SESION 1

1.1 La ontología y su lugar en la metafísica
1.2 El dato inicial de la metafísica
1.3 El contenido de la ontología
1.4 Desarrollo histórico de la Metafísica:

CUESTIONES PRELIMINARES

1. Nuestra *Introducción a la Metafísica* dejó establecido que esta disciplina pretende resolver, desde el ángulo formal de la entidad, los problemas inviscerados en el tratamiento de tres objetos materiales diferentes: el ente ontològico, el ente teológico y el ente gnoseològico. Nos ocupamos en ella, con carácter general, de las cuestiones proemiales que más directamente afectan a la metafísica como tal. Pretendemos ahora entrar en el desarrollo de la problemática metafísica, comenzando por el tratamiento del problema ontològico. Y sospechamos que aquella *Introducción*, por su carácter general, no pudo tratar las cuestiones proemiales de la ontologia en particular. Tres de ellas tienen aquí su propio lugar de tratamiento. Consiste la primera en la determinación conceptual de la ontologia misma y su inserción en el ámbito de la metafísica en relación con las otras dos partes de la misma. Determinada la prioridad de la ontologia respecto de la teología natural y de la gnoseologia se nos ofrece una segunda cuestión, de gran abolengo e importancia actuales, y que consiste en la inquisición de aquel dato que, por iniciar la ontologia, será el punto de partida de la metafísica. Versa la tercera cuestión sobre el contenido de la ontologia y su interna estructuración.

2. Todo ello aconseja la división de estas *Cuestiones proemiales* e.n los tres artículos siguientes:

1. ° La ontologia y su lugar en la metafísica.
2. ° El dato inicial de la metafísica.
3. ° El contenido de la ontologia.

ARTÍCULO I.—LA ONTOLOGÌA Y su LUGAR EN LA METAFÍSICA

1. Qué es la ontologia. 1. La expresión «ontologia» —de δν, δντος =
= ente y λογος = tratado— significa literalmente tratado o ciencia del ente. No puede darse mayor vaguedad en una definición literal. Ente es todo lo que existe o puede existir en cualquier modalidad y bajo cualquier estado. La ciencia no puede salir del ente ni objetiva ni subjetivamente. Bajo algún respecto todas las ciencias podrían comenzar sus definiciones con aquella misma expresión: ciencia del ente... La ontologia tendría una significación genérica en cuyo seno cabrían todas las ciencias que, en consecuencia, sólo se diferenciarían específicamente. Cada una de las ciencias sería o tendería a ser una *región de* la ontologia, una ontologia regional.

Hasta tal punto se ha usado de esta genericidad o fundamentalidad de la ontologia, que en la actualidad se nos han hecho familiares expresiones como éstas: «*ontologia del* hombre», «ontologia de la historia», «ontologia de la religión», «ontologia de la realidad moral». Tenemos noticia de una tesis iniciada para la obtención del grado de doctor en derecho en la que se proponga el título de «ontologia de lo suyo». Sospechamos que el uso de la palabra «ontologia» ha degenerado en abuso. Y este abuso parece tener origen en la inadvertencia de que los nombres suelen imponerse a las cosas para designar aquella propiedad que primero manifiestan a nuestro conocimiento de las mismas. Por lo que hace a los nombres de las ciencias, debe repararse que designan casi exclusivamente los objetos materiales sobre que versan. Atiéndase a la letra de las palabras «física», «aritmética», «geometría», «geografía», «geología», «cosmología», «psicología», «ética», «sociología», etcétera, etcétera, y se mostrará la verdad de nuestro aserto. Mas a Ja hora de dar la definición real, esencial de alguna ciencia, es necesario mentar el objeto formal por el que se especifica y determina. En su significación literal la ontologia sería la ciencia del ente. Pero mientras no se «formalice», especificando y determinando el ente en cuestión, no esperemos haber avanzado gran cosa en la definición esencial de la ontologia.

2. Podría alguien verse tentado por el pensamiento de que la determinación que exigimos queda hecha al decir que nuestra disciplina se ocupa del ente *ontològico*. Quien no resista esa tentación, además de caer en la tautología que supone definir la ontologia *como la* ciencia del ente ontològico —equivalente la tautología que resulta de definir la lógica como ciencia del ente lógico, o la historia como ciencia del ente histórico o la antropología simplemente como ciencia del hombre—, va a parar a un nuevo abuso definitorio sin haberse librado del que denunciamos en el punto anterior.

La expresión «ente ontològico» sigue encerrando en su seno material lo aritmético y lo geométrico, lo cosmológico y lo biológico, lo físico y lo moral, lo geográfico y lo histórico, etc. De ahí que resulte siempre factible el tratamiento ontològico de esos diversos ámbitos objetivos. Cabe, en efecto, un tratamiento ontològico de la realidad física, moral, histórica y hasta de la matemática. Mas no para constituir nuevas ciencias, sino simplemente para «especializar» la ontologia. Lo cual ha de ser aclarado en doble sentido.

En primer lugar, para advertir que una *ontologia de la realidad histórica,* por ejemplo, no puede representar un tratado de *ontologia especial* o *regional*, sino más bien un tratado especial de *ontologia.* La ontologia de la realidad histórica difiere formalmente de la historia; no mira los acontecimientos desde el punto de vista de la *historicidad;* no puede alcanzarlos más que desdé la dimensión formal de la *ontologicidad* que también poseen.

No se repara suficientemente en esta necesaria distinción. Por lo que se refiere a lo psicológico y a lo cosmológico, la confusión se ha dado inclusive entre muchos escolásticos actuales que han concebido antiescolásticamente la cosmología y la psicología como metafísicas *especiales y* la ontologia como metafísica general. Es claro que ningún derecho les asiste. La cosmología y la psicología difieren también formalmente de la ontologia, aunque le quede al metafisico la posibilidad de tratar la realidad cosmológica y psicológica desde el ángulo de visión de su ontologicidad. El objeto material de la ontologia hállase involucrado en todas aquellas realidades ofrecidas a las ciencias particulares. Dígase, si se prefiere, que todas estas realidades particulares se encuentran invisceradas en el ente ontològico. Y ésta es la razón por la cual su estudio científico puede ser elevado al rango de la ontologia.

En segundo término, para hacer observar que no se constituyen con esta labor nuevas ciencias intermedias entre la historia, la ética, la psicología, la cosmología, la matemática, etc., por un lado, y la ontologia, por otro. El ejemplo de la matemática por respecto a la física, la biología y hasta la psicología no debe engañarnos. Es cierto que cabe hablar de ciencias fisicomatemáticas, bio-matemáticas y psico-matemáticas. Se trata de ciencias materialmente físicas, biológicas o psicológicas y formalmente matemáticas. Siempre es posible la matematización de aquellas disciplinas cuyos objetos hállanse estructurados sobre la base material de la cantidad. No hay, empero, posibilidad de ontologización de las *ciencias*. No puede existir una historia ontològica ni una ética ontològica ni una cosmología o una psicología metafísicas. Mientras la matemática llevada sobre la física mantiene la formalidad objetiva que la caracteriza, cuando se trata de la ontologia el objeto se desplaza enteramente. Se matematizan las *ciencias* que no abstraen de la cantidad, pero sólo se ontologizan los *objetos* de las ciencias particulares que dejan de lado y no tienen posibilidad de alcanzar la formalidad metafísica. Siguiendo con el ejemplo ya puesto, insistimos en que una «ontologia de la realidad histórica» no tiene nada de historia, siendo simplemente un tratado especial de ontologia que indaga la formalidad ontològica del ente histórico comprobando cómo cumple, con modalidades propias, las estructuras, propiedades y causalidades descubiertas en el tratado general de la ontologia. Debe decirse lo mismo de las demás disciplinas filosóficas o empiriológicas señaladas más atrás. La psicología racional, que estudia el alma unida al cuerpo, esto es, el alma en cuanto alma —forma del cuerpo—, no alcanza jamás el nivel de la metafísica. Un estudio metafisico del alma habrá de considerarla necesariamente como ente y no como alma. Pero un tratamiento tal no tiene nada de psicológico. Por eso, tampoco podrá definirse la cosmología como la metafísica de los cuerpos. Un estudio metafisico de los cuerpos nada tiene tampoco de cosmológico.

Tras esta doble aclaración, entremos a considerar lo señalado como nuevo abuso al definir la ontologia como ciencia del ente ontològico. La palabra «ontològico»

pospuesta a la palabra «ente» sigue determinando en el orden material. Si hay en la expresión resultante alguna determinación formal es solamente *hacia abajo*. Diferencia el objeto de la ontologia de los objetos formales de las disciplinas inframetafísicas que no se sitúan jamás en el nivel de la ontologicidad. Pero no queda determinado en qué consista formalmente esta ontologicidad. Y tal formalidad puede ser compartida por otros objetos materiales como los entes teológicos y gnoseològico. Reconózcase, pues, que la expresión ente ontològico no menta determinación formal alguna *hacia arriba,* Y mientras no lo haga, *desconfiemos de* su validez como definición de la ontologia. Ninguna disciplina puede ser definida, sin abuso, indicando únicamente el objeto material que considera.

3. Acabamos de señalar que la formalidad con que puede ser estudiado el ente ontològico es susceptible de una coincidencia con la formalidad del tratado de los entes teológico y gnoseològico. Si ello acontece así es únicamente sobre la base de que los tratados de los entes ontològico, teológico y gnoseològico constituyan una única disciplina dotada de unidad específica, y no tres ciencias autónomas y completas específicamente diferentes. He aquí el doble criterio lógico para determinar la unidad y la estructura de una ciencia: la unidad específica de una ciencia corre a cargo del objeto formal, y la estructura interna de la misma depende de los objetos materiales alcanzados. De esta manera, mientras el objeto formal debe ser único y de esta unidad recibe su unidad la ciencia, los objetos materiales pueden ser diversos, y de esta diversidad se constituyen las partes de la misma disciplina. De aquí que para definir las partes de una ciencia baste expresar la ciencia a que pertenecen y señalar el objeto material sobre que versan.

En la *Introducción a la metafísica* quedó señalado que el ente ontològico, el teológico y el gnoseològico constituyen tres objetos materiales diversos que deben ser estudiados bajo idéntica formalidad metafísica, desde el ángulo de visión de la entidad como tal. Por esc defendimos la unidad específica de la metafísica estructurada en tres partes: ontologia, teología natural [v] gnoseologia. La definición que venimos buscando se nos ofrece ahora por sí misma: *La ontologia es la parte de la metafísica que estudia el ente ontològico,* Supuesta, en efecto, la definición de la metafísica como la ciencia del ente en cuanto ente, aquella definición de la ontologia expresa que nuestra disciplina se ocupa del *ente ontològico en cuanto ente.* Así también definiríamos la teología natural como la parte de la metafísica que estudia el ente teológico, y la gnoseologia sería la parte de la metafísica que se ocupa del ente gnoseològico.

4. Nada tendríamos que objetar a estas definiciones si no conservaran aquel resabio tautológico que hace entrar en la definición un adjetivo derivado del nombre de la ciencia definida. Por ahora, nos interesa únicamente la ontologia. Para que su

definición esencial resulte perfecta es necesario sustituir la expresión «ente ontològico» por otra que clarifique el contenido semántico que encierra.

Si la ontologia es una parte de la metafísica, lo ontològico debe hallarse inscrito en lo metafisico. No nos interesa ahora la faceta subjetiva de la ciencia metafísica; desde el primer momento queremos referimos a la objetividad más estricta. Supuesto ya que Io ontològico posee índole metafísica en comunidad con lo teológico (natural) y lo gnoseològico, dos líneas de desenvolvimiento científico podemos seguir para determinarlo y aislarlo de todo aquello con lo que de alguna manera puede confundirse. Conviene, en efecto, mostrar la relación que lo ontologico guarda con lo extrametafísico de que se ocupan las ciencias particulares y analizar las diferencias que mantiene con los demás objetos intrametafísicos.

Hemos dicho más atrás que lo ontologico hallase involucrado en todas aquellas realidades ofrecidas a las ciencias particulares. E invirtiendo los términos, expresamos que todas las realidades particulares se encuentran invisceradas en lo ontològico. Pero, ¿qué significa esto? Pongamos un ejemplo que nos ayude a explicarlo. Sea ese sujeto que llamamos hombre. Supóngase que una ciencia lo estudia en su integridad: la antropología. Toda una muchedumbre de disciplinas lo toman también parcialmente por objeto: la fisiología humana investiga sus funciones: la anatomía, su estructura orgánica; la patología, sus anomalías constitutivas y funcionales; la psicología, sus operaciones anímicas; la ética, sus actos morales, etc. ¿No diríamos que lo fisiológico, lo anatómico, lo patológico, lo psicológico y hasta lo ético se hallan de alguna manera inviscerados en lo antropológico? ¿0 que lo antropológico se encuentra involucrado en todas esas realidades? Pues algo semejante queremos expresar respecto de lo ontològico. Todas las ciencias particulares clavan sus raíces en la ontologia. Todos sus objetos hállanse radicados en lo ontològico. Como lo anatómico y lo fisiológico se refieren al hombre mismo, así lo antropológico, lo cosmológico, lo ético y hasta lo físico y lo matemático se refieren al ente mismo. Y de la misma manera que lo antropológico está siempre más allá de lo físico y de lo anatómico hasta el punto de que las ciencias que se ocupan de estos dos últimos objetos no son partes de la antropología, lo ontològico se encuentra siempre allende los objetos todos de las ciencias particulares. No se vea contradicción en declarar el ente ontològico *trascendente* a lo que en él se encuentra *inviscerado.* La trascendencia de que hablamos tiene sentido *formal* y la invisceración significado *material.* Suponiendo, pues, que las ciencias particulares se distribuyan el repertorio íntegro de las realidades que se encuentran en el área extensiva dei objeto formal propio del entendimiento humano, lo ontològico sería aquello que, trascendiéndolas todas, es aún el término común de su referencia y de su invisceración. El ente ontològico es el *ente común.* Entiéndase, por ahora, *común* a todas las realidades objetos de las ciencias particulares, al que todas se refieren materialmente hablando y del que todas difieren en el orden formal.

Habida cuenta de que todas las ciencias particulares —experimentales y filosóficas— se constituyen con una referencia inicial al objeto formal propio de nuestro entendimiento, el ente que se dice *común* a tales objetos científicos tendrá, por de pronto, una amplitud extensiva equivalente al área barrida por dicho objeto formal del entendimiento humano. Todo ente real cuya existencia —actual o posible— pueda sernos directamente conocida, está comprendido en el ente común. Más brevemente diríamos que el ente común se extiende a todo ente comprendido en cualquiera de las categorías. El ente común abarca al ente categorial. El ente ontològico habrá que-entenderlo como común a la sustancia y al accidente.

No concluye aquí esta tarea. Surge la sospecha de si abarcar al ente categorial significa coincidir con él sin residuo. Sospecha realmente fundada desde el momento que se advierte la no identificación del ente común con ninguna de las categorías. Éstas se refieren también al ente común cuyos modos particulares expresan. Debemos, pues, decir que el ente común abarca al ente categorial y al mismo tiempo lo *trasciende.* Nos situamos así ante una nueva perspectiva. El ente común cumple la plena trascendentalidad: se extiende a todo ente real, es decir, formalmente existente en el estado de actualidad —contingente o necesaria— o de posibilidad. Lo único que, materialmente hablando, queda fuera de su ámbito objetivo es el llamado ente de razón de segunda intención, objeto propio de la lógica. Y ello no a causa de la «racionalidad», sino por la irrealidad del ente lógico.

5. Pronto haremos otra doble circunspección del ente ontològico en el seno de la metafísica. Por ahora, baste concluir que la expresión «ente ontològico» puede ser sustituida con todo derecho por la más significativa de «ente común». Es lo que necesitábamos para poder definir exactamente la ontologia. Dígase, en consecuencia, que la *ontologia es la parte de la metafísica que estudia el ente común.*

2. Ontologia, teología natural y gnoseologia.

1. Otra línea de desarrollo en orden a la determinación de lo ontològico dejamos más atrás interrumpida. Aislando lo ontològico de 'lo extrametafísico hemos llegado a definir la ontologia como la parte de la metafísica que se ocupa del ente común. Pero ahora nos encontramos con estas dos cosas de apariencia contradictoria: 1) el ente común es trascendental y, por tanto, se extiende y comprende a todos los entes reales; 2) lo ontològico comparte el carácter metafisico con lo teológico (natural) y con lo gnoseològico. Si el ente ontològico es sinónimo de ente común y éste es el ente trascendental, ¿no corre peligro de absorber en su seno a los entes que hemos llamado teológico y gnoseològico? Concluida la tarea de la ontologia, ¿quedarían

aún nuevos ámbitos metafísicos que ofrecer a la teología natural y a la gnoseologia? Es preciso diferenciar con toda nitidez el ente común de los entes teológico y gnoseològico, objetos también de la metafísica. Reaparece así la línea de desarrollo científico que anunciamos en el epígrafe anterior.

2. Por pertenecer al mismo dominio científico de la metafísica, la ontologia, la teología natural y la gnoseologia no tienen entre sí ninguna diferenciación formal. Como partes de la metafísica, las tres se ocupan de la entidad como tal, Jas tres estudian sus respectivos objetos en cuanto son entes. Sólo pueden diferenciarse en el orden material. Prescindamos, pues, de las identidades para analizar las diferencias.
El ente ontològico se nos ha convertido en ente común. Como tal, rebasa todo ente particular y cumple la trascendentalidad más estricta. En este sentido se extiende y comprende también a los entes teològico y gnoseològico. Insistimos que sólo en el orden formal de la entidad que deben realizar en una u otra medida. Cuanto a la teologicidad o gnoseologicidad que les caracteriza, nada podemos decir todavía, pues ni siquiera sabemos si tales entes existen. Sabemos, empero, que si existen deben realizar, aunque sea de manera diferente, la misma significación fundamental de la entidad. Veamos brevemente el procedimiento para acercarnos a la determinación de su existencia y, como consecuencia, de su diferenciación esencial respecto del ente común.

3. Primero, el ente teológico. Hemos dicho que el ente común rebasa todo ente particular inscrito en el área del objeto formal propio de nuestro entendimiento. Rebasarlo, empero, no significa dejarlo de lado, excluirlo o prescindirlo. La ontologia, que se ocupa del ente común, debe estudiar, por ello mismo, *sub ratione communi entis* todos y cada uno de los entes particulares a que nos referimos. Un estudio tal nos los mostrará estructurados, compuestos. Y por estructurados y compuestos se nos revelarán efectuados, causados. Pero la búsqueda de la causa es el fin a que tiende la consideración científica. El metafisico, en la conclusión misma de su tarea ontològica, se encontrará abocado a una perspectiva que no tiene ya tal carácter. Es la perspectiva teológica o divina. La expresión «ente teológico» puede y debe ser sustituida por la expresión «causa primera del ente particular». *La teología natural*, pues, deberá definirse como *la parte de la metafísica que estudia la primera causa del ente particular.* Puede decirse también «del ente categorial» y hasta «del ente común» siempre que esta comunidad se refiera a las categorías, a la sustancia y a los accidentes. Hacemos esta salvedad para que el lector advierta de modo suficiente que el problema metafisico que la teología natural debe abordar sólo surge cuando nos hemos topado, en el campo de la ontologia, con algo efectuado clamando por ima causa que le proporcione su última razón de ser y lo haga plenamente inteligible. Pero el ente común entendido como trascendental, el ente en cuanto ente no se nos ofrece jamás efectuado. Lejos de tener causa, incluye también la causa de los entes que la tienen.

Es claro que de la causa primera del ente particular sólo podremos tener un conocimiento derivado. Conocemos el ente teológico *desde* el ente ontològico. Lo que la teología natural pueda saber de la *causa* viene rigurosamente condicionado por lo que la ontologia haya dicho del ente como efecto. Pero es un saber *de la causa*, de otro objeto que no es ya el ente común. Aunque la formalidad alcanzada siga siendo la entidad, en el orden material la causa del ente particular difiere *toto cáelo* del ente común. La teología natural trasciende la ontologia sin salir de la metafísica.

4. En segundo lugar, el ente gnoseològico. Parece evidente que el cumplimiento de toda tarea científica logra el conocimiento de su objeto. La realización de la ontologia y de la teología natural nos entregará el conocimiento de los entes ontològico y teológico, es decir, del ente común y de la primera causa del ente particular. Un conocimiento tal se refiere a objetos en sí mismos, esto es, a objetos que eran, y hasta eran ya lo que eran, con anterioridad al conocimiento que ahora se tiene de ellos. Pero, conocidos, los entes ontològico y teológico, que ya eran en sí mismos, y en sí mismos eran lo que eran, son ahora en el sujeto cognoscente sin por ello dejar de ser fuera de él, en sí mismos, lo que son. Inofensivo por naturaleza, el conocimiento hace existir en la mente, objetivamente, al ente con existencia formal en la naturaleza de las cosas. Se trata del mismo ente que antes existía y sigue existiendo ahora formalmente, pero que, además, se encuentra en la mente humana por el conocimiento. No reparamos en la nueva realidad aparecida: el conocimiento. Como objeto científico, el conocimiento pertenece a la psicología. Puede inclusive devenir objeto ontològico. Algunos autores hablan de «ontologia del conocimiento». Sólo queremos hacer observar que ia expresión tiene sentido análogo a esta otra: «ontologia de la realidad histórica», por ejemplo. La ontologia del conocimiento no es gnoseologia, sino ontologia. Su objeto —el conocimiento— no es el ente gnoseològico, sino un ente ontològico. Nosotros queremos considerar el modo de estar y de ser de los entes ontològico y teológico en la mente humana merced al conocimiento. El objeto de nuestra consideración no es el *conocimiento* del ente ni e: *ente* del conocimiento, sino el *ente en el conocimiento*, esto es, *el ente en la mente humana por el conocimiento.* Una consideración tal no es ontològica ni teológica, pues éstas miran a objetos *en sí mismos* y no a su modo de ser *en la mente humana.* Pero no por eso es extrametafísica. La metafísica, por ser ciencia universal, al estudiar el ente en cuanto ente se ocupará de *todo* ente y de *todas* las maneras posibles. Ello está significando que al lado de los entes ontològico y teológico debemos colocar un tercer ente metafisico que, por verificarse en el conocimiento, debe llamarse *gnoseològico.* Tómese con las necesarias reservas la expresión de «tercer ente». El ente gnoseològico es el complejo material de designación de cualquier ente en la mente humana por el conocimiento. La *gnoseologia*, pues,

deberá definirse como *la parte de la metafísica que estudia el ente en la mente humana por el conocimiento.*

5. Con esto, las relaciones entre ontologia, teología natural y gnoseologia quedan fundadas y sus respectivos objetos delimitados. Guardan entre sí la más absoluta coincidencia formal perfectamente compatible con la discrepancia material. Por su identidad en el objeto formal, en la especulación ontològica se dan ya cita las indagaciones teológica (natural) y gnoseològica, las cuales, lejos de oponerse a ella, la prolongan completando la metafísica. En la especulación teológica de tal manera está aún reabsorbida la indagación ontològica que resulta harto difícil separar y discernir el conocimiento *de la causa primera* del ente particular del conocimiento *del ente* en su causa primera. Y hasta tal punto se prolonga en la inquisición gnoseològica, que el tratado metafisico de Dios quedaría incompleto si no lo estudiásemos en nuestro conocimiento y nuestra designación. La persistencia en el tratado gnoseològico de la especulación ontològica y teológica resulta también evidente después de lo dicho más atrás; su amplitud extensiva coincide con la suma de las áreas materiales de la ontología y la teología natural. A pesar de ello, la diferenciación de las tres partes de la metafísica está plenamente asegurada por la consideración de sus diferentes objetos materiales. El ente común no es la primera causa extrínseca del ente particular, ni el ente gnoseológico, como objeto científico, se identifica materialmente con ninguno de ambos.

