cuanto la intuición primaria de lo existente, como tal, recae ante todo en

⁴⁵ En cualquier caso, no parece difícil advertir en el desarrollo de los sistemas filosóficos que la concepción, explícita o presupuesta, acerca de *qué es el hombre*, muestra la divergencia radical de los sistemas —los “ismos”, tales como racionalismo, empirismo, idealismo, realismo, etc.—. Así, las concepciones monistas, ya de un monismo materialista integral, ya de un monismo espiritualista puro, dan lugar a posturas sistemáticas opuestas, tales como empirismo e idealismo. De modo similar, las concepciones del dualismo accidentalista —platónico o cartesiano— abocan lógicamente al racionalismo; mientras que el dualismo substancialista, en cuanto admite en el hombre un doble compuesto, corpóreo y espiritual, pero unidos en unidad substancial, parece abocar lógicamente a posturas realistas, en un sentido amplio.

el acto existencial; y tal acto es “separado” de la materia, no en el sentido de que no pueda ser material; sino en el de que *no es necesariamente material o inmaterial*, sino que puede realizarse tanto en lo material, como en lo no material. La disyunción material/inmaterial tiene, pues, el sentido lógico, no de incompatibilidad, sino de alternancia.

Por otra parte, el “ser en cuanto ser” no es algo que abstrae de lo finito y de lo infinito, como se ha dicho a veces. El ser infinito puede aparecer en el horizonte de la metafísica, al menos como pregunta o como problema; pero no desde luego como condición de su constitución. El “ser” de la metafísica es más bien el que describe p. e. Tomás de Aquino cuando dice: “*Ens autem dicitur id quod finite participat esse*”, contraponiéndolo al “*ipsum esse infinitum*”.⁴⁶ Nuestra intuición primordial del ser, punto de arranque de la ontología, es, sin duda, el ser finito, el ser de los entes del mundo; y primariamente “nuestro” propio ser.

Pero de un modo más concreto, y en esta misma dirección, que arranca de la metafísica aristotélica, el ser se dice, ante todo y primariamente de la “substancia individual”,⁴⁷ ya que todo lo demás se dice “ser” por relación a la substancia. Ahora bien, el desarrollo posterior de esta doctrina ha llevado a ver la suprema realización de la “ousía” aristotélica precisamente en el *ser personal*, que es el plenamente “subsistente”. Y este ser personal es, ante todo, para nosotros, la *persona humana*, de la que el mismo Tomás de Aquino asegura que es lo más perfecto del universo: “*perfectissimum in tota natura*”.⁴⁸ Por consiguiente, el ser ha de ser contemplado *principalmente* en la persona humana. Y esto es hacer metafísica principalmente *desde* el hombre. Es la preeminencia óptica del ser humano lo que le hace ser el objeto principal —en el sentido indicado— de la especulación metafísica.

Podría objetarse que la misma concepción de la “substancia” aristotélica o bien la de la “persona” se halla gravada por la abstrac-

⁴⁶ El texto completo dice: “*Causa prima est supra ens, in quantum est ipsum esse infinitum. Ens autem dicitur id quod finite participat esse et hoc est proportionatum intellectui nostro, cuius objectum est “quod quid est” ut dicitur in II De Anima (c. 4; 429b10.) Unde illud solum est capabile ad intellectum nostro quod habet quidditatem participantem esse...*” (In Lib. De Causis, Prop. VI, lec. 6, n. 175).

⁴⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.*, VII, c. 1; 1028a30-31.

⁴⁸ S. *Theol.*, I, q. 29, a. 3.

ción y el esencialismo. Y ciertamente esto puede acontecer en ciertas posturas de la metafísica clásica; mas no en la línea de la que venimos hablando. En efecto, la concepción de la persona, si bien puede denominarse *substancialista* —por cuanto entiende que el “ser personal” es, ante todo, algo que “se es”, no algo a lo que se accede por medio de actos personales y libres, que presuponen la persona ya constituida—: no por ello debe entenderse como “esencialista” o abstracta. En efecto en tal concepción la substancia, y consiguientemente la persona, se coloca formalmente en la *subsistencia* o plenitud y autonomía existencial. La “subsistencia” pertenece a la esencia, sólo reductivamente en cuanto a la raíz o exigencia del subsistir; pero no formalmente, que se constituye por el acto de subsistir o el *per se esse*.⁴⁹

Así pues enetndemos que la expresión “una metafísica *desde el hombre*” no sólo es algo posible; sino que es plenamente requerido por una orientación o enfoque de la metafísica, en que se especula acerca del ser en cuanto ser y de su sentido.