3. Prioridad metafísica de la ontología. 1. Otro problema de capital interés nos hace frente. Se trata de determinar el orden lógico en que los problemas metafísicos deben ser tratados. Nuestra preocupación fundamental sigue siendo la ontología. El orden que los problemas teológico y gnoseológico guarden entre sí no nos interesa de momento. Sólo lo trataremos en la medida indispensable exigida para la determinación del lugar que la ontología ocupa en la metafísica.

Delimitado así el problema, aún conviene distinguir dos facetas y estudiarlas separadamente para poder resolverlo mejor. Se refiere una al orden de la ontología respecto de la teología natural. Versa la otra sobre el orden de la ontología comparada con la gnoseologia. El principio resolutivo no será la consideración del orden óntico de los objetos mismos sobre los cuales versan las tres disciplinas en cuestión, sino el orden noètico de las disciplinas mismas. Considerados los objetos mismos, es claro que sólo porque hay causa puede haber efecto y sólo si el ente goza de existencia formal puede ser en la mente humana. En este sentido, el ente teológico goza de prioridad sobre el ente ontològico y éste es anterior al ente gnoseológico. Pero el orden de las disciplinas científicas se rige por el conocimiento. Tenemos, pues, que determinar si nuestro conocimiento natural del ente teológico está supuesto en o supone el conocimiento del ente ontològico. Y lo mismo haremos

respecto de este último por relación al conocimiento del ente gnoseológico.

2. Piensan algunos autores que nuestro conocimiento de Dios goza de prioridad científica sobre cualquiera otro conocimiento. Es la teoría defendida por todas las formas de ontologismo producidas desde que fuera explícitamente formulada por Malebranche. Parecería consecuencia lógica de ello la aserción de la prioridad de la teología natural sobre la ontología. Creemos, empero, que no es así. En el artículo siguiente expondremos con algún detalle la teoría. Baste por ahora anunciar y denunciar la identificación o confusión del ser en general —del ente común, diríamos en nuestra terminología— con Dios. Porque esto es, en el fondo, lo que acontece con Malebranche, según tendremos ocasión de ver. No se ha advertido suficientemente que el ente común es el ente general o universal incardinado o realizado en todos y en cada uno de los entes particulares o singulares. Tres momentos se sucederían en el conocimiento metafisico: 1) el conocimiento del ser general, infinito, divino; 2) el conocimiento de las ideas paradigmas y modelos de todo lo creadu, y 3) el conocimiento de las cosas creadas, ya extensas, ya pensantes. Parece evidente que el objeto del primer momento cognoscitivo tiene caracteres teológicos. Llevándolo a nuestra terminología se llamaría *ente teológico.* También es claro que el objeto del segundo *momento tiene* propiedades gnoseológicas La malebrancheana extensión inteligible puede llamarse *ente gnoseològico.* Finalmente, el objeto del tercer momento comprende un sector importante —el de los entes particulares— de lo que nosotros hemos designado *como ente ontològico.* Tras la defensa de la legitimidad de lo que poco ha hemos denunciado como confusión injustificable, Malebranche determinaría la posterioridad o ultimidad metafísica de la ontologia cuyos objetos sólo pueden ser conocidos mediante la extensión inteligible, que no sólo supone la visión en Dios, sino también la visión de Dios. Frente *a esta teoría* queremos determinar la prioridad lógica de la ontologia respecto de las otras *dos* partes de la metafísica.

Malebranche hubo de poner en Dios el primer dato metafisico, por haber declarado, en seguimiento de Descartes, el agnosticismo «existencial» del universo —*de* la *res extensa*—, y contra Descartes el agnosticismo «esencial» del yo —*res cogitans*—. El conocimiento metafisico debe ser esencial y existencial. Tenemos un «sentimiento» de que *el yo* —el alma— *existe,* pero nos fálta un «conocimiento» *de* su *naturaleza.* Tenemos también conocimiento de la *esencia* de los cuerpos percibida en la idea de extensión que representa su naturaleza, pero nos falta un conocimiento de la *existencia* actual de los mismos. Este *agnosticismo* existencial y aquel agnosticismo esencial únicamente podrán ser superados haciendo apelación a Dios, cuyo conocimiento se funda en sí mismo y funda todos los demás. Repárese que al agnosticismo existencial del universo sólo se ha llegado tras la depreciación *del* valor de la intuición sensible, y al agnosticismo esencial del yo, tras el desprecio

de la «abstracción». Justamente la doble condición que, una vez puesta, mostrará la inconsistencia de la teoría malebrancheana y la prioridad de la ontologia respecto del conocimiento de Dios.

Sólo se ha podido comenzar la metafísica por la teología natural después de haber negado el valor de la experiencia sensible en su doble condición de original y originaria de todo otro ulterior conocimiento humano. El fenómeno, tan viejo *como las* primeras manifestaciones del escepticismo, adquiriría fundamentación filosófica con el racionalismo. Ya Descartes había visto en los sentidos testigos fluctuantes y falaces que nos brindan una multitud de errores. Malebranche seguirá desconfiando de ellos. Espinosa proclamará con toda decisión: *nego experientiam.* Por negar la experiencia, no podrá partir de las cosas, y por no reconocer validez al punto de partida cartesiano, tendrá que partir, como Malebranche, de Dios. «Los escolásticos —dice— parten de las cosas; Descartes parte del pensamiento; yo, de Dios.» No queda, en rigor, una cuarta posición. Mientras la metafísica no se contamine ni confunda con otras disciplinas, se arrancará de las cosas —ente ontològico—, o del pensamiento —ente gnoseològico—, o de Dios —ente teológico—. La primera condición que el punto de partida debe cumplir debe ser la evidencia inmediata. Precisamente porque se trata del principio del cual emanará toda otra evidencia demostrativa, apodíctica. Pero, en sentir del racionalismo, las cosas del mundo exterior o la experiencia sensible que las hace patentes no gozan de evidencia inmediata. La realidad exterior debe ser demostrada por su causa —Dios— y la experiencia sensible por la suya —las cosas mismas o también Dios—. En todo caso —así lo señalaba ya Descartes—, de las cosas tendremos conocimiento científico -—es decir, por causas—, descendiendo del conocimiento de Dios, pues Él es la causa de ellas. Pero entonces, por *negar* la evidencia inmediata de la experiencia sensible y no aceptar el punto de partida cartesiano, hay que *afirmar* la inmediata evidencia de Dios. En lo cual tenemos que denunciar dos errores: el error de aquella negación y la falsedad de esta afirmación. Y hasta habría que agregar —al menos en Espinosa— el error del determinismo basado en el principio *posita causa ponitur effectus.* Si bien es cierto que todo efecto —en la justa medida que lo sea— depende de su causa, no toda causa produce necesariamente su efecto. Una es la causalidad por naturaleza y otra muy distinta la causalidad por voluntad. Aunque Dios sea causa de las cosas, como no las produjera por vía de naturaleza —según pensara en la antigüedad Plotino y en los tiempos modernos Espinosa—, sino por vía de voluntad, es decir, por libre decreto, nos encontramos radicalmente incapacitados para deducir el mundo del concepto de Dios. «Hasta tal punto es esto imposible, que la verdad se encuentra precisamente en lo contrario. No sólo no se puede deducir el mundo de Dios, sino que incluso, porque nosotros mismos formamos parte del mundo, nuestro conocimiento tropieza con el mismo obstáculo metafísico que nuestro ser. El entendimiento humano no puede tener a Dios como objeto natural y

propio; habiendo sido creado, sólo está directamente proporcionado al ser creado hasta tal punto que, en lugar de poder deducir de Dios la existencia de las cosas, se ve, por el contrario, necesariamente obligado a apoyarse en las cosas para subir hasta Dios»[1].

Esto basta para que podamos afirmar que la ontología no puede sacarse de la teología natural. Una demostración de la prioridad de la ontología respecto de la teología natural queda también apuntada. Conjugada esta conclusión con lo ganado en el epígrafe anterior, nuestra exposición adquiere toda su claridad. Se trata simplemente: 1) del reconocimiento de la evidencia original, inmediata y, por tanto, indemostrable, de la intuición sensible, o, si se quiere, de su objeto: la *res sensibilis visibilis,* verdadero punto de partida de todo humano conocimiento; 2) del reconocimiento de la eviden da demostrativa, apodíctica, de que la materia de todos nuestros conceptos se encuentra en los datos sensibles de donde aquéllos se obtienen por obra de la abstracción; 3) del reconocimiento de que en el más alto nivel de la abstracción formal nos encontramos con el ente objeto de la ontología; 4) del reconocimiento de que, estudiado ontológicamente el ente particular, por su condición de efectuado, debemos remontarnos a su causa, a Dios, de quien el ser es efecto propio.

La posterioridad de la teología natural está asegurada. Tememos haber anticipado algunas ideas que tendrán su propio lugar de tratamiento en el[1] artículo inmediato. Pudimos haber reducido la argumentación a lo siguiente, que proponemos ahora a modo de resumen. El proceder científico exige examinar las cosas desde el efecto antes que desde la causa, pues mientras el efecto está en necesaria conexión con la causa, la causa no dice de suyo relación al efecto, y tratándose de causas absolutas obrando por vía de voluntad no producen necesariamente sus efectos. La *teologi*a natural, empero, se ocupa de la primera causa. Ergo...

3. Mayor gravedad presenta la cuestión de la prioridad de la ontologia respecto de la gnoseologia. Si no comenzamos por delimitarla con toda precisión nos veremos envueltos en un mar de confusiones. No se trata de determinar el punto de partida de la gnoseologia ni el dato inicial de la ontologia. Indagamos, simplemente, cuál sea la parte por la que la metafísica deba ser iniciada. Y en la indagación *debemos permanecer* fieles al principio ya formulado; el orden de las disciplinas se *rige por el* conocimiento. Por tanto, lo que aquí decide es el orden noètico, el proceso cognoscitivo de sus objetos respectivos.

Decía Espinosa que Descartes parte del pensamiento. Sin negar exactitud a la aserción, sí queremos hacer observar que un punto de partida tal, igual puede ser *ontològico* que gnoseològico. Del pensamiento, como pensamiento, no puede partir la metafísica, porque no es *objeto de* ella. Del pensamiento, como realidad

1 GILSON, É., *El realismo metódico,* trad. esp. de V. G. Yebra, Madrid, 1950, pág. 103.

ontològica, arranca el idealismo especulativo que reconoce en Hegel su modelo. Del pensamiento, como realidad gnoseologica, arranca Kant, y constituya el modelo, frecuentemente inadvertido, de numerosas posiciones actuales, incluso neoescolásticas. El propio Balmes ha dicho que «para sentir y conocer los objetos no salimos de nosotros mismos. Los percibimos en cuanto se reflejan en nuestro interior: el mundo corpóreo se nos manifiesta por las sensaciones; el incorpóreo, por las ideas»[2].

Se trata, empero de saber si el punto de partida ha de ponerse en los *objetos* que se reflejan en nuestro interior o en los *reflejos* interiores de los *objetos. Decidirá* 1° que se nos ofrezca como más inmediato, lo que goce de prioridad noètica. La filosofía antigua y medieval —sirvan de ejemplo Aristóteles, Santo Tomás, San Buenaventura y Escoto— consideró que primero conocemos los «objetos», después, y desde ellos, los «reflejos». La filosofía moderna y contemporánea considera generalmente —piénsese en Berkeley, Hume, Kant y hasta Heidegger— que primero conocemos los «reflejos», y sólo desde ellos y por ellos podemos tener la esperanza de alcanzar los objetos. Esta esperanza abandonada por muchos idealistas que deben quedarse en los «reflejos», realizándolos, es recobrada por neoescolásticos que habiendo admitido los datos del problema que el idealismo plantea no quieren quedar prendidos en los lazos de su solución y pretenden profesar un realismo *mediato.* Estimamos que la verdad está de parte de los antiguos y confunde a los modernos. Es necesario liberar a la filosofía contemporánea del error y la obsesión de la prioridad de la gnoseologia. De una *gnoseologia* no podrá sacarse jamás una ontologia. La crítica como condición previa arruina toda posibilidad de construcción positiva fuera del mismo criticismo. El ejemplo de Kant debiera haber bastado para mostrarlo. El filósofo de Koenigsberg pudo fundamentar críticamente —concedido que sea válida tal fundamentación— la matemática y la física puras, porque dio por construidas ambas ciencias, pero no pudo fundamentar la metafísica y hubo de negar su posibilidad porque no comenzó por construirla. Los fracasados esfuerzos del propio Kant por construir la metafísica tras la crítica, tal como se revelan en el *Opus postumum,* son singularmente aleccionadores.

Veamos brevemente el punto de partida del criticismo kantiano. Sobre la necesidad de una *crítica,* condición previa de la metafísica (ontologia), literaturizó abundantemente Kant en los prólogos a la primera y segunda ediciones de la *Crítica de la razón pura*. El anuncio programático de esta obra se encuentra en la primera página de su *introducción:* todo *conocimiento* comienza con la experiencia..., pero no *todo* lo que hay en el conocimiento *deriva* de ella. La primera tarea a realizar consistirá en tomar este «todo» y analizar la «parte» que corresponde a la experiencia y la «parte» que pertenece a las facultades de conocer. Aquí nos interesa

2 *Obras compietti»* ed. del P. Casanovas, voi. 21, pág. 7.

únicamente el punto de partida. El método crítico que Kant instaura tiene que adoptar uno, pues toda crítica presupone necesariamente una materia sobre la que ejercerse. Pero esta materia no puede ser el *sujeto* cognoscente, como pensara Descartes. Y es que el conocimiento sólo puede tener por objeto el fenómeno. Para conocer el sujeto debe ser objetivado, fenomenalizado. Únicamente podríamos conocer el sujeto en cuanto tal si dispusiésemos de una intuición racional, como supone Descartes. Pero, según Kant, el hombre sólo dispone de una intuición sensible: pura o empírica, pero siempre sensible. No disponemos de una intuición intelectual y, por ende, no podemos conocer nuestro yo sustancial. Tenemos conciencia de que existimos —en cuanto somos determinados—, pero no poseemos conocimiento del yo. El conocimiento sólo se verifica merced a la *actividad* del pensar ejerciéndose sobre la *pasividad* del sentido. Pero el sentido jamás alcanza una intuición del sujeto, porque únicamente puede ser afectada por lo que aparece, por el fenómeno. Pensar es estructurar sintéticamente los fenómenos. El hombre, pues, no podrá *conocer* más que lo *experimentado,* lo que *aparece* a la sensibilidad. Las cosas sólo serán conocidas en su ser *para mí,* no en su ser *en si* Ni siquiera podrá darse plenitud de sentido al *ser* cuando hablamos de las cosas en su ser para mí. Tal ser no es registrado, descubierto, sino elaborado a base de lo recibido (la *materia* de la sensación) y de lo puesto (la *forma* de la sensibilidad y el *concepto puro* del entendimiento). Dicho en otros términos: no conocemos el ser que aparece, sino la *apariencia* del ser. La *Crítica de la razón práctica* no alterará esencialmente esta radical conclusión de Kant: la razón práctica *postula* la existencia de objetos —alma, mundo, Dios—, pero postular no es conocer. Con esto queda dicho igualmente que la materia de que la crítica arranque no puede ser tampoco el *objeto* en sentido ontològico, como «cosa en sí». El punto de partida del método crítico no será, pues, ni el sujeto (inmanencia) ni el objeto ontològico (trascendencia), sino el *contenido objetivo de conciencia* en cuanto es objeto fenoménico, es decir, lo *trascendental* La reducción del «contenido objetivo de conciencia» al «ente gnoseològico», según nuestra terminología, puede concederse sin más. Y como la crítica es, para Kant, condición previa de la metafísica, kantianamente se procede al iniciar nuestra disciplina por la gnoseologia, aunque para salvar el agnosticismo *metafisico* kantiano se saque de ella una ontologia. Kant no la puede sacar porque conserva la fidelidad más estricta a las exigencias de su propio método, calcado sobre el modelo del método físico-matemático. El kantismo siempre dispondrá de recursos para exigir que quien comience kantianamente no dé un solo paso en el ámbito de la ontologia ni en *el* de la teología natural. Partir de la gnoseologia significa quedarse en la gnoseologia, arruinando el resto de las partes de la metafísica.

Más atrás hemos implicado en el punto de partida kantiano a varios neoescolásticos. Hasta citamos unas palabras de Balmes. Ante la imposibilidad de referimos a todos los neoescolásticos, llamados así por pretender solución

escolástica a un problema planteado kantianamente, ponemos aquí un corto resumen de la doctrina del iniciador de la nueva escuela. Y lo hacemos mostrando en lo posible las analogías y las diferencias respecto de Kant.

Inmerso en la tradición de la filosofía cristiana, pero filósofo atento a los problemas de su tiempo, Balmes adoptará, ante el problema del comienzo de la metafísica, una posición propia. La metafísica moderna arranca generalmente del sujeto mismo o de algo interior al hombre : ha escogido la pura vía de la interioridad. La metafísica tradicional, por el contrario, es, en general, objetivista, discurriendo por la vía de la exterioridad a partir de la *res sensibilis visibilis,* de aquellas cosas desde las cuales y en función *de* las cuales juzgamos *de* todo lo demás, según expresara Santo Tomás de Aquino. Pues bien, Balmes, como queriendo reincorporar lo moderno en lo antiguo o actualizar lo antiguo insertándolo en la fecundidad moderna, arrancará de algo en que los dos mundos, subjetivo y objetivo, tengan manifestación y cumplimiento cognoscitivos. Hay un momento en que parece hacer profesión de fe moderna. EI punto de partida va a ser colocado en el hombre, en el yo, concretamente en el alma. «La metafísica debe principiar por el estudio de nuestra alma, no porque ésta sea el origen de las cosas, sino porque es nuestro único punto de *partida.* Hay regiones más altas donde el observatorio estaría mejor; pero es preciso contentarnos con el que nos ha sido dado»[3]. Balmes sintió en toda su hondura el problema del principio de la metafísica. Distingue claramente entre la realidad primera en el orden noètico y la realidad primaria en el orden ontològico. Por ahora se preocupa del punto de partida *de* nuestro conocimiento metafisico, no del ser que confiere realidad a las cosas. Se trata de buscar el origen del conocimiento, no el origen de las cosas. Y en un siglo en que *esto se* confundía, era preciso distinguirlo. Balmes afirma que el estudio del alma es el comienzo de la metafísica; pero niega que sea el alma el origen de las cosas. Conviene observar que el filósofo de Vich no habla de *mi* alma, como otros han hablado de *mi* yo o de *mi* vida; ha dicho expresamente *nuestra* alma. Y el «estudio de nuestra alma» no va a tener lugar por una intuición concreta, pura reflexión inmanente en la clausura del yo, sino que se realizará por discurso racional llevado sobre sus manifestaciones, es decir, sobre sus fenómenos convertidos en objeto de conocimiento metafísico. Así se expresa en aquel texto que ya reprodujimos y ahora completamos: «Para sentir y conocer los objetos no salimos de nosotros. Los percibimos en cuanto se reflejan en nuestro interior: el mundo corpóreo se nos manifiesta por las sensaciones; el incorpóreo, por las ideas; ambos son fenómenos del alma y por éstos debemos empezar.» El punto de partida de la metafísica balmesiana es el alma, pero no en sí misma considerada, sino en sus fenómenos. El dato metafísico inicial no es el alma, sino los fenómenos presentes en ella.

3 *Ibid.*

Los versados en Kant descubrirán indudables analogías entre el punto de partida del criticismo kantiano y el dato inicial de la metafísica balmesiana. El filósofo alemán arranca, en efecto, de lo que hemos llamado el contenido objetivo de conciencia u objeto fenoménico. Pero no nos dejemos llevar de las apariencias, frecuentemente engañosas, y no hagamos idealista trascendental al filósofo español, que pretende, desde el primer momento, abrirse al realismo mediato. Como Kant descubre en el análisis del contenido objetivo de conciencia dos elementos: uno que procede de la exterioridad, y se llama materia, y otro que aporta el espíritu humano, y toma el nombre de forma, así Balmes encuentra en los fenómenos del alma dos aspectos, subjetivo uno y objetivo otro. Mas los dos elementos —materia y forma— de que habla Kant son *constitutivos* del objeto consciente y no nos remiten al conocimiento de las cosas, sino, a lo más, a postular su existencia, ni al conocimiento del yo, sino al de la pura función cognoscitiva. En Balmes, empero, los aspectos subjetivo y objetivo de las sensaciones y las ideas como fenómenos del alma no son constitutivos de lo que únicamente existe para mí, sino *consecutivos* a la realidad de las cosas y a la realidad del yo, y, en consecuencia, nos remiten al conocimiento de realidades en sí mismas e independientes entre sí. Tales son, al menos, las pretensiones balmesianas.

Oigámosle nuevamente: «La distinción entre lo que hay en estos fenómenos de subjetivo y objetivo, encierra la mayor parte de la filosofía: con lo subjetivo conocemos el *yo o* e! alma; con lo objetivo, el *no yo* o lo que no es el alma, y el yo y el *no yo* juntos encierran todo cuanto existe y puede existir, pues no hay medio entre el *yo* y el *no yo*, entre el *sí* y el *no*»[4]. Ha dicho Balmes que en lo subjetivo y lo objetivo de las sensaciones y las ideas está contenida la mayor parte de la filosofía. Puede leerse que en ellos se encierra la totalidad de la metafísica. No es ya difícil, en efecto, mostrar cómo partiendo de ellos se constituye la metafísica balmesiana entera. Vamos a seguirle hasta el momento de la aparición de la ontología derivada de la gnoseología.

a) El estudio de los fenómenos sensitivos, en sí mismos considerados, da lugar a la primera parte de la metafísica, con el nombre de *estética.*

b) El estudio de los fenómenos intelectuales o ideas consideradas en sí mismas constituye la segunda parte de la metafísica, y recibe el nombre de *ideología pura.* Juntamente con la anterior, esta parte de la metafísica corresponderá, en nuestra terminología, a la gnoseologia. Balmes, pues, inicia la metafísica con el tratamiento de lo que nosotros designamos con el nombre de ente gnoseològico.

c) El estudio de los fenómenos todos del espíritu en su expresión oral o gráfica produce la tercera parte de la metafísica balmesiana, llamada *gramática general.*

d) El análisis de lo que hay de objetivo en los fenómenos sensitivos nos remite

[4] *Idem*, pág. 8.

al conocimiento de los objetos corpóreos exteriores a nosotros y extendidos en el espacio. Su nombre propio es el de *cosmología*, nueva parte de la metafísica balmesiana.

e) El análisis de lo que hay de objetivo en las ideas nos remite al conocimiento de las Sustancias espirituales, y concretamente, a la determinación del ente en su naturaleza, propiedades y modos, objeto peculiar de la *ontologia*.

No necesitamos proseguir. La *psicología* y la *teología natural* pueden ser también fácilmente deducidas. Prescindimos también de la realización concreta de la metafísica balmesiana. Tampoco queremos agregar nuevas exposiciones neoescolásticas o extraescolásticas. Queremos situarnos de golpe ante la teoría de la prioridad de la gnoseologia respecto de la ontologia para exigirle sus credenciales de validez. Volvemos así al problema planteado y que nos propusimos tratar.

Permítasenos nuestra insistencia en afirmar que lo decisivo aquí es la primacía en el orden cognoscitivo. Que el ente teológico no goza de ella ya quedó más atrás justificado. Se pretende ahora que la primacía noètica corresponde al ente gnoseològico. Por él y desde él alcanzaríamos el ente ontològico, y tras él, el ente teológico. ¿Acontece realmente así? Nos permitimos afirmar que no, pese a tantas formas de criticismo como aún abundan en la metafísica actual. Fundamos nuestra aserción manteniendo estricta fidelidad al principio de que la primacía en el orden noètico corresponde a aquello que goce de evidencia inmediata. Principio en el que puede advertirse una concordancia universal de los filósofos. Algo es, y en ello queremos basarnos para mostrar a los criticistas su inicial error. También su punto de partida goza de evidencia. Pero no tiene carácter de *primera* evidencia porque ni siquiera es una evidencia absolutamente *inmediata*. El inmediatismo sigue teniendo vigencia en el orden del conocimiento. No se trata de decidir sobre la inmediatez ontològica, es decir, sobre la mayor o menor proximidad de los objetos al intelecto. Si de una inmediatez de este tipo se tratara estaría la verdad de parte de ellos y no seríamos nosotros quienes se lo discutiríamos. Puesto que el ente gnoseològico es el ente en la mente por el conocimiento, nada más inmediato que él al intelecto. Podría defenderse todavía la mayor inmediatez del intelecto o inclusive la de Dios «más íntimo al in- telecto que el intelecto mismo», como alguna vez se ha dicho, pero en lo que se refiere al ente ontològico, la causa estaría perdida de antemano. No se trata, empero, de la inmediatez ontològica, sino de la inmediatez noètica. De seguro que si el espejo tuviera ojos para ver, no vería primero los reflejos en él de los objetos, sino los objetos reflejados. Los reflejos se le revelarían en muy último lugar por obra de la reflexión cognoscitiva que sólo se cumple tras el acto de conocimiento directo que tiene por término el objeto sensible. Es lo que acontece con el entendimiento humano. ¿Será necesario decir que el intelecto humano no es divino ni angélico? Por no ser divino, no es la divina esencia su objeto formal propio y, por tanto, no puede ver en Dios las demás cosas, como piensa Malebranche. Por

no ser angélico, no es él mismo el primer objeto de su conocimiento y, en consecuencia, no puede ver en sí mismo, o en las ideas que en él se encuentran, a las demás cosas, como se seguiría de la posición cartesiana del problema, dos de cuyos niveles de evolución perfectiva hemos examinado en Kant y en Balmes. «Para un entendimiento como el nuestro, que no es propia esencia, como sucede en el ángel, es absolutamente necesario que este objeto sea alguna cosa extrínseca. Por esta razón lo que el entendimiento aprehende inmediatamente tiene que ser, en efecto, algo extrínseco en cuanto tal. La primera cosa que el entendimiento capta es una naturaleza situada en una existencia que no es la del entendimiento, es el *ens* de una naturaleza material. Ése es su objeto propio: *et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est huius- modi obiectum;* sólo secundariamente es, a su vez, conocido el acto por el cual se conoce el objeto: *et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum;* y, finalmente, a través del acto es conocido el entendimiento mismo : *et per actum cognoscitur ipse intellectus*»[5]. El conocimiento del ente ontològico se cumple en la primera etapa; la captación del ente gnoseològico tiene su comienzo en la segunda. La ontologia, pues, goza de primacía respecto de la gnoseologia.

4. Concluyamos ya este largo epígrafe. La metafísica debe ser iniciada por la ontologia. La teología natural le es posterior en razón a que su objeto material —Dios— sólo se nos ofrece, en el orden natural, como causa del ente ontològico, como autor de la naturaleza y allí donde la causa no nos es dada inmediatamente en sí misma el procedimiento científico exige comenzar por los efectos. La gnoseologia tiene un ámbito extensivo equivalente al de las otras dos partes de la metafísica y todavía mayor, pues tiene que habérselas, si cabe hablar así, con todas las demás ciencias, a las cuales fundamenta y justifica. Lejos de salir todas de la gnoseologia, ésta las supone constituidas. Tomadas distributivamente, todas gozan de prioridad respecto de la gnoseologia, como lo verdadero respecto de la verdad. Tomadas en conjunto, nada impide que la gnoseologia sea anterior a una ciencia determinada. La defensa crítica de nuestro conocimiento ontològico puede preceder a la manifestación u ostensión de nuestro saber teológico (natural). Siempre resultaría, empero, que absolutamente hablando antes es lo ostensivo que lo defensivo, y, por lo que aquí interesa, antes lo ontològico que io gnoseològico.

ARTÍCULO II.—EL DATO INICIAL DE LA METAFÍSICA

1. Doble temática de la cuestión. 1. La metafísica debe ser iniciada por la ontologia. He ahí la fundamental conclusión

[5] GILSON, Ê., op. *cit.*, pág. 106. Las citas latinas se refieren a S. th., I. q. 87, a. 3, c.

del artículo que precede. Ahora damos un paso más para preguntarnos por el dato inicial de la metafísica. Todas aquellas posiciones históricas que comienzan la metafísica por el estudio de Dios (teología natural) o del ente gnoseològico (gnoseologia) deben quedar, desde este momento, fuera de nuestra consideración y tratamiento. Indagamos, pues, directamente aquel dato que, por iniciar la ontologia, será el punto de partida de la metafísica.

2. Por de pronto, el problema, haciendo honor a su raíz metafísica, se escinde en una doble temática. Hay, en efecto, una primera cuestión que versa sobre cuál sea el dato inicial con valor y alcance metafísicos. Es la cuestión de determinar cuál y qué sea aquel dato que cumpla la doble condición de ser lo que primero se nos ofrece y lo que fundamenta todos nuestros ulteriores conocimientos. Estamos ante el tema de la determinación ontològica del dato inicial. La metafísica, en efecto, habrá de partir de aquello que nos sea dado con prioridad a todo otro conocimiento y en lo que vengan a resolverse todas nuestras concepciones. ¿Qué es y dónde se encuentra el dato inicial de la metafísica, ejerciendo la doble condición de prioridad y de fundamentación noètica de todo el saber humano? ¿Cuál es la *acquisitio originalis originaria*?

Pero existe igualmente una segunda cuestión, metafísica también, que pudiera ser planteada en estos términos: ¿cómo nos es dado aquel dato inicial?; ¿es obtenido por intuición?; ¿resulta del ejercicio de determinada facultad?; ¿cuál es y de qué tipo la *experientia originalis originaria?*

Tales son las dos cuestiones que envuelve el problema planteado. Llamamos a la primera *determinación ontològica del dato inicial,* y a la segunda,

noètica del dato inicial. Queremos, empero, advertir que aquí sólo nos preocupa la determinación ontològica del dato inicial. De la cuestión noètica trataremos únicamente en la medida que resulte imprescindible.

2. Principio de solución. 1. Hemos dejado registrado que el dato inicial de la metafísica debe reunir la doble condición de ser original y originario. Dígase, si se prefiere, radical. El dato inicial de la metafísica debe ser puesto en la realidad radical. Adviértase, empero, el doble sentido de la expresión «realidad radical». Una es la realidad radical en el orden de las cosas y otra muy distinta la realidad radical en el orden de nuestro conocimiento. Puede darse el caso de que la realidad radical en el orden noètico, es decir, la realidad cognoscitivamente original y originaria de todo otro ulterior conocimiento no sea la realidad radical en el orden ontològico, sino más bien una realidad radicada, es decir, secundaria y originada o derivada.

2. El problema que nos ocupa surgió propiamente con la edad moderna de la filosofía. Fue Descartes quien, sintiendo muy al vivo los problemas metodales,

formuló la necesidad de relacionarse a un primer principio que sirva de punto de arranque de la filosofía. Este primer pincipio de la filosofía debe cumplir la doble condición de ser lo primero que se perciba con certeza y de poder servir de base de sustentación para levantar sobre él el edificio filosófico. Se trata, pues, de una efectiva realidad radical en el orden noètico. Pues bien, la filosofía moderna y contemporánea ha ido radicalizando cada vez más la realidad radical. He aquí los momentos capitales de este proceso: Descartes puso tal realidad en el *yo puro,* desligado de su propio cuerpo y del mundo y desarraigado de la historia; Kant la colocó en el *contenido objetivo de conciencia* u objeto fenoménico; el idealismo especulativo dio un paso más atrás y puso la realidad primaria en el *puro pensamiento;* el existencialismo reacciona vigorosamente contra idealistas y cartesianos y ve en la existencia humana entendida como el *yo inserto en el mundo* el dato inicial de toda búsqueda metafísica; el vitalismo actual expresa la realidad radical en términos de «vida *humana*», a la cual han de referirse todas las demás realidades efectivas o presuntas. Cabe, empero, pensar que esta serie de revoluciones que jalonan la historia del pensamiento moderno y actual no ha concluido su proceso. Cuando parecían agotadas todas las posibilidades, advertimos que falta por realizar la verdadera. Aunque parezca paradójico, el problema del punto de partida de la metafísica fue resuelto antes de irrumpir como problema.

3. Por ahora nos ocupamos únicamente del principio de solución. Cuál sea el dato inicial de la ontologia nos lo dirá la indagación de las primeras y primordiales ideas. La realidad radical será aquella que sea conocida primeramente y en función de la cual conozcamos las demás. Buscamos, pues, lo que, siendo conocido sin supuesto, esté supuesto en todo ulterior conocimiento.

He aquí el orden que tendrá que seguir nuestro razonamiento. La ontología sólo puede comenzar por el ente trascendental o por el ente predica- mental. El primero es general; el segundo, particular. Decidirá, en consecuencia, lo que se conozca primero. Tendremos que demostrar que es primero el conocimiento de lo general. Con ello se concluirá que la ontología debe partir del ente trascendental. Pero el ente trascendental, por ser tal, sólo se encuentra formalmente realizado en los entes particulares. ¿En cuál de ellos es primeramente captado? La contestación a esta pregunta resolverá definitivamente el problema. Queremos advertir que, en rigor, sólo caben tres contestaciones que apuntan, respectivamente, a las cosas sensibles, al yo y al yo inserto en las cosas. La primera respuesta —las cosas sensibles— es de abolengo tomista; la segunda —el yo captado en el pensar— es de modalidad cartesiana; la tercera —el yo inserto en el mundo— es de significación existencialista.

Consideramos mejor fundada la primera de esas respuestas. A su exposición dedicamos los epígrafes que siguen, comenzando por defenderla de las contaminaciones cartesiana y existencialista de que ha sido objeto por parte de

algunos autores escolásticos.

3. El ente, punto de partida. 1. Cuando la vida no ha sido afectada esencialmente por el mundo del artificio, la inteligencia manifiesta un proceder natural y la metafísica no busca un punto de partida fuira de su objeto propio: el ente. Sólo cuando el pensamiento humano se ha visto temeroso de perderse en un trama de excesiva complejidad y ha comenzado a intentar justificarse a sí mismo se pudo pensar que el punto de partida de la metafísica estuviera *en distinto lugar que su objeto*.

No hay ciencia que no tome su punto de partida en el ente. Siendo el ente el objeto de nuestro entendimiento, del ente únicamente podría tomarse el punto de partida de las ciencias. Todo posible conocimiento humano se funda en una primera aprehensión. Esta primera aprehensión no es, por de pronto, el ser del yo, ora se le considere absolutamente independiente de las cosas exterioras y hasta del cuerpo, como quería Descartes, ora se le intuya como inserto an el mundo según lo concibe el existencialismo. Lo que primeramente conoce nuestro entendimiento es el ente concretado en la quididad sensible» el ente considerado en las cosas materiales desde las cuales se llega a todo otro conocimiento.

2. Algunos escolásticos modernos se rebelan contra esta manera de entender la llamada cuestión del *primum cognitum* y salen por los fueros del *cogito* cartesiano, bien que con una no ligera corrección, pues transforman el *cogito* cerrado de Descartes en un *cogito* abierto en el que se revelaría, como dato primario con valor metafísico, el ser del yo pensante abierto a su cuerpo y al mundo.

Ya en 1925 se expresó Noël en este sentido en su obra *Notes d'épistémologie thomiste*, y se ratificó en 1938, en *Le réalisme immédiate.* Algo semejante hace Descoqs en seguimiento del P. Picard[6]. Pero queremos referimos especialmente a N. Balthasar, quien en su obra sobre *La méthode en métaphysique* (Louvain, 1943), trasciende el espíritu cartesiano y se vincula al existencialismo. Para Balthasar, como había sostenido Noël, el problema del conocimiento en general abre toda filosofía verdadera, y en función de ella es preciso admitir que en metafísica el yo es primero y el mundo segundo. «La primera mirada sobre el mundo (ens concretum quidditati sen- sibili) no basta al metafísico» (pág. 144). Para pasar de los conocimientos de carácter empírico a la metafísica es preciso la experiencia del yo inserto en el ser. «El acto es ser del ser; el acto es ser y mi yo es acto. El cuerpo es el instrumento, la condición de mi conciencia espiritual. Así, los datos son puestos en el plano metafísico por el valor de la experiencia metafísica de mi yo como siendo» (p. 145). De esta manera, el yo viene a ocupar un lugar privilegiado en metafísica. «El ser de mi yo espiritual es vivido como ser no unívoco, sino como ser analógico;

6 Vid. DESCOQS, P., *Institutiones Methaphysicae generalis*, t. I, págs. 37 y sigs.

no como ser fenoménico, sino como ser metafísico; no como «ens concretum quidditati sensibili», sino como «ens existens transcendentale» (pág. 28), que en cuanto tal constituye el objeto de la metafísica. Es necesario, pues, poner en el comienzo de la metafísica la intuición espiritual originaria de mi yo mediante la cual se justifica la intuición a la vez sensible e intelectual de los seres corpóreos, unidos físicamente al yo y vividos en su presencia real física y en su presencia intencional metafísica, real también, por el yo en el mundo (pág. 155). Hasta el conocimiento que tenemos de Dios depende de esta nuestra experiencia originaria: «no alcanzamos a Dios sino del lado de los seres limitados *puestos en valor por el yo metafísico*» (pág. 36; cf. pág. 42). Balthasar se apoya para establecer esta especie de existencialismo tomista en el siguiente texto de Santo Tomás tomado de *In III Sent*, dist. 2, art. 3 ad 3:

Quilibet sibi prius est notus quam alter etiam quam Deus. Ita etiam dilectio quam quisque habet ad seipsum est prior ea dilectione quam habet ad alterum.

He aquí el comentario íntegro que Balthasar pone a continuación: «Este texto de Santo Tomás de Aquino, demasiado poco conocido, enuncia el privilegio del yo que hemos señalado en virtud del actualismo existencialista. Si yo no fuese consciente de existir como valor de ser en el ser actual inteligible, no sabría lo que significa esto: «Las cosas existen.» Si no me amase a mí mismo no podría amar nada. El metafísico debe vivir, pues, a fondo su vida interior: «Intus esse et non foris.» Para repetir la expresión de San Agustín en este célebre texto: «Intus eras et ego foris; Tu mecum eras et ego Tecum non» (quia ego nec etiam mecum). Hay una presencia superficial, una presencia a los fenómenos que pasan delante de mí o incluso en mí. Hay una presencia más profunda al yo que permanece, que lleva la responsabilidad de sus actos. Hay una presencia al ser que está en lo absoluto, y es la presencia divina: «Tu mecum eras.» Por lo mejor de mí mismo estoy engarzado en todo el ser y me instalo más allá de la muerte por mi

actitud de ser en el ser, «sub specie aeternitatis», según escribía Espinosa. El acto de pensar ser, es mío; es mi ser, mi yo existente; «intelligentibus, intelligentia est esse». Yo no preciso entrar en mí para conocerme; ya estoy allí. No preciso salir de mí para conocer las cosas; ellas penetran en mi yo corporal e intelectual por la intuición humana, a la vez sensible e intelectual, recubriendo ésta enteramente a aquélla al englobarla en el ser. La interioridad espiritual de mi yo me descubre el intrinsecismo y el analogismo de los valores trascendentales. No puedo ni entrar en el ser, ni salir del ser o de lo inteligible o de lo apetecible, ni por violencia ni por estratagema, ni por sorpresa ni por método. Es una ilusión querer colocarse fuera del ser, en un pensamiento frente a él para contemplarlo como un espectáculo exterior, por ser la conciencia en este caso pura función formal no existente. El acto de conciencia es ser, poniendo ser en valor inteligible» (págs. 31 y siguientes.).

La metafísica, pues, toma su punto de partida del yo y procederá por análisis reflexivo, no por meras descripciones fenomenológicas. El análisis reflexivo metafísico de Balthasar habrá de entenderse como un acto implicado profundamente en la esencia-ser, siempre más allá de lo sensible, de lo observable, de lo fenoménico; el análisis reflexivo es un engarzamiento en lo absoluto trascendental (pág. 33). El ser del yo constituye la *adquisición originaria* a partir de la cual se constituye la metafísica. Con relación a mi ser todas las demás adquisiciones, el ser de mi cuerpo, los seres sensibles, Dios, son derivadas, secundarias. Este conocimiento del yo es el primero que tiene valor y alcance metafísicos: en él nos es dado el ser trascendental de que la metafísica se ocupa. «Repetimos que, para nosotros, la intuición humana intelectual de ser trascendental en el yo es una *acquisitio originalis originaria* a la vez general y singular, una captación directa e inmediata del yo presente como vivido en la fuente de sus actos humanos en cuanto valor trascendental existente» (pág. 26). Trátase de una *acquisitio entis* directa, inmediata, de «una intuición intelectual verdadera, aunque imperfecta, confusa e indeterminada: el yo en relación real con no importa qué ser» (página 27).

Por aquí viene a ponerse de relieve que mientras Noel permanecía aún referido al *cogito* cartesiano, Balthasar se relaciona al existencialismo. Se parte del yo dado en una intuición original y originaria, pero no del yo independiente, sino del yo inserto en el mundo, abierto a las cosas. En el epígrafe siguiente haremos una crítica de estas posiciones y avanzaremos sobre ella. [7]

Estamos en presencia del problema que en filosofía recibe el nombre de

7 La res senslbüis visibilis. 1. Si el comienzo de la metafísica ha de tomarse de una experiencia original y originaria, partiremos, en efecto, del ente, pues lo que primero cae bajo la aprehensión del intelecto es el ente y en el ente se resuelven todas nuestras concepciones. Pero es urgente aclarar *dónde* se encuentra el ente del que la metafísica pWte. Precisamos poner de relieve que no se le aprehende en el *yo puro* ni m el *yo inserto en el mundo.*

primum cognitum. El primer conocido por nuestro entendimiento, dice el máximo comentador del tomismo, Cayetano, es el *ente concretado en la quididad sensible*[8]. Pero ha de tenerse en cuenta que no se trata de un conocimiento distinto (actual o virtual) de la *res* sensible, sino de un conocimiento *confuso* de la *quidditas rei sensibilis.* Tal conocimiento confuso podría ser aún virtual o actual. Cayetano, por de pronto, rechaza el conocimiento virtual. El *primum cognitum* es entonces la quididad de la cosa sensible confusamente conocida con conocimiento actual. Pero aún es preciso rechazar la opinión de Escoto, según la cual el primer conocido con conocimiento confuso actual es una «especie» peculiarísima, cuyo singular afecta primero al sentido más eficazmente[9]. Por el contrario, el ente que primero se conoce está concretado en las cosas sensibles. Su concepto es imperfectísimo (indeterminado), y de él se obtiene el primer principio.