Otra objeción provendría de la oposición sujeto-objeto, entendida como oposición dialéctica radical. En efecto, la pretensión de hacer una metafísica “desde el hombre” presupone que éste, como se ha dicho, se constituye en *objeto* primario de la misma. Ahora bien, ello conduciría necesariamente a una “cosificación” de lo humano, al hacer “objeto” aquello que de suyo es “sujeto” y cuyo particular interés reside justamente en su carácter de sujeto.

Esta objeción, sin embargo, no carece de presupuestos, que no son ni evidentes ni necesarios. Ciertamente, y desde un punto de vista puramente lógico, lo que es en un momento dado objeto de conocimiento no puede ser, al mismo tiempo y *bajo el mismo aspecto* el sujeto. Pero no es tan cierto que lo que es sujeto en un momento dado no pueda pasar a ser objeto en el momento siguiente. Es lo que hacemos siempre que que tratamos de comprender nuestro *yo* y sus operaciones mediante una reflexión *sensu stricto*: en el acto de reflexión, el “yo” que es el contenido de dicho acto, es por ello objeto del mismo. Y dado que el *yo* se percibe mediante sus operaciones, eso mismo que ahora es el objeto de la reflexión, es lo que era sujeto

⁴⁹ No podemos entrar ahora en las conocidas discusiones escolásticas. Para lo que venimos diciendo, cf. TOMÁS DE AQUINO, *In 1 Sent.*, d. 23, q. 1; *S. Theol.*, I, q. 29, a. 2; y nuestro trabajo “De notione subsistentiae apud Stum. Thomam” en *Div. Thomas (P.)*, 1968 (71) 397-422; 1969 (72) 174-200.

en un momento anterior. Para, por consiguiente, a ser "objeto", no como una simple "cosa", sino precisamente en su carácter de "sujeto". Por lo que no es justo hablar de una "cosificación" del sujeto cuando es objeto de conocimiento, ya que es objeto precisamente como sujeto.

Justamente en ese carácter de "sujeto" pensante se cumple la forma más elevada que conocemos de existencia, el de la subsistencia intelectual, que es propio de la persona. Y es esa subsistencia o autonomía existencial lo que le permite el retorno reflexivo sobre sus propios actos; esto es, el retorno sobre sí mismo justamente en cuanto "sujeto" consciente de sí. En efecto, tal reflexividad sólo es posible cuando el sujeto se *posee* plenamente a sí mismo, es autosuficiente: eso le permite *estar* en sí mismo, tener interioridad, volver sobre sí mismo reflexivamente. Es pues, la forma y la manifestación de la subjetividad, basada en la subsistencia personal.

Por otro lado, creemos que no se debe insistir demasiado en la oposición entre sujeto-objeto. Aunque ambos sean como los dos polos del acto cognoscitivo, pero son dos polos del mismo "eje". En el acto de conocer se da una unión íntima entre ambos. Esta unión puede decirse tanto que es una "objetivación" del sujeto, en cuanto éste deviene y dice en sí mismo el objeto conocido en acto; o bien, una "subjetivación" del objeto, en cuanto éste es tal, no en su realidad física, sino en tanto en cuanto está presente intencionalmente en el campo de lo subjetivo.

En consecuencia, no creemos insuperable la citada objeción, que si se toma al pie de la letra, haría incomprendible, no sólo la metafísica, sino también la antropología y hasta el acto de autoconocimiento. Mas parece propio y característico del hombre el poseer la facultad de volver sobre sí mismo para preguntar por el sentido de su ser y por el sentido de cualquier ser. Y esto es justamente lo que intenta la metafísica.

Ante la dificultad de investigar al hombre, que lo hace "objeto", lo que de suyo es "sujeto" o para huir del solipsismo, algunos apelan a la *intersubjetividad*, como vimos indicado por Husserl, Levinas, etc., poniendo el acento en el aspecto comunicativo, vivencial, relacional entre los diversos sujetos humanos.

Pensamos que si la atención al "otro" en las relaciones intersubjetivas no puede mostrar una estructura del ser finito, en cuanto

algo no cerrado sobre sí mismo, sino abierto a relaciones con otros seres, especialmente personales, ello, sin duda, puede constituir un aspecto de interés para la investigación metafísica, quizás bastante dejado de lado hasta el presente. Con todo, pensamos igualmente que ello puede encuadrarse en la consideración del ser personal, como ya hemos indicado. Al fin, el aspecto relacional o de apertura habrá de estar basado en la consideración de los entes que se interrelacionan; si bien, ese aspecto relacional añade puntos de vista complementarios para su mejor comprensión.

LORENZO VICENTE BURGOA
Universidad de Murcia