Cuando la inteligencia se abre a la vida cognoscitiva, se dirige a las cosas exteriores. El entendimiento está en potencia y conoce pasando de la potencia al acto. Algo del exterior irrumpe en nuestra propia esfera. Cada uno tiene el sentimiento inmediato de que algún otro es. Algo exterior a mí me invade, me penetra haciéndose yo en cierta manera. Yo no me conozco *antes* de conocer otra cosa. Más aún: yo no sé que existo sino en tanto que se produce esta invasión. Antes de saber que existo, siento, pienso, obro. No hay posibilidad, para el hombre, de saber que existe sin la previa conciencia de que se siente, de que se piensa. Hasta aquí no va desacertado el cartesianismo. Pero, ¿podría tenerse conciencia de que se piensa sin la conciencia de ese otro que se piensa? ¿Podría pensarse sin pensar *algo o* en *alguien?* ¿Podría sentirse sin sentir *esto* o *eso?* El acto de pensar, que terminará revelándome el sujeto, se determina, se especifica por el objeto, por el *esto, eso, algo, alguien*. En el orden del conocer lo primero es el objeto, lo segundo el acto, lo tercero el sujeto. Si no hubiera objeto no habría jamás conocimiento, porque el acto de conocer no podría ponerse, ni el sujeto se haría patente a sí mismo. Como dice Sertillanges, «el objeto, al determinarse, me hace visible a mí mismo; su luz me ilumina y, revelándose, él, que me visita, me revela mi propio espíritu. Así, una aparición llega a ser una autoaparición, una contraaparición subjetiva. Una comunicación provoca un despertar. Si no fuera así, seríamos noche»[10].

Desde el primer momento se trasciende así el escepticismo que, cuando es absoluto, es antivital y lo anonada todo en la no existencia. Tampoco el fenomenismo, ya esté representado por Hume, ya lo entendamos fundamentado por

---

i ln De ente et essentia, prooemium.

9 7 *Sent.*, dist. 3, 2.

10 Les grandes théses de la philosophie thomiste, 1928, págs. 12 y sigs.

Kant, es sostenible. Yo no me limito a conocer mis modificaciones, contenidos de conciencia. No conocemos los contenidos de conciencia sino *viniendo* desde el conocimiento de las cosas. El fenomenismo kantiano que pretende fundamentar las ciencias destruye en sus mismas bases el conocimiento científico. Tampoco el cartesianismo resultará más ventajoso. No es el yo lo que primeramente se conoce. No obtenemos un conocimiento de nuestra propia existencia más que en tanto nos percibimos como sujetos en la fuente de nuestros actos de sentir, pensar u obrar, determinados por el objeto.

Nuestra absoluta independencia en el ser implicaría la absoluta nesciencia. Las condiciones normales del ejercicio de nuestro pensamiento impiden el conocer que podríamos llamar esencial en el sentido de que el sujeto cognoscente, identificado con el objeto conocido, sacase de su propio fondo los elementos formales y materiales del conocimiento. Nuestro intelecto no es angélico ni divino. El intelecto divino es idéntico a su entender, a su esencia; para él, lo mismo es entender su entender que entender su esencia. El intelecto angélico no es su entender, pero el primer objeto de su entender es su esencia. Pero el intelecto humano, unido al cuerpo, ni es su mismo entender ni tiene por objeto primero de su acto su misma esencia, sino algo extrínseco, a saber, la naturaleza de la cosa material.

De este modo, lo que primero conoce el intelecto humano es el objeto. Sólo secundariamente conoce el mismo acto con que conoció el objeto. Posteriormente se conoce el intelecto cuya perfección consiste en entender. Razón tenía, pues, Aristóteles al decir que los objetos son conocidos con prioridad a los actos, y éstos con anterioridad a las potencias. Y aún podría continuarse diciendo que el conocimiento de las potencias es anterior al de la naturaleza del alma.

2. Con esto no se niega el conocimiento del yo. Lo único que se niega es su primordialidad. El conocimiento de sí mismo no es una *acquisitio originalis originaria*. El primer objeto conocido por el entendimiento humano es el ente considerado en las cosas materiales. Sólo desde él, como punto de partida, puede llegarse al conocimiento de todo lo demás. El conocimiento humano originario no es la esencia o la existencia del sujeto cognoscente; no es tampoco el acto del sujeto; es, por lo que respecta a la sensibilidad, las cualidades sensibles de las cosas *exteriores*, y para el intelecto, el *ser* de las cosas materiales.

No se diga, pues, como en el existencialismo, que la *acquisitio originalis originaria* es el conocimiento de nuestra propia inserción en el mundo. La inserción en el mundo será, en todo caso, el supuesto ontològico del hecho mismo del conocimiento humano. Nuestra inserción en el mundo habrá de ser descubierta posteriormente, en un análisis reflexivo, o en una intuición que tome por objeto

aquellos datos primarios (las cosas del mundo material o las personas del cosmos social) engarzados con los actos con que los aprehendemos. No tendríamos experiencia de nuestra inserción en el mundo si previamente no conociéramos las cosas. No sabríamos nada de nosotros mismos si algo exterior no llamase con fuertes aldabonazos a las puertas de nuestras conciencias haciéndonos despertar a la conciencia de nuestros actos, a la conciencia del yo. El pensamiento de nosotros mismos es una reflexión en segunda potencia; viniendo del objeto del acto y tomando al
acto por objeto el intelecto se percibe a sí mismo como fuente de donde
el pensar procede.

El conocimiento de sí mismo va precedido de una excursión por el mundo de los objetos. Esto, por de pronto, acontece así en un orden estrictamente temporal: lo que primero conoce la inteligencia del niño es el *ser de las cosas sensibles.* Es también un hecho de orden histórico-filosófico: la filosofía aparece con el empeño de resolver un problema cosmológico dando una explicación del mundo exterior y buscando su razón de ser; sólo muy tardíamente, y, hasta pudiera decirse que condicionada por honda crisis filosófica, el pensamiento se torna antropológico buscando la vía de la interioridad del socratismo. Pero esta prioridad del conocimiento de algo exterior no es sólo temporal y mero acontecimiento histórico; es también una prioridad de naturaleza. El conocimiento objetivo se realiza por el sujeto *sin* conocerse el sujeto; por el contrario, el conocimiento del sujeto, del yo, del alma, no tiene lugar *sin* el conocimiento de algo exterior. En otros términos: el conocimiento de las cosas no presupone el conocimiento del yo, pero va presupuesto en el conocer subjetivo.

Repárese cuidadosamente que no afirmamos, por ahora, la dependencia causal del conocimiento del yo con respecto al de las cosas exteriores. Nos limitamos a poner el problema en términos de condición. No se trata de conocer el yo *por* las cosas, sino de no conocerlo *sin* conocer algo exterior. El entendimiento humano no es inteligible en acto; para hacerse inteligible necesita pasar al acto, lo cual tiene lugar, en último término, por el objeto, por algo exterior. Es verdad que esto no quiere, empero, decir que el intelecto no se conozca a sí mismo, que no tenga el intelecto un conocimiento de sí *per essentiam,* y que se conozca únicamente en y por el objeto. Lo único que se afirma es una condición necesaria o una serie de condiciones cuyo primer elemento es la *res sensibilis*.

Estamos ante hechos de tipo psicológico experimental, y no envueltos en lucubraciones metafísicas. Pero si quisiéramos buscar la razón de ser de todo ello la encontraríamos en la condición existencial de unión al cuerpo que posee el intelecto. Si no hubiera reparo en abusar de la imprecisión terminológica del existencialismo, diríamos que la razón última explicativa de aquellos hechos se

encuentra justamente en el estado real del yo *encamado* en un cuerpo, *inserto* en una situación, *implantado* en el ser, *arrojado* en el mundo. Volvería entonces a ponerse de relieve que nuestra inserción en el mundo, lejos de ser la *acquisitio originatis originaria*, el conocimiento primero y la experiencia primordial, constituye propiamente el supuesto ontològico de todo conocimiento humano y noèticamente, una adquisición secundaria, derivada, terminal y, por consiguiente, infecunda cuando se lo quiere tomar como punto de partida de la *búsqueda* metafísica.

No. En el orden noètico yo no me conozco sino desnués de haber conocido lo otro. Haciendo uso del alemán: lo primero, noèticamente, es el *Essein*, después el *Dusein*, posteriormente, el *Ichsein.* El *Dasein* del existencialismo, el *ser-situado* se nos revelaría en muy último lugar, si es que no se quiere reservar la posterioridad absoluta para el *Gottsein*. Mi pensamiento sólo alcanza un conocimiento de mi situación existencial *volviendo* de conocer el universo. Sólo soy para mí si previamente he existido para otros. El conocimiento de mí mismo está condicionado por ese retornar desde las cosas.

5. De la res sensibills al ens commune. 1. Hemos tomado partido ante una cuestión de psicología del conocimiento que presenta extraordinaria complejidad histórica. Y se nos dirá que el problema que se debate propiamente, no es tanto la determinación del objeto propio del entendimiento *humano* cuanto la posibilidad de construir la metafísica, dado que aquél se encuentre en la quididad existente en las cosas materiales. Fue, sin duda, esta preocupación la que movió a Duns Escoto a corregir la fórmula del tomismo y poner el objeto formal *propio* del entendimiento humano, identificado con el objeto *adecuado,* no en ningún ente particular, sino en el ente en sí, sin restricción alguna. Si el objeto formal de nuestro entendimiento —dice— fuese algún ente inscrito bajo determinada modalidad no sería posible llegar al conocimiento del ente en sí y, en consecuencia, la metafísica sería imposible[11].

Todo se andará. Por ahora, adviértase que un problema debe ser resuelto en sí mismo, abstracción hecha de las consecuencias que tenga para problemas ulteriores y sin temores de que, si la solución es exacta, haya de ser ulteriormente rectificada. Contra las derivaciones noéticas del platonismo, reconoce Santo Tomás que la quididad sensible es el objeto propio de nuestro entendimiento. Como se trata de una verdad que pertenece al mundo de *los* hechos, basta hacer de ella una mera mostración. Los hechos, en fin de cuentas, no se demuestran, se testifican. Mas cuando un hecho se niega en virtud de razones puede y debe apelarse, para rebatirlas, a las «razones» de los hechos. Es lo que hace el tomismo cuando

---

W *Oxon.,* I, dlst. 3, q. 2, n. 3.

demuestra *a posteriori* ser el objeto del entendimiento humano la quididad de las cosas sensibles. Numerosas experiencias evidencian esta verdad. En efecto, perturbada la fantasía por enfermedad, por lesión, por la pasión, resulta impedido y perturbado también el entendimiento. Igualmente consta por experiencia que es imposible la intelección de cualquier objeto, aunque sea del orden espiritual, sin la formación de alguna imagen. Para que el entendimiento ejerza el acto de intelección, no sólo al adquirir ciencia nueva, sino también para usar la ciencia ya adquirida, se requiere el acto de la imaginación y de las demás potencias. Cada cual puede comprobar en sí mismo que cuando intenta entender algo se forma imágenes, a modo de ejemplos, en los que parece contemplar lo que quiere entender. Por eso, también cuando queremos hacernos entender de alguien le proponemos ejemplos para que, a base de ellos, se forme imágenes y entienda. La razón de esto radica en que la potencia cognoscitiva guarda proporción con lo conocido, y cuando el entendimiento humano está unido al cuerpo, su objeto propio es la quididad o naturaleza existente en la materia. Gracias a estas naturalezas de las cosas visibles podemos alcanzar un cierto conocimiento de las cosas invisibles.

Esto mismo puede también ser puesto de relieve de una manera *a priori*, por la consideración de la naturaleza del entendimiento humano. Entre el cognoscente y lo conocido debe haber cierta proporción. Pero esta proporción exige como objeto propio del entendimiento humano la esencia de la cosa sensible o, lo que es igual, la forma existente en la materia. Un análisis antropológico riguroso nos descubre que nuestro entendimiento, aunque propiedad de un alma existente en un cuerpo, no es primariamente una propiedad del compuesto, sino del alma espiritual sola. Por eso, nuestro entendimiento exige que sean abstraídas de la materia las formas existentes en ella.

Efectivamente, la inmaterialidad del entendimiento difiere específicamente de la de los sentidos; de suerte que mientras los sentidos dicen proporción a las formas existentes en la materia en cuanto *individuales*, el entendimiento exige ciertamente como objeto propio formas existentes en los cuerpos también, más conocidas en cuanto independientes de los cuerpos, es decir, en cuanto *universales*. Por eso no podemos seguir a Suárez cuando pone el objeto formal propio del entendimiento humano en la quididad de la cosa material en cuanto *singular*. No ha reparado lo suficiente en la distinta proporción a las formas existentes en las cosas sensibles de la inmaterialidad del entendimiento con respecto a la de los sentidos.

2. Ahora bien, ¿autoriza el objeto formal propio del entendimiento humano puesto en la quididad existente en la cosa material, pero hecha universal, el paso a

la metafísica? Y en caso afirmativo, ¿cómo se verifica el tránsito? He aquí dos nuevos problemas —en realidad, uno solo— cuya solución sería preciso inquirir.

Es una verdad definitivamente conquistada, que la ciencia, por su misma naturaleza, trata directamente y *per se* de las esencias universales y sólo indirectamente de los individuos, de quienes aquéllas son abstraídas. Claro está, que no todas las ciencias alcanzan las esencias del mismo modo. En cierto sentido ha de decirse que todas las ciencias —experimentales o filosóficas— se constituyen presuponiendo lo que hemos dicho sobre el primer conocido y sobre el objeto propio del entendimiento humano. Lejos de ser tal objeto propio un obstáculo a la constitución de las ciencias es la condición ontològica y noètica de todo posible conocimiento estructurado científicamente. Esto es válido también para la ciencia que pudiera considerarse más alejada del objeto que primeramente nos es dado en el orden del conocer, para la metafísica. No sería difícil poner de relieve que esta mayor separación es, si bien se mira, ima profundización mayor (y por ello un acercamiento) en las estructuras ónticas de lo real aprehendido con aquel carácter de primordialidad.

Decimos, pues, que todas las ciencias pueden considerarse ancladas en el objeto formal propio de nuestro entendimiento y hasta en estrecha conexión con el *ens concretum quidditati sensibili.* Pero las primeras aprehensiones únicamente nos proporcionan conocimiento precientífico, especificado por la abstracción total. Del objeto propio del entendimiento pasamos al objeto propio de la ciencia por obra de la abstracción *formal.* La ciencia, empero, no es única, sino plural. La diferenciación resultará de la aprehensión específica de que cada una parta. De esta manera, cada ciencia arranca de una aprehensión específicamente distinta de las aprehensiones precientíficas y de las aprehensiones de las otras ciencias. Dicho con otras palabras: cada ciencia se especifica por su objeto formal propio como resultado de los diversos grados de abstracción formal. Y cuando se dé el caso de diversas ciencias situadas en el mismo grado de abstracción, la diferencia primaria que las separa radicará en los diversos modos de definir los conceptos.

Con esto llegamos al punto concreto que nos propusimos en el enunciado de esta cuestión. En realidad fue ya tratado por nosotros en la *Introducción* general de esta obra. A ella, pues., remitimos al lector interesado. El objeto formal propio de nuestro entendimiento, puesto en la quididad existente en la materia corporal, lejos de ser un obstáculo a la posibilidad de la metafísica, es el supuesto necesario de su misma realidad. En efecto, la quididad sensible *unlversalizada* por la abstracción formal en su tercer grado se extiende a todo ente. Y ello se verifica por obra de la abstracción a partir de cualquier esencia existente en la *res sensibilis visibilis.* La quididad de la cosa sensible, abstraída de toda materia, nos patentiza el *ens commune,* objeto propio de la metafísica. No necesitaríamos mayores

complicaciones para pasar a la metafísica y elaborar su construcción doctrinal, pues ha de tenerse en cuenta que el *ens commune*, obtenido de la quididad sensible, por obra del tercer grado de abstracción formal, que por otra parte en sí mismo ni presupone ni exige los grados anteriores, es ya el *ente análogo* dividido analógicamente según sus diversos modos, generales y especiales, que nos proporcionan, respectivamente, las propiedades trascendentales y los predicamentos. A base de esto construimos la ontología en su totalidad.

ARTÍCULO III.—EL CONTENIDO DE LA ONTOLOGÌA

1. La triple temàtica del problema ontològico. 1. Estamos colocados ya en el nivel de la ontología. La investigación metafísica del ente particular constituye su sección central. La precede el tratamiento del ente común o ente trascendental. La sigue la indagación metafísica de la casualidad o dinamicidad del ente particular. De esta manera, la ontología —primera parte de la metafísica— es susceptible de ser dividida en tres secciones.

Se ocupa la primera del estudio del ente trascendental con el establecimiento de su existencia, la determinación de su naturaleza, el análisis de sus propiedades y la resolución de su peculiar forma de predicabilidad.

2. Pretende la segunda un análisis pormenorizado del ente particular. Un estudio tal rebasa, desde el primer momento, el cometido que los manuales al uso se imponen al hacer un examen del llamado ente predicamental o categorial. Un tratado existencial y esencial de las categorías averigua, ciertamente, la existencia y expresa la naturaleza de los distintos modos en que el ente particular se nos presenta. Pero aunque se prolongase en un examen detallado de todas las propiedades de las categorías del ente, quedarían sin resolver —por detrás y por delante, a derecha y a izquierda— una muchedumbre de cuestiones de indudable abolengo metafísico. Habríanse estudiado las *categorías* del ente, pero no se habría tratado el *ente* categorial en toda su complejidad entitativa.

3. Intenta la tercera un estudio de la función dinámica y causal del ente particular. Repárese cuidadosamente que hablamos de función causal del ente. Correríamos fel riesgo de abandonar la ontología si no advirtiéramos, de modo suficiente, la dimensión exacta de esta nueva investigación sobre el ente. No estamos aún considerando el ente particular en su condición de efectuado, en su formalidad de causado o producido. Se investiga aquí el ente como causa, no la causa del ente. Una indagación de la causa del ente producido, si pretende ser metafísicamente exhaustiva, nos hace rebasar la estricta ontología para entrar, sin

trascender la metafísica, en el ámbito de la teología natural o teodicea. Por eso insistimos en afirmar que la materia de que se ocupa esta tercera sección de la ontología está constituida por el ente como causa. Al igual que en todo problema metafísico una doble cuestionabilidad fundamental domina en ella: la cuestión existencial de la causalidad que se propone averiguar su realidad efectiva y la variedad de sus aspectos, y la cuestión esencial que pretende explicar la naturaleza, propiedades y principios de dicha función causal.

2. La unidad de la ontología. 1. Esta triple temática del problema ontològico no atenta contra la unidad formal que la ontología, como parte que es de la metafísica, disfruta en comunidad con la teología natural y con la gnoseologia. Las disciplinas científicas se especifican y diferencian entre sí, y hasta se estructuran en unidad interna, por el lado formal de sus objetos. Así, habida cuenta de que el objeto formal de la metafísica es la entidad como tal, debe decirse que ontología, teología natural y gnoseologia, estudiando sus respectivos objetos materiales —ente ontològico, ente teológico y ente gnoseològico— bajo la común y unitaria razón *de* entidad, no constituyen tres disciplinas autónomas e independientes, sino tres partes de una misma ciencia metafísica.

Aquella triple temática del problema ontològico gozará, por lo pronto, de la unidad formal que, esencialmente, realiza la ontologia. El ente trascendental, general o común, el ente predicamental, categorial o particular y el ente en su función causal son estudiados bajo la razón formal de la entidad como tal. Pero, además, gozan de un último residuo de unidad y convergencia en la materialidad del ente ontològico.

2. La unidad material que el ente en su función causal mantiene con el ente particular puede ser establecida por la más simple y natural consideración: es el mismo ente particular el que es estudiado en su interna constitución y en su dinamicidad o causalidad.

La convergencia, en el ente ontològico, del ente particular y del ente común, aunque más difícil de observar, no es imposible de establecer. Ya es bastante significativo advertir que el ente *común* se dice, primariamente, común a la *sustancia y a los accidentes*, es decir, a las categorías, y que el ente trascendental se llama así porque trasciende de *todos los predicamentos* sin que ello signifique, empero, que no se realiza también en cada uno de ellos. De no acontecer así el ente trascendental, común o general sería Dios, el ente formalmente infinito y trascendente. Cuando estudiamos el ente común, lo que se encuentra en el término de nuestra indagación no es la causa primera extrínseca de los entes efectuados,

sino lo que de común hay en todos los entes con existencia formal en la naturaleza de las cosas. Puede, en consecuencia, llamársele ente ontològico. Y cuando estudiamos metafisicamente el ente particular no atendemos a la particularidad que le hace ser tal o cual —piedra, álamo, buey u hombre—, sino a la entidad que realiza. No hay, por tanto, inconveniente alguno en que caiga bajo aquella misma denominación.

La ontologia, pues, tratando del ente trascendental o común se ocupará también del ente categorial, bajo la común razón de ente, es decir, de todo ente particular con existencia formal en la naturaleza de las cosas en la justa medida en que realiza la formalidad de la entidad. La unidad esencial de la primera sección de la ontologia se torna unidad participativa —pero no por eso menos formal— en las otras dos secciones.

BIBLIOGRAFIA

Véanse los diversos tratados de Ontologia que Iiguran en la bibliografía del volumen dedicado a la *Introducción a la metafísica.*

HERACLITO Y LOS ELEATAS

Devenir y ser

Hasta ahora sólo se han preguntado los presocráticos por el ser: ¿Cuál es la materia y fondo primigenio del que todo ha brotado y que hace a las cosas ser lo que son? Se consideró el comienzo y el fin, pero no se prestó atención al paso, al devenir. Le toca ahora el turno a este problema y vemos emerger al punto una tesis sensacional. El «devenir* mismo,- el movimiento lo es todo; es él el que explica y constituye lo que hasta ahora se miraba como el ser. Al pronunciarse Heráclito por esta posición extrema, ha suscitado la antítesis que representan frente a él los eleatas. Según éstos no existe nada de lo que se considera como devenir y movimiento. Al confrontar ambas posiciones, se nos hará más patente lo que ahora se discute.

HERACLITO DE ÉFESO (ca. 544-484)

Los antiguos le llamaban el «oscuro». Personalidad impenetrable. Guardaba una aristocrática distancia respecto de la multitud, «¿cuál es —se decía— su sentido o su entendimiento? Creen a los cantantes callejeros y tienen por maestro al sentir de la plebe; pues ignoran que los más son malos y muy pocos buenos» (frag. 104). «Uno me vale a mí por diez mil, si es el mejor» (frag. 49). Igualmente impenetrable es su doctrina. Los fragmentos y dichos suyos conservados son, como las piedras preciosas, raros y Henos de oscuro fuego.

Pensamiento de Heráclito

«Todo fluye.» Como idea fundamental de la filosofía de Heráclito nos ha transmitido Aristóteles *(De cáelo* r, 1 ; 2986 30) el principio de que todo fluye y nada permanece en un ser fijo *(παντα).* «No puede uno bañarse dos veces en el mismo río» (frag. 91); las aguas han pasado, otras hay en lugar de las primeras y aun nosotros mismos somos ya otros. Este constante fluir explicaría la auténtica esencia de las cosas. La *αζγη* no sería ni el agua, ni el aire, ni el *απειον*, sino el devenir. «Ningún ser humano ni divino ha hecho este mundo, sino que siempre fue, es y será eternamente fuego vivo que se enciende según medida *(μετζα)* y según medida se apaga» (frag. 30). El fuego no es para Heráclito una determinada substancia corpórea, como pensaron todavía Zeller y Burnet, fundándose en su interpretación cosmológica, sino un símbolo de la eterna inquietud del devenir, con sus incesantes subidas y bajadas, y precisamente símbolo de ese subir y bajar regulado, «según medida»; es, por tanto, símbolo de una «razón» cósmica, de «lo sabio, único uno» *(παντaμετζα),* de la razón del mundo.

Los contrarios. Pero el *devenir* es justamente una cierta tensión entre contrarios, y esa tensión es la que pone en curso al movimiento. «Es siempre uno

y lo mismo, lo vivo y lo muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Al cambiarse es aquello, y luego lo otro; y al cambiar de nuevo, otra vez es esto» (frag. 88). No es el devenir de Heráclito un continuo y concatenado resbalar de algo siempre nuevo, sino una sintética pervivencia de los contrarios; «no comprenden cómo lo discorde, no obstante, concuerda. Es una armónica junta de opuestos como en el arco y la lira» (frag. 51). «Se dispersa y se congrega de nuevo; se aproxima y se distancia» (frag. 91). La oposición es, pues, para Heráclito algo en sí fecundo, lleno de vida y fuerza creadora, y en este sentido se ha de entender su aforismo: «La guerra es padre de todas las cosas, es de todas las cosas rey» (frag. 53).

Eterno retomo. Dentro del continuo devenir y flujo del ser ve Heráclito orden y armonía, sentido y unidad. ¿Sería de otro modo unidad la armónica junta de elementos que se da en el arco y en la lira? No es por tanto una contradicción, ni ha de extrañar que, al hablar Heráclito de los grandes años cósmicos, diga que representan los ciclos del devenir, que deben abarcar cada uno 10 800 años solares y que significan el eterno retomo de todas las cosas.

Λογος. Tampoco es extraño que haga del concepto de ↔*Λογος*≈ una de las piezas fundamentales de su pensamiento. Para él, logos es lo común en la diversidad, la medida en el avivarse y amortiguarse del eterno devenir, la única ley divina que todo lo rige y de la que «todas las leyes humanas se alimentan», es decir, deben recibir su fuerza de ley (frag. 2, 30, 114). Pero el logos también es para él tanto como Dios. En términos parecidos a como siglos más tarde el teólogo de Éfeso,

Juan Evangelista, dirá: *χαι Θεος ην ο λογος,* el filósofo de Éfeso, declara: «Al único de veras sabio damos el nombre de Zeus.» Sólo que para Heráclito lo divino viene a coincidir con el todo en eterno devenir. «Dios es el día y la noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre; su ser cambia; como el fuego que, a tenor de la especia que se mezcla con él, se le denomina según este o aquel perfume» (frag. 67). El logos es, pues, para Heráclito la misma *ley del mundo* que regula el devenir. Es asimismo este logos la razón del mundo. No se muestra empero como un espíritu personal trascendente, sino como inmanente ley del devenir.

Aristóteles y el relativismo de los heraclitianos

Si todo fluye y nada permanece —ha afirmado Aristóteles contra Heráclito— no puede darse una ciencia ni una verdad *(Met. A, 6; M,* 4). Naturalmente, nuestros conceptos y nuestros juicios científicos son estables, son esquemas. Pero si todo fluye, se nos escapará de entre los dedos aquello que tratamos de aprisionar por medio de nuestros conceptos, y éstos serán palabras hueras, pues no les corresponderá ninguna realidad. ¿Será Heráclito, pues, un nominalista en el

sentido clásico posterior de esta palabra? El fragmento 102 parece orientarse en esta dirección. Se afirma allí que ante Dios todo es bueno y justo; solos los hombres habrían tomado esto por justo, aquello por injusto. Con toda propiedad habrá que decir que son nominalistas aquellos heraclitianos que, como por ejemplo Cratilo, no tienen ante los ojos más que el absoluto devenir, en el sentido de que nada común se da en las cosas. Un tal relativismo absoluto lo sostiene la moderna filosofía de la vida, como Nietzsche y Klages. Pero cuando éstos se refieren a Heráclito, no pueden, en realidad, llamarle su maestro, pues, aun dentro del fluir universal de las cosas, todavía veía Heráclito como algo firme la armonía, la ley y d logos. Y por ello la ciencia es aún posible para él. Aristóteles en su crítica debió pensar más en los heraclitianos que en Heráclito mismo.

Pero ¿cómo llegamos al conocimiento y certeza del polo inmóvil en el curso fluyente de los fenómenos? La respuesta la encontramos por el lado de los eleatas. Su adalid, Parménides, tuvo noticia de Heráclito y se ocupó de los mismos problemas.

2. **El poema sobre la Naturaleza**.—A) EL CAMINO DE LA VERDAD (τα προδ την αλθειαν). ONTOLOGÍA.—El poema comienza con una pomposa introducción, en que se presenta Parménides sentado sobre un carro arrastrado por caballos alados, guiados por las Hijas del Sol, las cuales abandonan las moradas de la Noche, apartándose los velos (tinieblas) de la cabeza. Al llegar a una bifurcación (Y) en que se separan los caminos de la noche y del día, cuyas puertas guarda la Justicia vengadora (□□□□□□□□□□□□□□□□), ésta, a ruegos de las Hijas del Sol, abre las puertas por las cuales penetra el carro por el camino que conduce a la morada de la diosa que guarda la Verdad en la casa de la luz, la cual acoge amablemente al poeta, y tomando su mano derecha le dirige su discurso [12] [13].

La diosa enumera tres caminos: primero, el de la *verdad,* que el ser existe, y es imposible que no exista; segundo, el del *error,* que el ser no existe, y es necesario que no exista[14]. Otro tercer camino es el de la *opinión,* que el ser existe y no existe a la vez.

---

[12] Los sentidos perciben «el mundo engañoso de las opiniones de los mortales» (DIELS, 28B1 v.30). «No te obligue la costumbre, en este camino, a hacer dominar al ojo, que no ve ningún limite; a la oreja, que recoge los sonidos, y a la lengua» (DIELS, 28B7). Es necesario dejarse guiar por la razón (xpívai Sé Aóyan), que es la que percibe la verdad segura y digna de fe (irions áX^Seict).

13 La Y era el símbolo órfico de la bifurcación de caminos. «¡Oh joven que, acompañado de guías inmortales, llegas a nuestra casa sobre los caballos que te conducen, salve! Ya que derecho y justicia te han traído a aprender la verdad por este camino, que está bien alejado del camino de los hombres. Es necesario que tú lo sepas todo. Tanto el corazón inmutable de la verdad redonda como las opiniones de los hombres que carecen de certeza. Mas también has de aprender esto: de qué manera se han de juzgar las cosas aparentes si se las considera profundamente» (DIELS, 28B1 v.24-32).

[14] «Ahora bien, yo diré, y tú recoge, escuchándolas, mis palabras. Dos

a) El Ser.—Parménides toma por guía la *razón,* abandonando el testimonio de los sentidos, «en los cuales no hay verdad digna de fe» *y* adopta una posición «realista» frente a Heráclito y los pitagóricos. Ante el ser hay tres actitudes posibles: i.ª, *el no-ser existe,* propia de los pitagóricos, los cuales, para explicar el movimiento y la pluralidad de los seres, admitían el vacío, o el no-ser fuera del Cosmos esférico, que al penetrar dentro de éste por medio de la respiración cósmica lo disgregaba y multiplicaba en muchos seres numéricamente distintos. Contra ellos opone Parménides: el no-ser no existe, y, por lo tanto, no puede disgregar internamente al ser, siendo éste uno, indivisible e inmóvil. 2.ª *El ser existe y no existe a la vez,* aludiendo a Heráclito, que admitía la unidad del ser, pero en perpetuo movimiento, originándose la pluralidad de las cosas de los encuentros entre los contrarios en las diversas fases de .la transformación del Fuego. Contra esto arguye Parménides: es absurdo que el ser exista y no exista a la vez. Pero si se diera movimiento, el ser existiría y no existiría a la vez. Por consiguiente, el ser es inmóvil [9]. *3. El ser existe y es imposible que no exista.* En esta fórmula, machaconamente repetida, a la cual se aferra Parménides, se sintetiza todo su[1] «realismo»: «El ser existe y el no-ser no existe. Tú no saldrás nunca de aquí»[10]. Sólo existe el ser, y no existe el no-ser. No existiendo el no-ser, es imposible la división interna del ser. Por lo tanto, el ser es uno, único y compacto. Los «seres» particulares son nada más que ilusiones u «opiniones» de los sentidos. Tampoco puede darse el movimiento, pues no existe únicos caminos de investigación es posible pensar: uno, que el ser existe, y es imposible que no exista. Es el camino de la razón, a la cual sigue la verdad. Y otro, que el ser no existe, y que es necesario que no exista. El cual te digo que es un camino completamente privado de conocimiento, porque no se puede ni conocer el no-ser ni tampoco expresarlo» (DIELS, 28B2SS). Por lo tanto, «es necesario pensar y decir que el ser existe, porque existe el ser, pero la nada no existe». Y esto—dice la diosa—«te mando yo que lo digas».

b) *Cualidades del ser.*—El ser es: i) *Uno.* «Puesto que ahora es juntamente todo, uno y continuo». «Todo completo, único en su especie, inmóvil y sin término» [15] [16]. «Todas las cosas son uno»[17].

2) *Eterno.* «Nunca ha sido ni será, pues es ahora juntamente todo, uno y continuo»[18]. El ser tiene que haber salido del ser o de la nada. De la nada no

---

[15] La unidad del ser es la afirmación fundamental, de la cual se derivan todas sus restantes propiedades (DIELS, 28B8 v.5.6).

[16] DIELS, B8 v.4.

[17] PLATÓN, *Teeteto* 180b. «Parménides parece haber llegado al ser según la razón... Parménides algunas veces parece hablar con visión más amplia, porque fuera del ser, juzgando nada al no-ser. necesariamente piensa que el ser es uno y nada más» (ARISTÓTELES, *Met.* I 5: 986b29).

1» DIELS, 28B8 v.5.

puede salir. De sí mismo tampoco. Luego el ser es eterno, no ha tenido principio ni tampoco tendrá fin.

3) *Imperecedero.* «No hay nacimiento ni muerte»[19]. «Son nombres vanos todas las cosas que los mortales afirman creyéndolas verdaderas: el nacer y el morir, el ser y el no-ser, el cambiar de lugar y el mudar el brillante color»[20].

4) *Entero e inmóvil.* «El Destino ha encadenado al ser a ser todo entero e inmóvil»[21]. «El ser, siempre igual a sí mismo, permaneciendo el mismo, reposa en sí mismo»[22]. No pueden darse mutaciones cualitativas ni cuantitativas, como tampoco movimiento local. Para que se diera movimiento sería preciso que existiera el espacio vacío. Pero el espacio vacío o es ser o es no-ser. Si es no-ser, el ser se movería en la nada. Si es ser, el ser se movería dentro de sí mismo. Luego no puede darse el movimiento (contra Heráclito y los pitagóricos).

5) *Continuo, homogéneo e indivisible.* El ser no está dividido por el no-ser o por el vacío (contra los pitagóricos). El ser es igualmente ser en todas sus partes (contra Anaxímenes). «El ser no es ni denso ni raro, porque lo enrarecido no puede ser igualmente lleno que lo denso, antes por el contrario, lo raro es más vacío que lo denso»[23]. «El ser es de igual fuerza desde el centro hacia todos sus lados, ya que no puede ser aquí demasiado y allí poco, no habiendo nada que le impida ser por doquiera semejante a sí mismo; ni el ser es tal que pueda haber aquí más y allí menos ser» [20].

6) *Lleno, compacto, finito, limitado y esférico.* El ser es una esfera redonda, llena, compacta, igual y homogénea en todas sus partes (ηδε τελεστον... σφαροδ κυλοτερηδ), que tiene un límite extremo (πειρα πυματου) dentro del cual lo mantienen las ligaduras de la Necesidad (πειρατοδ εν δεσμοισιν) [21].

7) «Ser y pensar es lo mismo». Esta frase no debe entenderse en el sentido hegeliano de que el pensamiento se identifique con el ser, sino solamente en cuanto que puede pensarse lo que existe (el ser), mientras que lo que no existe (el no-ser, la nada) no se puede pensar [22].

«Con esto—concluye la diosa—termino el discurso y el pensamiento acerca de la verdad» [23].

---

1 [5] DIELS, B8 v.21.
[20] DIELS, B8 v.38-41.
[21] DIELS, B8 v.36-38.
is DIELS, B8 v.26-31.
[23] DIELS, B8 v.22-25.

PLATÓN Y EL NEOPLATONISMO

María Isabel Santa Cruz

INTRODUCCIÓN

Platón vivió en el siglo iv a.C. y el neoplatonismo es la última dirección del pensamiento pagano que se despliega entre los siglos m y vi d.C. Entre Platón y Plotino median, pues, seis largos siglos, plenos de notables desarrollos filosóficos. Aunque el neoplatonismo bebe de Platón y, en alguna medida, continúa la línea de lo que suele denominarse «platonismo medio», no ha podido eludir la pesada influencia del aristotelismo y tampoco, aunque en menor medida, la de las direcciones filosóficas postaristotélicas, en especial el estoicismo. Teniendo en cuenta la brecha que los separa, en lugar de presentar la concepción metafísica de Platón conjuntamente con la del neoplatonismo, he preferido dividir este trabajo en dos partes. En la primera sección intentaré hacer una presentación de los núcleos del pensamiento platónico que revisten interés desde el punto de vista meta- físico. En la segunda sección ofreceré una caracterización de lo que puede llamarse el sistema metafísico del neoplatonismo.

Abordar la problemática metafísica platónica exige ocuparse ineludible y centralmente de su llamada «teoría de las Ideas», del problema de su naturaleza y su relación con los particulares sensibles, de las relaciones entre las Ideas y, por último, de lo que concierne a los principios o elementos últimos constitutivos de toda la realidad. En cuanto al neoplatonismo, no es posible encarar dentro de los límites de este trabajo un tratamiento de los

diversos autores que se encuadran en esta dirección de pensamiento con la que se cierra la reflexión filosófica pagana: Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo, Damascio, Simplicio, para mencionar sólo a los más importantes. Presentaré, pues, los principales rasgos comunes y los aspectos centrales de la concepción metafísica de los neoplatónicos, con especial referencia a Plotino, su presunto iniciador o, al menos, su principal representante.

I. PLATÓN

Es sabido que tanto el término «metafísica» como su concepto son posteriores a Platón, quizás surgidos en los círculos de los discípulos inmediatos de Aristóteles para denominar esa especulación a la que éste llamó filosofía primera, sabiduría o ciencia buscada o, en un sentido algo distinto, teología. Además, Platón no hace distinción alguna entre disciplinas filosóficas, distinción que, con la división entre física, ética y dialéctica, debe haber surgido temprano en la Antigua Academia, posiblemente con Jenócrates. En sentido estricto Platón es anterior a la metafísica y, en consecuencia, no ha podido reflexionar acerca de qué sea la metafísica, ni cuál su objeto, su fin o su método; menos aun acerca de la posibilidad o imposibilidad de la metafísica y de su relación con otras disciplinas del conocimiento. Sin embargo, podríamos decir que si Platón hubiese sabido lo que por metafísica comenzó a entenderse no demasiado tiempo después de su muerte, seguramente habría aceptado que buena parte de su especulación era de carácter metafísico: aquella concerniente al objeto, el método y el fin de la filosofía o de su columna vertebral, la dialéctica. En efecto, Platón indaga sobre la naturaleza de la realidad última, sobre lo que la hace posible, así como sobre el problema de la relación existente entre esa realidad última y los particulares sensibles que pueblan el mundo físico.

Como no es posible depurar totalmente la metafísica platónica de otros aspectos de su pensamiento que están estrechamente unidos a ella, en esta exposición se hallarán más de una vez temas que podrían tal vez tacharse de lógicos, epistemológicos o éticos. Puede afirmarse que es prácticamente imposible trazar una distinción en Platón entre epistemología y metafísica. Sus concepciones sobre lo que es están en gran medida controladas por sus ideas acerca de cómo puede darse cuenta del conocimiento y su concepción acerca de lo que es el conocimiento se configura en buena medida sobre la base de sus convicciones de lo que es cognoscible. En tal sentido, sus doctrinas tienen un perfil diferente de las característicamente modernas

(White, 1992, 277).

Al abordar a Platón me ocuparé casi exclusivamente de las doctrinas presentadas en sus escritos y sólo al final haré algunas referencias al estado actual de la polémica entre esoteristas y antiesoteristas, resurgida con notable intensidad en los últimos años, acerca de las «doctrinas no escritas». En mi enfoque de Platón adoptaré una postura moderadamente cronológica: prefiero leer en los diálogos una suerte de evolución, si no en las doctrinas mismas, al menos en el modo en que el propio Platón decidió presentarlas. No corresponde entrar aquí en los problemas que acarrea la determinación de una cronología absoluta y de una cronología relativa de los diálogos de Platón. De estas cuestiones se han ocupado en los últimos años H. Thesleff, L. Brandwood, G. Ledger y T. Robinson (Brisson, 1994b, 268).

1. *La búsqueda de los universales en los diálogos tempranos*

Según Aristóteles *(Metafísica* I 6, 987a 29 ss.), Platón habría recibido en su juventud la influencia heraclitea a través de Cratilo, para quien todo lo sensible está sujeto al devenir y, por lo tanto, no puede ser objeto de conocimiento; la influencia de Sócrates, quien estaba empeñado en la búsqueda del universal y de la definición en el ámbito moral, y, por fin, la influencia de los pitagóricos, quienes hallaban en los números la clave para descifrar la estructura de la realidad. Dado que la definición no puede corresponder a ninguna de las cosas sensibles, sujetas a perpetuo cambio, Platón consideró —prosigue Aristóteles— que debían concernir a otro tipo de entidades a las que llamó Ideas, separadas de las cosas sensibles que recibe de ellas sus nombres. Sostuvo, 'además, que las múltiples cosas existen por participación en las Ideas, pero de éstas no dio una adecuada explicación.

Es difícil sostener que Sócrates haya elaborado con claridad una concepción de los universales, pero sus indagaciones apuntan a esa dimensión, y es muy probable que hayan proporcionado a Platón el fondo del que ha podido nacer su preocupación por el problema de la naturaleza de los universales. La forma de la famosa pregunta socrática —cuidadosamente analizada por Bravo (1985, 65-76)— es precisamente "¿qué es x?" y con ella se abre buena parte de los diálogos: en el *Menón* se pregunta qué es la virtud, en el *Eutifrón* qué es la piedad, en el *Laques* qué es el valor, en el *Teeteto* qué es la ciencia, en el *Sofista* qué es un sofista. Platón acentúa una y otra vez la prioridad de la pregunta «¿qué es?» sobre toda otra: no puede

preguntarse cómo es una cosa, si es bella o fea, buena o mala si antes no se ha preguntado y respondido qué es. No podremos decidir, por ejemplo, si la virtud es enseñable o no lo es sin antes saber qué es *(Menón* 70a).

Desde los primeros diálogos, Platón también pone en claro la necesidad de precisar qué se entiende por la pregunta «¿qué es x?» cuándo se pregunta qué es x. Ejemplo claro lo hallamos en las páginas iniciales del *Eutifrón* o del *Menón.* Cuando se pregunta qué es algo no se espera como respuesta la exhibición de un ejemplo ni de una serie de instancias, sino que se espera que se señale aquello que de común tienen un conjunto de cosas a las que se da un mismo nombre. Ese carácter idéntico en todas, en virtud del cual puede decirse que tal cosa es x o no lo es, sirve como modelo (paradigma) mirando al cual puede decidirse si esta o aquella cosa exhibe ese carácter, esa *forma* (*eidos, idéa).*

En español suele usarse el término «Idea», trasliteración del griego, para traducir *idèa o eidos*. Los autores de lengua inglesa en general prefieren «Form» (Forma), que responde mejor al significado originario de los términos. Los términos *eidos o idèa*, emparentados con una de las raíces del verbo ver, significan originariamente aspecto o forma característica de algo que se presenta a la vista y de ahí toman el sentido más abstracto de constitución o de naturaleza. El *eidos* es un aspecto o carácter común que un conjunto de cosas exhibe y que es aprehendido por la inteligencia o mente, carácter que se advierte como uno y el mismo en todas las múltiples instancias. Así, nuestra experiencia de un *eidos* es la experiencia de la unidad en multiplicidad, de una unidad e identidad ilustrada múltiplemente o, al menos, capaz de ello. Ese carácter o aspecto común es lo que normalmente expresamos con un término descriptivo singular como «piadoso», «igual» o «bello». En tal sentido, se trata de un universal, pero en los primeros diálogos —los diálogos refutativos, a veces llamados «socráticos», en los que no se ofrecen doctrinas positivas— nada se dice todavía acerca de su naturaleza o «posición ontològica». De cualquier modo, a pesar de la irremediable ambigüedad de la pregunta «¿qué es x?» (Cross, 1965, 29), el *eidos* es más que el significado de las palabras o de las expresiones. Es aquello verdadero y constante que hace posible el discurso y el juicio, algo por sí, permanente, ni relativo a nosotros ni dependiente de nosotros *(Cratilo* 356d-e).

Con esto se hallan presupuestas las bases de la teoría clásica de las Ideas, que aparece formulada explícitamente en los diálogos medios. En efecto, con la búsqueda de las definiciones queda inmediatamente

comprometida la cuestión del tipo de entidades de las que se trata en las definiciones. La búsqueda de las definiciones se vuelve paulatinamente menos importante: si bien tiene un papel decisivo y central en los primeros diálogos, en los diálogos medios el acento se desplaza hacia la naturaleza de las entidades que la definición define. Así, la historia de la metafísica y la epistemología platónica en sus diálogos medios ya no es la historia de su concepción sobre las definiciones, lo cual no significa que Platón haya dejado de creer en la posibilidad o la deseabilidad de establecerlas (White, 1992,279). En efecto, en la *República* dice que el filósofo dialéctico es el encargado de proporcionar el *lògos* de cada cosa (534b) y en diálogos tardíos como el *Sofista o* el *Político* vuelve a la carga con la pregunta inicial «¿qué es x?» y despliega varias definiciones del sofista o del político.

2. *La teoría clásica de las Ideas*

A partir de los diálogos medios, en particular el *Fedón,* las Formas o Ideas se presentan con una existencia independiente de las cosas, como realidades de orden diferente a los objetos conocidos por los sentidos. A pesar de este cambio de concepción sobre la naturaleza de las Formas desde el punto de vista ontològico, ellas conservan la misma significación o función desde el punto de vista del conocimiento. El contraste entre dos tipos de entidades, inteligibles y sensibles es determinante del modo en que Platón concibe qué es lo que es y cómo puede conocérselo: su concepción sobre las Formas y sobre los particulares es simultáneamente metafísica y epistemológica (White, 1992, 20).

La elaboración de la metafísica platónica debe buscarse en las concepciones filosóficas previas y contemporáneas a las que Platón considera insuficientes desde diferentes perspectivas. Su principal polémica es, sin duda, contra los sofistas, contra su relativismo. Como ha mostrado H. Cherniss (l97l, 16-27), Platón quiere dar razón de fenómenos de tres tipos: éticos, epistemológicos y ontológicos, y busca entonces una sola hipótesis que pueda resolver a la vez problemas de varias esferas y que pueda establecer también la conexión entre ellas. Es posible, como sostiene Cherniss, que Platón partiese de problemas éticos, siguiendo el camino abierto por la indagación socrática. Los diálogos de búsqueda muestran que las definiciones requeridas para una ética normativa son posibles sólo partiendo de la aceptación de que existen, aparte de los fenómenos, objetos sustantivos de esas definiciones que son las únicas fuentes de valores

correspondientes a la existencia fenoménica *(Eutifrón* 15c-e; *Laques* l?9e201a, *tisis* 218c-220b, etc.). Pero la construcción de una teoría ética involucra una epistemología. Para que haya conocimiento es preciso que existan objetos adecuados a ese conocimiento, que no pueden ser los sensibles, sujetos a continuo cambio.

Platón nunca define las Formas. En el *Fedón* las introduce como algo ya sabido, de lo que siempre Sócrates ha estado hablando. La existencia de las Formas aparece presentada como una hipótesis *(Fedón* 100a) y no se trata de probar esta teoría sino de usarla como premisa para inferir otra proposición: que el alma es inmortal. Todo el diálogo gira alrededor de diferentes argumentos "destinados a probar la inmortalidad del alma, que sólo pueden desarrollarse sobre la base de la aceptación de las Formas. La inmortalidad y divinidad del alma racional y la existencia verdadera de los inteligibles, objetos de conocimiento de esa alma, son los dos pilares de la doctrina platónica (Comford, 1968, 18).

Atendiendo a los rasgos que se asignan a las Formas en diferentes pajsajes de los diálogos, especialmente en los de madurez *(Fedón*, *República*, *Fedro* y *Banquete*), pero también en el *Parménides* y en el *Timeo*, podemos caracterizarlas, ante todp, como objetos de conocimiento sólo aprehensibles por el pensamiento, pero no a la manera de conceptos, sino como entidades que existen y subsisten con independencia del pensamiento que las aprehende. Las cosas sensibles tienen una entidad inferior, imperfecta: existen gracias a las Formas y por referencia a ellas se nombran. Mientras que lo inteligible es divino, no compuesto, siempre idéntico a sí mismo y se mantiene en la misma condición, uniforme, aprehensible solo por el intelecto, invisible, eterno, perfecto, inmortal e indisoluble lo sensible es compuesto, no conserva jamás identidad consigo mismo ni se mantiene en una misma condición; es polimorfo, aprehensible por los sentidos, imperfecto, mortal, disoluble. Lo inteligible domina sobre lo sensible, como el alma sobre el cuerpo; es superior ontològica y axiológicamente *(Fedón* 78b ss.). Mientras que las cosas sensibles están en el espacio y en el tiempo (punto especialmente señalado en el *Timeo)*, las Ideas son independientes respecto, de ambos y, en tal sentido, son «separadas» de las cosas sensibles, como Aristóteles dice. Precisamente porque son realidades perfectas, ellas son paradigmas, esto es, modelos ideales de perfección a los que las cosas particulares sólo se aproximan. Sirven como criterios que permiten discernir si una cosa posee o no posee tal o cual propiedad y el grado en el que ella lo exhibe. Como señala Crombie

(1963, voi. 2, 263-264), de la caracterización de las Formas como modelos, paradigmas o arquetipos no debe inferirse que Platón las concibiera como particulares perfectos. La Forma es un modelo o arquetipo en el sentido de una estructura que pueden encarnar diversos particulares; un diseño que se halla en un nivel lógico diferente de las cosas en las que se plasma. No es un particular sino un universal; una unidad sobre la multiplicidad, principio unificador: existe una única Forma para cada conjunto de cosas a las que asignamos un mismo nombre *(República* 596a). Las Formas dan razón del hecho de que las cosas sensibles estén agrupadas en clases, que haya grupos de particulares que, aunque presenten entre ellos diferencias individuales en muchos aspectos, constituyen, sin embargo, un conjunto. Las Formas nos permiten usar términos generales o «nombres comunes».

Las Formas son causas de lo sensible, no en el sentido de productoras de efectos sino de principios explicativos que dan razón de lo causado por ellos y sin los cuales lo causado sería inexplicable. Platón halla dificultades a la hora de explicar el modo en que se verifica esta causalidad de las Formas. Se torna necesario explicar la comunidad entre Formas y particulares, en virtud de la cual las Formas pueden explicar la comunidad de las cosas entre sí. Es éste el problema que suele llamarse de la «participación» *(méthexis),* aunque la participación es sólo una de las maneras —metafóricas, como ya criticaba Aristóteles— de presentarla relación *(Fedón* 100c).

Platón emplea dos grupos de metáforas para expresar la relación de causalidad entre lo inteligible y lo sensible: participación- presencia (que aparece fundamentalmente en el *Fedón)* y copia- modelo (de mayor peso en la *República* y el *Timeo).* El primer grupo supone la posesión de algo de lo inteligible por parte de lo sensible« En el segundo, las cosas sop copias, imitan, aspiran a las Formas, que son paradigmas, modelos, originales que las cosas espejan imperfectamente y a las cuales se asemejan (Fujisawa, 1974).

Hablar de «participación» de la cosa en la Forma o de «presencia de ésta en la cosa o de una «comunidad» entre ambas sugiere una relación de inminencia, mientras que tratar a las Formas como modelos imitados sugiere una trascendencia y una derivación y dependencia de lo sensible respecto de lo inteligible. Probablemente, al utilizar el grupo de imágenes que sugieren inmanencia, Platón quiere destacar el estrecho vínculo entre un universal y sus particulares, mientras que al recurrir al lenguaje que sugiere trascendencia subraya el carácter deficiente del particular respecto del universal que ejemplifica.

Lo que suele llamarse teoría platónica de las Formas es una teoría sobre clases o tipos. Pero parece poco adecuada la afirmación de que esas clases o tipos pueden existir con plena independencia de que haya cosas particulares perteneciente;^ ese tipo. En este sentido, el dualismo platónico no es tan tajante como a veces se ha pretendido. Las entidades inteligibles y las sensibles son, sin duda, de diferente naturaleza. Pero decir que las Ideas están separadas de las cosas —y esa separación es blanco de las críticas de Aristóteles— significa afirmar que su existencia depende de ellas mismas. Las cosas no existen con independencia de las Formas. Pero éstas difícilmente podrían concebirse con independencia de las cosas de las cuales son Formas. Dicho de otro modo, no se trata de que Platón afirme la existencia de un «mundo» constituido por entidades perfectas, inmutables que habitan una región celeste haya o no cosas sensibles, como narra míticamente el *Fedro.* La teoría de las Formas es en Platón una hipótesis explicativa de la posibilidad de la inteligibilidad de lo que está sujeto a devenir y se muestra multiforme, de la posibilidad del conocimiento y de patrones morales.

La existencia objetiva de las Formas es subrayada no sólo en los diálogos de madurez, en particular el *Fedón* y la *República,* sino que aparece explícitamente en un diálogo tardío como es el *Timeo,* en el que Platón presenta su concepción física y en el que recurre a la imagen de un demiurgo, artesano divino que, mirando las Formas, realiza una copia y, llevando las cosas del desorden al orden, produce el mundo sensible con toda su belleza y armonía. Un elemento de novedad introducido en este diálogo, aunque no en la parte que describe la actividad del demiurgo sino en la que trata sobre «lo que acontece por necesidad» (47e-69a), es la noción de receptáculo del devenir, coeterno con las Ideas y el demiurgo, que permanece impasible y recibe las copias de las Ideas que constituyen el mundo sensible (48e-52d).

3. *La dialéctica en los diálogos medios*

La imposibilidad de separar lo metafísico délo epistemológico en Platón se muestra de modo particularmente claro en las secciones centrales de la *República*. Hacia el final del libro VI y a comienzos del VII Platón introduce tres famosas imágenes o alegorías —analizadas por Eggers Lan (1976)— con propósitos diferentes pero también concurrentes: la del sol, la de una línea dividida y la tan conocida de la caverna que, en un sentido, retoma y

completa las dos anteriores. La primera intenta ofrecer una explicación analógica de la estructura del mundo inteligible, valiéndose para ello de la estructura del mundo sensible. Su propósito es metafísico, en tanto exhibe el fundamento último de lo inteligible, la Forma del Bien, «que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas» (505a); es en virtud de ella que lo bello es bello y lo justo es justo. Como el sol, que es principio de visión y de generación y que no se confunde con aquello de lo que es principio, el Bien, de modo análogo, es el principio de la inteligibilidad de lo inteligible y de su ser, «no siendo él mismo ser, sino algo que está más allá del ser, superándolo en dignidad y poder» (509b). La Idea de Bien —presentada explícitamente sólo en la *República*—aparece así como el principio unificador del mundo de las Ideas, Como la Forma de las Formas, en la medida que es, precisamente, modelo de ellas y aquello que de común tienen todas las Ideas en tanto que ideas: la perfección. No puede pensarse que el Bien sea un principio trascendente a las Ideas, salvo en algún sentido compatible con la inmanencia. El Bien está en las Ideas y a través de ellas es un principio de perfección propio de todas y cada una de ellas, con independencia de su especificidad. Y, aunque no pueda ser aprehendido en sí mismo, es cognoscible en y a través de las Ideas. Él es, en efecto, el más alto objeto de conocimiento, que se alcanza como coronación del saber acabado de las Ideas en tanto que Ideas, puesto que es Idea de las Ideas, aquello en virtud de lo cual las Ideas son precisamente Ideas.

Pasemos ahora a la segunda imagen, la de una línea dividida en dos segmentos desiguales, que representan el ámbito de lo sensible y el de lo inteligible y que son, a su vez, seccionados siguiendo la misma proporción *(República VI* 509d-511e). Recubriendo a un modelo matemático, Platón establece una correspondencia entre modos de ser y modos de saber, pero pone el acento en este segundo aspecto. Mientras que lo sensible —tanto los objetos mismos como sus imágenes— es objeto de opinión (dóxa), lo inteligible es objeto de verdadero conocimiento (i*epistéme*). En el segmento inferior de la línea, después de distinguir entre objetos, se distinguen dos modos de *dóxa:* la *eikasía* o «imaginación», que corresponde a las imágenes, y la *pístis* o «creencia», que corresponde a los objetos. Al dividir el segmento superior de la línea, el de lo inteligible, Platón no recurre, como en el caso de lo sensible, a una distinción entre objetos, sino a una distinción entre dos modos diferentes en que la mente puede aprehender sus objetos, que son inteligibles y cognoscibles: *diánoia* y *nóesis*, pensamiento discursivo y aprehensión directa e inmediata de lo inteligible. Ejemplifica el

modo dianoètico con el proceder habitual de los matemáticos. Ellos, en efecto, parten de hipótesis, de supuestos cuya verdad no cuestionan, y llevan a cabo sucesivas deducciones para llegar a una conclusión. Por otro lado, aunque sus razonamientos son sobre objetos inteligibles, no pueden prescindir de usar lo sensible como imagen. Por encima de este tipo de saber Platón coloca el saber dialéctico. También él parte de hipótesis, pero para elevarse de una a otra como si fueran peldaños o trampolines, buscando no una conclusión sino un principio que las funde y, al dar razón de ellas, destruya su carácter hipotético. El dialéctico, pues, va *cancelando* hipótesis y debe ascender hasta llegar a un principio no hipotético que, en este texto, se identifica con la Idea de Bien. Por otra parte, no se apoya en lo más mínimo en lo sensible y trabaja sólo con Ideas tomadas en sí mismas. Cuando la mente accede a la aprehensión del principio, puede, a su luz, conocer acabadamente lo que es cada cosa en sí (533b), la «esencia» de cada cosa (534b), el elemento formal y permanente en ella. El más alto saber, esto es, la intuición intelectual del fundamento último de la realidad, es la coronación de un procedimiento dialéctico cuya propedéutica es la matemática, en tanto ésta entrena a la mente en el trato con lo inteligible.

4. *Objeciones a la teoría clásica de las Ideas*

Como vimos, las Ideas constituyen la hipótesis básica sobre la que se apoya todo el edificio metafisico platónico. Están presentes, aunque de diferente modo, a lo largo de toda su obra. Las dificultades conceptuales implicadas en la presentación de la teoría de las Formas y de la relación entre ellas y los particulares sensibles que nos ofrecen los diálogos medios son explícitamente expuestas por Platón en el *Parminides*, un diálogo que sirve a la vez de ruptura y de transición entre los diálogos de madurez y los tardíos. Probablemente reflejen discusiones en el seno de la Academia, ya que son retomadas por Aristóteles. Un Sócrates muy joven y aún inexperto en cuestiones de dialéctica debe enfrentar una serie de objeciones que le formula el anciano y ducho Parménides, a las que no se da respuesta y que desembocan en aportas. La primera tiene que ver con la extensión del ámbito de las Formas. Sócrates está dispuesto a admitir sin dudar que hay Formas de máxima aplicabilidad como semejanza, unidad o multiplicidad, así como virtudes y «valores» como bello o justo, pero duda acerca de la existencia de formas de sustancias naturales como fuego u hombre y niega que las haya de cosas insignificantes o indignas, como pelo o basura. La dificultad para

determinar de qué hay Formas viene del hecho de que si las Formas son universales, la extensión del campo eidètico debería ser casi irrestricta, mientras que si se las mira como modelos, resulta difícil, si no imposible, admitir Formas de cosas corruptibles o esencialmente imperfectas.

Si se parte de que hay efectivamente relación entre Formas y particulares, sea ésta entendida como participación, unidad sobre la pluralidad, como conceptos o como relación de copia a modelo, en todos los casos se desemboca en dificultades, entre ellas la del «tercer hombre». Si en función de éstas se niega toda relación entre los dos ámbitos, también se cae en aporías: jamás podríamos conocer sino lo sensible y, extremo absurdo, los dioses tampoco podrían conocernos ni ser nuestros amos. Se afirme o se niegue una relación entre Formas y particulares, se cae en serias dificultades. Pero eso no puede llevarnos a negar las Formas, porque sin ellas es impensable el conocimiento y el discurso.

En el *Parménides* Platón no reniega de su teoría de las Formas pero advierte la necesidad de reformularla para evitar la tendencia a tratar las Formas como cosas y para no entender ya la diferencia entre sujeto y predicado o entre entidad y propiedades como separación de dos sustancias (Berti, 1975, 306). Las Formas, concebidas en los diálogos medios como entidades indivisas, en sí y por sí, y como modelos perfectos, no permiten resolver satisfactoriamente el problema ontològico de la conciliación de lo Uno y lo Múltiple (La- france, 1981, 309).

5. *La dialéctica como conocimiento de la relación entre las Formas*

En los diálogos tardíos Platón intenta una solución haciendo salir a las Formas de su unicidad y de su aislamiento y reemplazando la concepción de lo inteligible como una plétora de Formas unas e indivisas, por un plexo de relaciones, donde cada Forma es resultado de un entrelazamiento o combinación unitaria de múltiples Formas. La unidad y multiplicidad del mundo sensible deben hallar su principio de inteligibilidad en la unidad y la multiplicidad de las Formas. Así se desvanece la preocupación por trazar una clara distinción entre propiedad en sí y la propiedad en las cosas (Crombie, 1963, voi. 2, 262). El interés se ha desplazado de la relación cosas-Formas a la relación Formas-Formas y el modo en que ella es aprehendida. El saber más alto, la dialéctica, consiste ahora en el discernimiento de las precisas relaciones que constituyen el ámbito inteligible.

En el *Sofista*, diálogo que, como ha mostrado G. Marcos (Marcos, 1994

y 1995), ofrece una solución al problema del error, hallamos algunos elementos de novedad que modifican la presentación de los diálogos medios: la afirmación de la combinación de las Formas o Géneros, la admisión de la realidad del no ser, el empleo de un método de división dicotòmica cuyo fin es la definición y la caracterización de la dialéctica como el arte de conocer las combinaciones lícitas ente las Formas.

El propósito inicial y ostensivo del *Sofista* es definir al sofista, es decir, explicitar el significado de ese nombre común y aclarar cuál es el objeto al que se lo estamos aplicando cuando lo usamos (217b- 218d). Para definir se requiere un método, cuyo esqueleto se exhibe a través de un ejemplo, pequeño y fácil, trivial y casi risible: un pescador de caña. El procedimiento consiste en una serie de divisiones dicotómicas, cuyo fin es acotar el objeto que se ha de definir, indicando lo que él es a fuerza de distinguirlo y separarlo paulatina y ordenadamente de todo cuanto él no es. A través de este ejemplo del pescador de caña, así como de las definiciones del sofista en el *Sofista* y del político en el *Político*, Platón nos exhibe la anatomía del método de división. El primer paso consiste en fijar el género inicial, es decir, el carácter relevante y general que el objeto que se ha de definir comparte con otros. El procedimiento que se sigue consiste en una serie de sucesivos cortes y la definición radica en el enlace articulado de las secciones que se van eligiendo en cada paso, es decir, todas las características involucradas en la noción jerárquicamente ordenadas. Lo definido es, en consecuencia, un entrelazamiento de nociones que guardan entre sí determinadas relaciones.

Lo que en cada caso se corta es, para decirlo *en* términos platónicos, un *gértos* o un eidos, un «género» o una «forma». Platón usa ambos términos como sinónimos, sin percibir en ello, al parecer, ninguna dificultad. Mientras que *gértos* connota 'algo semejante a una clase, eidos, por su lado, connota algo semejante a una propiedad de clase. *Gértos* y *eidos* se equiparan, puesto que un género es tal si y sólo si todo lo incluido en él posee un determinado eidos, una determinada propiedad o característica común. Platón, por cierto, suele emplear estos términos para referirse a entidades ontològicamente elevadas, pero es importante advertir que también los emplea en pasajes y contextos en los que no aluden específicamente a tales entidades, y que mucho de lo que Platón dice puede entenderse sin referencia a las Formas (Crombie, 1963, 352). Puede decirse que la división dicotòmica discrimina, clasifica y ordena nociones, y posee validez como método, sin necesidad de que los géneros o propiedades que articula tengan contrapartida en una

entidad inteligible en sí. La división dicotòmica se muestra como un método lógico de análisis conceptual, cuyo fin es llegar a una definición que explicite el significado de los términos mediante el establecimiento de relaciones claras y precisas entre nociones. El procedimiento, para ser correcto, debe observar ciertas «reglas», que Platón indica en el *Político.* La más importante es la que señala que las partes resultantes de la división deben ser siempre «formas» (286d; cf. *Sofista* 264c, 262b-263b) y, en tal sentido, al seccionar será preciso respetar las «articulaciones naturales» *(Político* 259d) y no destrozar la pieza a la manera de un mal carnicero *(Fedro* 265e). Es importante subrayar que, a diferencia de los diálogos tempranos y medios, en los tardíos definir supone determinar la característica relevante común pero, también a la vez y fundamentalmente, todas las características diferenciales que separan lo que se quiere definir y lo acotan, distinguiéndolo de todos sus semejantes. La definición implica, pues, tanto una unificación —determinación de lo común— como una distinción o discriminación —determinación de lo diferente— y sólo de ese modo se advertirán los elementos comunes y se evitarán, al mismo tiempo, las falsas generalizaciones.

La importancia de la división ha sido a veces exagerada y otras veces minimizada. Tal como expusimos, ella aparece presentada como un método lógico de clasificación conceptual y como tal, es útil y valiosa como instrumento de análisis, estén o no estén en juego entidades ontológicas elevadas. Lo que ahora debemos examinar es si la dialéctica tardía consiste precisamente en esta lógica de clasificación conceptual, como lo han sostenido Stenzel (1961) y quienes lo siguen.

La definición de la dialéctica se introduce después de haber dejado en claro la necesidad de una combinación no indiscriminada entre las Formas. Las Formas se combinan entre sí, pero no toda combinación es posible: algunas formas convienen entre sí, mientras que otras no se admiten recíprocamente *(Sofista* 251d-253a). Movimiento y reposo, por ejemplo, se excluyen entre sí. Si se sostuviera que se combinan, se caería en el absurdo de tener que afirmar que el movimiento está quieto o que el reposo se mueve.

Así como para saber cuáles son las letras que pueden combinarse entre sí es preciso disponer de la gramática y así como para saber cuáles son los sonidos que pueden combinarse, entre sí es preciso disponer de la música, así también deberá cciitar con un arte, la dialéctica, «quien haya de mostrar cuáles de los géneros concuerdan con otros y cuáles no se admiten entre sí»

(253D10-C1). La dialéctica es la ciencia que permite saber qué combinaciones son posibles y cuáles no lo son. Ella consiste en «dividir por géneros y no considerar diferente a una forma que es la misma ni la misma a una que es diferente» (253dl-3). Y, en una complicada caracterización, analizada cuidadosamente por Gómez Lobo (1977), se explica a continuación: «Por lo tanto, quien es capaz de hacer esto, percibe suficientemente una única idea á través de una multiplicidad, donde cada una está separada, extendida a todas ellas, y percibe muchas ideas mutuamente diferentes, abarcadas por una idea desde fuera; y, a su vez, una única idea que mantiene su unidad a través de muchos conjuntos y muchas absolutamente separadas. Esto, a saber, en qué medida los diversos géneros pueden combinarse y en qué medida no, es saber discernir género por género» (253d5-e2).

Esta dialéctica, así definida, no se identifica sin más con el procedimiento de división dicotòmica, si bien tiene con él puntos de coincidencia. Ante todo, debe advertirse que la definición de la dialéctica se inscribe en un contexto en el que Platón está hablando de entidades ontológicas elevadas, los «géneros supremos» (254b ss.). En segundo lugar, debe advertirse también que la función de la dialéctica es el discernimiento de combinaciones lícitas entre Formas o Géneros, mientras que la división dicotomica tiene como fin llegar a una definición. Hay, por otra parte, elementos comunes, que son los que han llevado a varios autores a identificar dialéctica y división: en una y otra es preciso ver en unidad y en multiplicidad, distinguir lo común y lo diferente; en una y otra, además, es preciso dividir o discriminar por Formas o por Géneros. Y es innegable que estos dos rasgos constituyen la médula de la dialéctica. Sin embargo, el discernir por géneros propio de la dialéctica no tiene por qué consistir en una serie progresiva y ordenada de divisiones dicotómicas. La dialéctica es la capacidad de discernimiento de la estructura inteligible, constituida por un plexo de relaciones intrincadas. El objeto de la dialéctica no es ya, como en los diálogos medios, aprehender cada esencia inteligible, lo que es cada cosa en sí *(República* 532a-b; 533b; 534b), sino *Las relaciones por las que el ser está constituido*, y esas relaciones no se limitan a una ordenación jerárquica de géneros especies subordinadas, sino que se trata de relaciones mucho más complejas. La división dicotòmica está encarada por Platón como un método lógico propedèutico, cuyo ejercicio se vuelve indispensable para acceder a la dialéctica. Ello se debe a que es el mecanismo más lineal, más esquemático, más simple, de discernimiento, clasificación y ordenación de nociones y, como tal, un instrumento inapreciable para enajenar a la mente. Si bien las

diferentes definiciones del sofista y, del político tienen cierto valor independiente, Platón .subraya que la práctica del método de división no tiene su fin en ella misma, sino que apunta a hacernos «más hábiles dialécticos» *(Político* 285d5-6; 287a3), más capaces de descubrir la verdad *(Político* 286e2,287a4). La dialéctica no se agota en un conjunto de reglas ni se adquiere por memorización de ellas; no es mecánica ni sustituye al pensar. Es un modo de pensar, una destreza que se ha de adquirir, un saber de naturaleza directa c intuitiva, resultado y coronación de un largo esfuerzo, de una sostenida ejercitación, de una práctica metódica adecuada, que, al fin, permite al alma ver pQ&¿í misma *[Carta VII* 341c-4, 344b-c; *Fedro* 272c, 274a; *República).* El método de división es, por cierto, una práctica de rutina, que no ofrece un «mapa ontologico», que no retrata la ordenación relacional de las Formas, sino que prepara para la dialéctica, y Platón sabía que ser bueno en división no es necesariamente ser bueno en dialéctica. Sabemos que en la Academia las divisiones eran un ejercicio corriente y en el Po- *lítico* Platón parece advertir contra un uso abusivo y exterior del método que lo toma como un fin en sí mismo.

Aunque la división dicotòmica es un método de análisis conceptual propedèutico, su estructura se adecúa, lineal y esquemáticamente, al modo en que en los últimos diálogos se concibe la realidad inteligible. La concepción del ser presente en los diálogos medios exigía como disciplinas propedéuticas las matemáticas, que, en la *República*, aparecen como preludio de la dialéctica. En el *Sofista,* respondiendo a una nueva concepción del ser como relación, la dialéctica aparece como coronación de un método lógico de análisis y establecimiento de relaciones. La validez de la estructura del método está, pues, legitimada por la estructura de la realidad.

Platón señala explícitamente *(Sofista* 254c) que no pretende hacer un inventario de la totalidad de las Formas o Géneros porque ello sólo embrollaría la cuestión. Habrá que contentarse con examinar algunos de los «géneros mayores», esto es, más importantes o de máxima aplicabilidad: movimiento, reposo, ser, lo mismo y lo otro. Este último es equiparado al no ser, entendido no como un no ser absoluto rechazado con justa razón por Parménides por contrario al ser (258e-259a), sino un no ser relativo, en el sentido de alteridad. Este no ser, elemento diferenciador que recorre el ámbito de las Ideas, es condición de posibilidad tanto de su pluralidad como de sus combinaciones (254b-259d). Ser y no ser son inseparables entre sí. Cada Forma se define no sólo por lo que es sino además por todo lo que ella no es. Sin el no ser que las separa, todas las Formas serían una y la misma.

Este no ser relativo permitirá también justificar la posibilidad del error y de los enunciados falsos. La dialéctica, esto es, la aprehensión de las relaciones internas de lo inteligible, determina las relaciones del Ser sin confundir todas las semejanzas en una falsa unidad y sin perderse, además, en la infinidad ininteligible de las diferencias individuales.

El *Filebo*, que retoma el problema de la conciliación entre la unidad y la multiplicidad en el seno de los universales, introduce como elemento de novedad los conceptos de origen pitagórico de límite y de ilimitado, *peras* y *apeiron* (16-20 y 23-30), constitutivos últimos de todas las cosas. La dialéctica —como ya anticipa el *Fedro* (Santa Cruz, 1990)— es la ciencia que permite aprehender el número exacto de intermediarios entre límite e ilimitado, entre la unidad y la multiplicidad. Así, en los últimos diálogos hay una presentación diferente y más afinada de lo inteligible, y una preocupación por caracterizar a la dialéctica como la disciplina más elevada, cuyo cometido es discernidlas precisas relaciones entre las Formas.

6. *Las doctrinas no escritas*

Queda por hacer una muy breve referencia a ciertas doctrinas atribuidas a Platón por Aristóteles, participialmente en el primero y los dos últimos libros de la *Metafísica*, que no se hallan en los diálogos y deben haber formado parte de las enseñanzas orales y de las discusiones en el seno de la Academia,' a propósito de los principios últimos de toda la realidad. Según Aristóteles, Platón introdujo entidades matemáticas intermedias entre la*i* Ideas y los particulares sensibles. Los principios últimos de los números formales o Ideas- números son lo Uno y la diada indeterminada o «lo grande y lo pequeño», elementos formal y material respectivamente.

Esa doctrina constituiría el sistema axiomático sobre el que descansaba lo que hoy consideramos la «metafísica» de Platón, según la posición sostenida por la llamada escuela de Tubinga (Gaiser, Krämer, Szlezák), fuertemente defendida en Italia por G. Reale y contra la que se pronuncian los «antiesoteristas», como, por ejemplo, L. Brisson y M. Isnardi Párente.

Aunque no puede negarse la importancia de los testimonios aristotélicos ni puede dejarse de lado el contenido de las enseñanzas ño escritas, la postura de los esoteristas es exagerada. Como dice Brisson (1994b, 285), reducir toda la empresa platónica a un sistema metafísico que culmina en dos principios opuestos puede satisfacer a quien ama la claridad y desea integrar toda& las doctrinas filosóficas en una visión metafísica ordinaria, pero eso

tal vez quita todo interés o gran parte de interés a Platón. La lectura de los diálogos es Insustituible y las concepciones que en ellos hallamos constituyen lo principal del Platón que influyó en la posteridad. [24]

ARISTÓTELES Y EL ARISTOTELISMO ANTIGUO

Alfonso Gómez-Lobo

Si bien Platón y, antes de él, Parménides habían abordado temas y problemas que concebimos como metafísicos, fue Aristóteles quien propuso por vez primera la idea de la metafísica como una ciencia de todo lo que es (ontología) que culmina en el conocimiento de la causa última del universo (teología). Esta concepción onto-teológica de la disciplina filosófica más alta es la que, con diversas variantes, prevaleció en el pensamiento occidental hasta Kant.

1. *Metateoría*

El título *Metafísica* se debe a una decisión de Andrónico de Rodas –el editor de las obras de Aristóteles en el siglo I a.C.— de poner «después de los libros físicos» *(metá tá fysiká)* ciertos libros del *Corpus Aristotelicum* difíciles de clasificar[25]. Simplicio, un comentarista neoplatónico del siglo vi d.C., invocando un significado posible de la proposición griega *metá*$_y$ sostuvo que el tema -de esos libros eran los objetos que están más allá *(epékeina)* de las cosas físicas. Esta manera de entender la palabra (y la disciplina correspondiente) ha tímido larga vida, pero si bien es apropiada para una posición platonizante, no lo es del todo para la concepción aristotélica.

Aristóteles tenía clara conciencia de que en esos libros (que hoy llamamos su *Metafísica)* estaba exponiendo un proyecto filosófico original. Por eso en ellos encontramos con frecuencia afirmaciones sobre la disciplina misma (metateoría) que pueden distinguirse de las afirmaciones acerca de su objeto (teoría).

Las doctrinas más importantes de la metateoría son las siguientes:

1) La «ciencia buscada» *(epistéme zetoumeme*), que en este contexto

Aristóteles denomina «sabiduría» *(sofia) y* contempla los primeros principios y las causas (982b 9-10). La argumentación que conduce a esta tesis es que en la vida cotidiana llamamos «sabio» a la persona que conoce el porqué o la causa de algo. Además, cuanto más remotas de la percepción sensible y cuanto más abstractas sean esas causas, diremos que es más sabio quien las conoce. Desde allí se llega a la noción de que la sabiduría tendrá por objeto lo primero o más universal, aquello que nos dice el porqué de las cosas más particulares.

2) Un segundo grupo de afirmaciones acentúa el carácter universal del objeto de esta ciencia al decir que es «una ciencia que contempla lo que es (*tó ón)* en cuanto es», «lo ente en cuanto ente» (1003a 21).

Tanto la utilización del participio *ón* del verbo «ser» *(einai)* como la presencia de la frase adverbial «en cuanto es» o «en cuanto ente» han generado serias dificultades de interpretación. Algunos comentaristas han pensado que la metafísica aristotélica estudia lo que existe (y que, por ende, dejaría fuera a todos los entes de razón, los entes en que pensamos pero que, de hecho, no existen) y otros han sostenido que según Aristóteles existe un objeto llamado «el ente en cuanto ente». Ambas interpretaciones son insostenibles.

Los ejemplos que ofrece Aristóteles cuando analiza la noción de lo ente (o lo que es) en el Libro V (A) —una especie de diccionario de términos filosóficos— son todos ejemplos del uso predicativo del verbo *einai y* vale decir, del uso que corresponde a las afirmaciones que poseen la forma «x es y». No hay allí instancia alguna del uso existencial del verbo *ser,*

«Lo ente», por consiguiente, no equivale a «lo que existe» sino a «lo que es *y* o «el *x* que es y». La frase adverbial, por otra parte, no modifica a «lo ente» sino al verbo «contemplar». La disciplina contempla todo lo que es y, vale decir, todo lo susceptible de ser caracterizado por un predicado, y lo contempla no en cuanto es algo específico sino en cuanto puede ser cualquier cosa. La disciplina que restringe su objeto a lo que es en cuanto es móvil, o susceptible de cambio, es la física. La frase adverbial, por lo tanto, reitera la idea de una disciplina de máxima universalidad (Gómez-Lobo, 1976).

Aristóteles combina esta doctrina con la anterior diciendo que «tenemos que aprehender las primeras causas de lo que es en cuanto es» (1003a 31-32), vale decir, la última explicación de por qué las cosas tienen atributos, sean cuales fueren esos atributos. Es esta concepción la que designamos hoy mediante el neologismo «ontología», una expresión a la que no corresponde un término análogo en los textos aristotélicos.

3) Una tercera línea de metateoría introduce un nuevo nombre, «filosofía primera», y, al contrastarla con la filosofía segunda, es decir, la física, sostiene que el objeto de la primera es «lo separable [dé la materia] y lo inmóvil». No está claro que haya algo que corresponda a esta descripción, pero si lo hay, será lo divino y, por lo tanto, la filosofía primera será teología (*theología*). Si el objeto de la teología no existe, entonces la física será la filosofía primera (1025b 3-1026a 32).

La introducción de la metafísica como teología genera inicialmente una dificultad. Aristóteles distingue claramente entre sabiduría y ontología, por una parte, y teología, por otra, pero reconoce que aquéllas presentan a la metafísica como una ciencia máximamente universal y que ésta, en cambio, la presenta como una disciplina que se ocupa de la existencia y los atributos de algo particular, de una entidad inmóvil. Aristóteles afirmá que la dificultad se soluciona si pensamos que lo divino, por ser una de las causas primeras, tiene un lugar justificable en una disciplina máximamente universal de las primeras causas (1026a 30-31)[2].

2. *Posibilidad y método*

En el desarrollo de su metateoría Aristóteles se pregunta por la *unidad* de la metafísica (y ofrece una respuesta afirmativa), pero no se pregunta por la *posibilidad* de esta ciencia. La actitud escéptica le es ajena. Aristóteles confía en que es perfectamente posible inferir las causas a partir de sus efectos (aunque aquéllas no sean perceptibles) e identificar sin error los atributos más universales de lo que es. En el caso de uno de ellos, el principio de no-contradicción («es imposible que *x* sea *y y* no sea *y* a la vez y en el mismo sentido»), Aristóteles argumenta explícitamente en contra de quien lo niegue. No se puede poner en duda este principio porque el más elemental uso del lenguaje lo supone. No sólo afirmar o negar algo requiere la verdad del principio, sino que incluso el reconocimiento de que una palabra tiene un significado determinado (y no otro) está basado en el supuesto de la no-contradicción'.

Si bien no hay duda de que para Aristóteles la metafísica es posible, no es fácil decir en qué consiste su método. En muchos pasajes de ontología lo que encontramos es un procedimiento que consiste en lo que hoy llamaríamos análisis lingüístico conceptual: Aristóteles observa

cuidadosamente cómo empleamos ciertos términos, pero no vacila en identificar nuevos conceptos acuñando para ellos ingeniosos neologismos. También encontramos con frecuencia generalizaciones empíricas, sobre todo tomadas del ámbito de la vida. Por último, en su proceder, Aristóteles se apoya en los resultados de algunas ciencias, en especial de la astronomía.

La forma adecuada de reflexionar sobre cuestiones de método y de metateoría en Aristóteles es observando el despliegue efectivo de su onto-teología.

3. *Ontología*

La primera dificultad que surge de la caracterización de la metafísica como una ciencia de lo que es *y* para cualquier valor de *y* es que no todos los valores posibles de *y* son del mismo tipo. Como dice a menudo Aristóteles: «lo ente (o el que algo sea) se dice de muchas maneras». No es lo mismo ser un animal o un hombre que ser un color o ser más grande.

Las múltiples maneras de ser esto o aquello las expresa Aristóteles mediante su doctrina de las categorías. Según esta doctrina, cuando tratamos de clasificar lo que hay en el mundo, lo hacemos fijando la atención en los términos últimos o más universales que podemos predicar de un sujeto. De Sócrates decimos que es un hombre, que es un animal y, por último, que es una sustancia; de esta mancha decimos que es verde, que es un color y, por último, que es una cualidad, etc. Por esta vía se llega a diez géneros máximos o categorías. Algo puede ser una sustancia, una cantidad, una cualidad, una relación, un lugar, un momento en el tiempo, una posición, una posesión, un hacer o un padecer[26] [27]. Aparentemente Aristóteles pensó que esta lista es exhaustiva, que no hay nada en el mundo que no pueda ser clasificado bajo uno de estos géneros categoriales.

La distinción más importante entre las categorías es que la primera tiene un carácter fundante: una cantidad determinada o una cualidad determinada sólo pueden ser la cantidad o cualidad de una sustancia particular» sin que valga la inversa. Se da la palidez de Sócrates pero no el Sócrates de la palidez. De allí que Aristóteles distinga claramente entre sustancia y accidentes» es decir, todos los atributos que caen bajo las categorías que no

26 Sobre este tema conviene estudiar el interesante libro IV de la *Metafísica*,

27 *Categorías, passim*, especialmente Ib 25-27. En este pasaje la lista incluye dtci categorías. En otros pasajes encontramos listas más cortas sin que podamos decidir si Aristóteles modificó su posición o se está refiriendo en forma abreviada a la lista más larga.

son la primera.

Dada la prioridad de la sustancia, Aristóteles sostiene que una ciencia de lo que es tendrá que ocuparse de lo que es en sentido fundante, vale decir, de la sustancia. La pregunta «¿qué es aquello que es y, para cualquier valor de y?» se reduce a «¿qué es aquello que es y, para aquellos valores de y que corresponden a predicados sustanciales?». Dicho de otro modo: «¿qué es ser una sustancia?». La disciplina máximamente universal de todo lo que es y se torna viable al concentrarse en el estudio de todo lo que es sustancia (1028a 10b 7).

El término «sustancia» traduce la palabra griega *ousía* una palabra conectada con el verbo *einai* «ser», sin que se sepa bien en qué consiste dicha conexión. El término *ousía se* usa de dos modos distintos: *a)* por una parte, aparece como un predicado sin ulterior calificación que aplicamos a ciertos objetos "cuyos nombres utilizamos como sujetos gramaticales. Se puede,¿iecir, por ejemplo, que Bucéfalo es una *ousia* y que su color blanco no lo es. «Blanco» puede ser predicado de otro objeto, algo que no vale para «Bucéfalo», porque Bucéfalo es un sujeto último de predicaciones; *b)* por otra parte, se emplea también el término *ousía* acompañado de un genitivo para designar lo que algo es o lo que hace que algo sea lo que es. En este sentido cabe hablar de la *ousía* de Bucéfalo.

Aristóteles le dedica tres libros centrales de su *Metafísica* (VII, VIII y IX, designados también como Z, H e Y) a la pregunta por la sustancia y en ellos procede entrelazando el uso *a)* y el uso *b)* del término correspondiente.

En primer lugar, conforme al uso *a)* Aristóteles pregunta qué cosas son sustancias. La respuesta más generalizada es que los animales y las plantas lo son, así como también sus partes y sus componentes elementales o elementos (fuego, agua, tierra y aire, según la química aristotélica). Pero Platón (y, con algunas variantes, sus seguidores inmediatos, Espeusipo y Jenócrates) sostuvieron que las ideas y los objetos matemáticos son sustancias en un sentido más fuerte que las cosas sensibles por ser entidades eternas, no sujetas a variación y desaparición (1028b 8-27). Para poder decidir cuál de esnjs posiciones es la correcta, Aristóteles propone estudiar primero qué es la sustancia según el uso *b*).

Hay inicialmente cuatro respuestas posibles a la pregunta por la sustancia de algo. Ésta puede ser: i) su esencia (o «lo que era ser [tal cosa]», según la críptica expresión aristotélica), *ii)* el universal» bajo el cual cae, m) su género, y, por último, *iv)* su substrato (o lo que yace debajo de ese objeto).

Para decidir entre estas posibilidades, hay que tener presente un modelo simple de la composición de las cosas que Aristóteles propone con frecuencia. Nos pide que pensemos en una estatua de bronce. La estatua misma es un todo, un compuesto; el bronce constituye su materia, aquello de lo cual está hecha la escultura; y su configuración exterior, lo que permite identificarla como una estatua de Apolo (y no de Poseidón), constituye su forma. No hay que olvidar que éste es sólo un ejemplo y que un producto artesanal, según Aristóteles, es una sustancia en un sentido derivado. Lo importante es que las nociones aristotélicas de materia y forma se obtienen por generalización a partir de ejemplos como éste.

Al preguntar si el substrato es la sustancia de algo, Aristóteles observa primero que la noción de substrato responde al criterio de sustancia en sentido de *a):* algo de lo cual lo demás se predica sin que ello mismo se predique de otra cosa. Si dejamos de considerar o hacemos abstracción de esos predicados resulta que el substrato último de un objeto es su materia. De la estatua podemos predicar diversas cosas, por ejemplo, que mide tres codos de alto, que tiene un arco en su mano izquierda, etc., pero si aplicamos sistemáticamente la estrategia de hacer abstracción de todas las determinaciones de este tipo llegaremos a un punto en que lo único que queda es el trozo de bronce. La sustancia de la estatua de Apolo sería una informe masa de metal.

Este resultado es insatisfactorio porque el criterio privilegiado para decir que algo es una sustancia es que sea algo individualizable, algo susceptible de ser designado mediante expresiones cuya generalización corresponde a la fórmula *tode ti* donde la primera palabra es un demostrativo y la segunda un pronombre indefinido: «este/a F», por ejemplo «este caballo», «esta estatua». El bronce por sí solo no permite identificar como *esta* estatua de Apolo el objeto del cual el bronce es un ingrediente. La posibilidad de que el substrato sea la sustancia de algo, por lo tanto, debe ser abandonada.

Aristóteles examina conjuntamente la hipótesis de que la sustancia de algo sea el universal bajo el cual cae y de que sea su género. Se trata, en realidad, de lo mismo. Esta hipótesis coincide a su vez con la posición platónica: lo que realmente es no es este caballo sino la Forma genérica *caballo*. En las obras de Aristóteles hay numerosos pasajes en los cuales éste ataca, mediante una panoplia de objeciones, la teoría platónica de las Formas por considerarla fundamentalmente errónea. Dentro de los libros de la *Metafísica* sobre la sustancia conviene destacar dos argumentos.

El primero de ellos sostiene que, como vicios, una sustancia es un

sujeto último de predicaciones. Ella misma no es predicable de un sujeto. Ahora bien, un término universal o genérico es siempre y por definición predicable de uno o más sujetos. «Caballo» es predicable de Bucéfalo y de muchos otros corceles. Por lo tanto, el universal, aquello que corresponde a un predicado o término genérico, no puede ser la sustancia de algo. Un segundo argumento refuerza el anterior: el universal es común; en cambio la sustancia es algo propio y peculiar de un individuo a tal punto que si dos cosas tienen la misma sustancia, dice Aristóteles, serán lo mismo (1038b 14-15).

Con la introducción de este último criterio se ha precisado más el dominio de lo que en definitiva será la sustancia: deberá ser algo que es sujeto de predicaciones, que constituye algo definido, y que, por ser propio de un individuo, es también singular.

Aristóteles le dedica algunas de sus más interesantes y difíciles páginas a la discusión del cuarto candidato al título de *ousía*, a la esencia («lo que era [para algo] ser [tal o cual cosa]»). La noción de esencia es correlativa a la de definición: sólo tendrán esencia aquellas cosas cuyo *logos o* expresión verbal es una definición. Esto conduce a una detallada discusión de la noción de definición que desemboca en la conclusión de que sólo las sustancias en sentido primario tienen esencia y que no la tienen ni lo accidentes ni los compuestos de sustancia y accidente (por ejemplo caballo blanco). El paso siguiente consiste en mostrar que cada cosa es idéntica a su esencia y, para confirmar esta tesis, el texto de la *Metafísica* incluye un excurso que consta de tres capítulos (VII/7,8 y 9) en los cuales se analizan los procesos de generación tanto naturales como artificiales.

Toda generación o proceso de llegar a ser: i) se debe a la actividad de algo o alguien; *ii)* ocurre a partir de un material, y *iii)* concluye en un llegar a ser algo. Una mesa se gesta debido a la actividad del carpintero, a partir de trozos de madera, y llega a ser precisamente eso: una mesa. Lo que hace que sea una mesa y no otra cosa es la forma o configuración que el carpintero le impuso al material. En este sentido, la forma *(eidos)* constituye la esencia de cada cosa.

Toda generación consiste entonces en que un agente sea «causa de la forma en la materia» (1034a 5). En el caso de la generación natural el agente tiene que ser de la misma especie[^3] que lo gestado. Aristóteles repite una y otra vez que un ser humano genera un ser humano. En las producciones o generaciones artificiales esta regla se cumple también porque el artesano tiene «en su alma» una forma del tipo de la que va a imponer a la materia. El carpintero concibe unja forma específica de

mesa antes de ponerse a trabajar.

Esta forma es específica y no singular porque podría fabricar dos (o más) mesas del mismo tipo, pero la forma de cada una de las dos mesas es singular y determina un trozo distinto de madera[28] [29]. Aristóteles por otra parte se ha esforzado por mostrar que lo que se genera es siempre el compuesto de materia y forma. Es la materia la que adquiere una forma. La forma misma, la forma de este objeto o de este ser viviente, no se genera. Llega a ser y deja de ser instantáneamente, sin que medie un proceso de generación o de producción (1033a 2-b 19).

Sin descartar estos resultados, Aristóteles abord una vez más la pregunta por la *ousía*, introduciendo un criterio adicional para juzgar si la solución es correcta: la *ousía* es principio y causa, vale decir, una respuesta a la pregunta «¿por qué?».

Para ser filosóficamente útil, la pregunta tiene que ser articulada de una manera precisa. Si preguntamos «¿por qué un ser humano es un ser humano?», no avanzaremos hacia el conocimiento de algo específico. La respuesta será la misma para todo ente: porque cada cosa es indivisible o indistinguible de sí misma. La pregunta abre nuevas posibilidades si indaga, en cambio, por qué estos huesos y tendones constituyen un ser humano o por qué estos ladrillos y vigas son una casa. En estos ejemplos lo que hacemos es designar un trozo de materia y preguntar por la causa que hace que esa materia sea un objeto de cierto tipo o especie. La respuesta en cada caso es la forma singular: este cuerpo está animado por esta alma, un alma que tiene las capacidades específicas de los seres humanos; este material de construcción tiene esta peculiar configuración que permite que alguien pueda vivir dentro de la estructura resultante.

De todo lo anterior Aristóteles concluye que la *ousía* de cada cosa es su forma. Ésta es «la causa primera de su ser» (1041b 28). Esto no significa que la forma produzca la existencia de una cosa. La forma es lo que explica que un x (conjunto de tejidos, conjunto de ladrillos) sea y (un ser humano, una casa). Todavía sigue pendiente el problema de explicar cómo algo que es *x* adquiere la forma que lo lleva a ser y. ¿No será acaso la forma un elemento más de x? ¿O es acaso la forma algo totalmente ajeno a x?

Durante la discusión de la $ousía_y$ Aristóteles introduce gradualmente otro de los sentidos del ser que distinguió al inicio: ser *y* en potencia

---

28 Aristóteles emplea la palabra *eidos* unto para designar la forma como la especie. Este hecho crea algunas confusiones que el contexto a menudo no permite aclarar del todo.

29 El problema de si la forma de una sustancia es estrictamente singular y está dotada de propiedades que otras formas de la misma especie no poseen (la posición adopuda en

(dynamis) y ser y en acto (*enérgeia, entelécheia).* Estos conceptos le permiten solucionar algunas de las dificultades generadas por la noción de forma.

La forma no es un elemento material adicional. La forma de la sílaba «ba» no es una tercera letra, ni es el alma un órgano más del cuerpo. Las letras a y *b* tienen la posibilidad o potencia de constituir la sílaba mencionada. Si se las pone en el orden *ba* entonces serán de hecho, en acto, lo que podían ser: la sílaba «*ba*». Igualmente un trozo de madera puede ser un umbral o un dintel, dependiendo de dónde se lo ponga. Si se lo pone encima de la puerta será un dintel en acto. En este ejemplo la posición constituye la forma (1042b 9- 1043a 28). La forma no es del mismo tipo que la materia, pero tampoco le es totalmente ajena. La forma es la realización de las posibilidades inherentes en la materia.

El paso de la posibilidad de ser *y* a serlo actualmente es lo que Aristóteles denomina movimiento (*kíttesis*)[30]. Éste es el tema de la *Física*. En el movimiento hay una pérdida y una adquisición, hay una alteración. Si bajamos el trozo de madera y lo ponemos bajo la puerta, aquél deja de ser dintel y pasa a ser un umbral, pasa a ser otra cosa. En la *Metafísica*, empero, 1ot)ue le interesa a Aristóteles es una noción de potencia y acto que transciende el movimiento, vale decir, que permite comprender un objeto una vez que el movimiento ha cesado. La construcción de una casa es un movimiento. Hay una progresiva actualización de los materiales en cuanto éstos son potencialmente una casa. Pero una vez que la casa está terminada, el movimiento cesa necesariamente, fin ese momento, sin embargo, se puede decir que la forma actualiza o está actualizando a la materia en un sentido distinto.

A fin de entender la estrategia aristotélica de introducir conceptos ontológicos que luego utilizará en su teología, conviene observar más detenidamente distinción entre la alteridad provocada por el movimiento y la identidad de la actualización desligada de todo cambio.

Para Aristóteles, como vimos, un artefacto, por ejemplo una ca- sa, es una sustancia en un sentido derivado. Las sustancias en sentido primario son los seres vivos y, por eso, las instancias de actualizaciones sin movimiento son ante todo ciertas actividades vitales, en| especial las que tienen que ver con las facultadas psíquicas superares (percepción, pensamiento). Aristóteles en ciertos pasajes ilustra la distinción mediante

30 En esta parte de la exposición abordo sólo la potencia pasiva. La potencia activa, vale decir, la capacidad de algo para poner a otra cosa en movimiento, aparecerá mis adelante. Ejemplos de potencia activa son la capacidad del fuego para calentar y la dél médico para curar (cf. *Metafísica* 1046a 9-11).

un ejemplo tomado del mismo dominio al cual luego la aplica y esto produce cierta confusión.

La ilustración, modificada ligeramente para mayor claridad, es la siguiente: *a)* un español o hispanoamericano pertenece a una especie que tiene la *capacidad* para aprender una lengua extranjera, por ejemplo el alemán. A esta capacidad se la puede llamar potencia primera; *b)* la persona en cuestión se esfuerza por aprender alemán, toma clases y lo logra. Ahora lo que tiene es una *habilidad* que antes no poseía y la posee aunque durante la mayor parte del día hable castellano. A esta habilidad se la puede llamar potencia segunda, pero en cuanto una capacidad ha sido efectivamente actualizada se la puede llamar también acto primero; *c)* la persona en un instante dado efectivamente está hablando alemán. La habilidad está siendo ejercida. Ahora podemos hablar de acto segundo *(De anima* 417a 21-b 16).

El paso de *a)* a fe), vale decir, el aprendizaje, es un movimiento. La persona ha dejado de ser algo que era: ignorante de la lengua alemana y ha llegado a' ser otra cosa. Podría haber estudiado ruso o francés. Hay una alteración. El paso de fe) a *c)* en cambio es una actualización en que algo no deja de ser lo que era, al contrario, está siendo plenamente lo que era y es. El individuo que sabe hablar alemán lo es plenamente cuando está hablando alemán. Hay aquí, como dice Aristóteles, un «progreso hacia sí mismo» *(De anima* 417b 6-7).

El movimiento, como vimos, se detiene necesariamente al llegar a su fin porque conceptualmente ese fin no forma parte del movimiento mismo. La actualización, por el contrario, es ella misma un fin. Por esta razón no necesita cesar. Su estructura no lo requiere. No es posible estar construyendo y haber construido la misma casa, pero sí es posible estar hablando y haber hablado alemán.

La aplicación de los tres niveles de potencia y acto a la percepción consiste en mostrar que en el caso de la percepitici paso de *a)* a fe) tiene lugar durante la gestación embriònica: un organismo que podía llegar a poseer la habilidad de percibir llega a poseerla. El paso de fe) a *c)* ocurre una vez que el animal ha nacido y, de hecho, percibe. El percibir no es un mero cambio físico, pero está fuertemente condicionado por el mundo físico: necesita un objeto exterior y requiere de órganos sensoriales en buen estado.

El pensar o inteligir (*noein*), sostiene Aristóteles, es una facultad que no radica en un órgano físico y, una vez que una persona ha tenido acceso a objetos pensables o inteligibles (*noetá*), ésta puede pensar por sí misma *(De anima* 429a 10-430a 9). En consecuencia, el pensar

representa un caso privilegiado de una actualización que no supone movimiento. No hay una transformación física ni hay tampoco un motivo externo para que la actividad cese, como la desaparición del objeto sensible para la percepción. Dejo de percibir un gato si el gato se va, pero la forma inteligible del triángulo no puede «irse» de mi mente y, por ende, no hay una razón exterior a mi actividad para que deje de pensarlo. Por eso pira Aristóteles es motivo de perplejidad no tanto el que a veces pensemos sino, al revés, el que no estemos siempre pensando *(De anima* 430a 5-6).

Para la metafísica lo interesante de este análisis del pensar es que confirma la idea de que algo pueda estar en plena actualidad sin estar en movimiento. Como veremos, esta idea jugará un papel importante dentro de la teología aristotélica.

Aristóteles, luego de distinguir diversas formas de potencia y de acto, argumenta con vigor en favor de la tesis de que lo actual es «anterior» a lo potencial, una tesis que, sin exageración, podríamos llamar la intuición metafísica fundamental del aristotelismo (1049b 4-1051a 3). Aristóteles rechaza de plano la idea de que las cosas, especialmente las más altas y complejas, como los seres vivos, se hayan constituido «desde abajo» por una evolución de sus elementos materiales,

Lo inferior, a su juicio, no puede ser causa de lo superior. Sus razones para sostener esto son de distinta índole. Por una parte, aduce generalizaciones empíricas, como las que veremos enseguida al analizar la prioridad cronológica de lo actual sobre lo potencial. Pero también hay consideraciones totalmente *a priori*. Si por definición lo potencial es lo que puede ser activado y lo actual es lo que activa, entonces, si algo aparentemente se actualiza a sí mismo, las definiciones correspondientes excluyen la conclusión de que hay potencias que por sí solas se ponen en movimiento. Lo que cabe concluir es, más bien, que en lo que se autoactualiza hay algo en potencia pero hay también algo que ya está en acto. El perro que corre por el prado sin que nadie lo tire o lo empuje lo hace porque uno de sus constituyentes, su alma, está en acto y está, por lo tanto, en condición de poner en movimiento la capacidad de su cuerpo para desplazarse en el espacio.

Observemos más detenidamente la doctrina aristotélica de la anterioridad o prioridad del acto sobre la potencia (1049b 4-105la 3) . En un sentido estrictamente cronológico y con respecto a un individuo, no es verdad que el acto preceda a la potencia. Un animal adquiere la capacidad de ver antes de comenzar a ver, pero la adquisición de la capacidad de ver durante la gestación supone ya un miembro adulto

de la misma especie. El padre precede al hijo. Desde la perspectiva de la especie hay siempre un individuo actualizado anterior a los individuos generados por él[31].

Aristóteles defiende también una prioridad epistemológica del acto sobre la potencia. Saber algo es conocer su *lógos* o fórmula definitoria. En este sentido la actualización es anterior a la posibilidad porque para entender una potencia tenemos que entender previamente la actualización que puede alcanzar. No sabemos lo que significa ser capaz de correr si no sabemos lo que es correr.

Por último, Aristóteles defiende la prioridad sustancial del acto. En el interior de una sustancia, especialmente de un ser vivo, la etapa posterior en el proceso de generación es anterior en el sentido de ser propiamente lo que un individuo de esa especie es. El hombre maduro es anterior al niño porque éste todavía no es plenamente un ser humano. Toda generación se mueve hacia una meta o fin (télos), y ese fin es la actualización plena que determina los rasgos del proceso que conduce a ella. Como diría Aristóteles, lo animales no ven a fin de llegar a tener ojos sino que adquieren ojos en el proceso de gestación a fin de llegar a ver.

La meta o fin explica un estado de cosas, como la posesión de ojos, porque el fin es aquello en función de lo cual *(tó hou héneka)* se da dicho estado de cosas. La forma, como vimos, también juega un papel análogo al explicar, por ejemplo, por qué un cuerpo orgánico es un animal de una determinada especie. El animal se desarrolló hacia la posesión de su forma y al actualizar sus potencias o facultades esa forma progresa hacia sí misma. Aristóteles concluye entonces que la forma es acto y en el caso de los seres vivos la distinción entre dos niveles de acto le permite aclarar fenómenos como el sueño, durante el cual el animal deja de actualizar algunas de sus facultades. El alma, sostiene, es un acto primero, meta de un movimiento y susceptible de actualidad plena en el acto segundo *(De anima* 412a 3-413a 10).

Si bien el alma de un ser vivo es forma y meta, es decir, su actualización plena, por sí sola no explica el hecho de que ese trozo de materia haya llegado a tener vida. En la jerga del aristotelismo tradicional esto se expresa diciendo que la causa final, formal y material no son las únicas causas. Se requiere además una causa eficiente o, como dice Aristóteles, «aquello de lo cual procede el movimiento». Sin un padre no hay un hijo.

---

31 Esta doctrina supone especies naturales invariables y una serie infinita.de miembros sucesivos de cada especie, dos supuestos difíciles de aceptar hoy, dada la evidencia de las mutaciones y dejos numerosos cafos de extinción de especies.

«Toda actualidad es precedida por otra actualidad en el tiempo», repite Aristóteles al concluir su defensa de la prioridad del acto en el mundo circundante, pero luego agrega: «hasta la actualidad del primer motor eterno» (1050b 5-6).

Con esta reflexión se ha dado el paso de la ontología a la teología.

SAN AGUSTÍN
El maestro de Occidente

Decir san Agustín es tanto como decir patrística. «El influjo de los padres en la filosofía medieval se puede medir exactamente por la pervivencia y el influjo de san Agustín a lo largo ele la edad media (Grabmann). Se le ha llamado el doctor de Occidente y ello muestra que su figura llega hasta la edad media. Es una de las columnas de la filosofía cristiana de todos los tiempos. «Con san Agustín tocamos el punto culminante de la filosofía patrística y acaso de toda la filosofía cristiana» (Gilson-Bohner).

Vida

Como en ningún otro caso, es importante en san Agustín conocer lo natural y humano del autor para penetrar en la plena inteligencia de su pensamiento. Continuamente se traiciona en sus ideas y escritos el temperamento de su sangre púnica, la fuerza de su voluntad romana y sobre todo la grandeza de su corazón, al que nada humano es extraño, pero que jamás se queda a ras de lo «demasiado humano».

Agustín nace en Tugaste, norte de África, en 354, de padre gentil y madre cristiana. Su juventud discurre turbulenta, muida en el espíritu y en las costumbres del tiempo. Pero mientras estudia retórica en Cartago, así nos narra él mismo *(Con/,* m, 4) «cayó en mis manos un libro de un cierto Cicerón... que llevaba el título de *Hortensias* y que contenía una exhortación a dedicarse a la filosofía. El libro cambió las intenciones de mi corazón, y alzó, Señor, mis plegarias a ti, y se trocaron mi aspiración y mis deseos. De repente se marchitaron para mí todas las vanas esperanzas, con increíble fervor del corazón anhelé una sabiduría incorruptible, y comencé a elevarme y a volver a ti... ¡Cómo ardía yo, Dios mío!, cómo ardía por dejar atrás lo terreno y volar hacia ti... Porque está escrito: En ti está la sabiduría. Pero amor a la sabiduría, eso es lo que significa el nombre griego de filosofía. En ella me inflamó a mí aquel libro». Esto pudo suceder en el año 372. Pero la evolución espiritual de Agustín no responde en un comienzo a esta filosofía. Cae por ese tiempo

en el círculo del maniqueismo y sigue hasta los 28 años esa doctrina que fue traída de Persia al imperio romano y se hizo pasar por secta cristiana, aunque en realidad era una religión pagana. Agustín luchó largo tiempo con sus ideas centrales: oposición de dos principios cósmicos (luz y tinieblas, Dios y materia); Cristo redentor como una especie de alma del mundo, no una persona; y el hombre entregado a las fuerzas cósmicas, incluso al mal, que es una substancia, y quita la libertad. Poco después de terminar sus estudios, Agustín se establece, primero en Tagaste por poco tiempo, y luego en Cartago (375-383) como profesor de retórica. También fue en Cartago donde se vio libre gradualmente del maniqueismo, aunque todavía no significó ello que diera con un punto de apoyo firme; fue ahora el escepticismo el que le cautivó, tal como lo encontraba formulado en la academia nueva y Cicerón. Pero cuando después de Roma, donde a partir del 383 enseñó también retórica — y retórico es san Agustín toda su vida, y no hay que olvidar esto para interpretar sus expresiones —, fue a Milán (384) y conoció allí los «escritos de los platónicos» (cf. vil, 9, 13; 20, 26; De *beata vita* 4), se le descubrió como una revelación el hecho de que más allá de este mundo corpóreo hay aún otro mundo ideal, y comprendió entonces, contra los maniqueos, que Dios tiene que ser incorpóreo. Y cuando a través de los discursos de Ambrosio se pone plenamente en contacto y afinidad con la espiritualidad del cristianismo, experimenta una fundamental trasformación en su ser íntimo. Se retira con algunos amigos (386) a la finca del Casiciaco, junto a Milán, se sumerge en su nuevo mundo de ideas, deja plasmados en unos breves escritos sus pensamientos, pone en orden su vida y se bautiza por manos de san Ambrosio en 387. Un año después vuelve a Tagaste y funda en su casa una especie de convento. Llena el tiempo con una fecunda actividad literaria, dirigida particularmente contra los maniqueos. Aquí tiene también su origen el escrito sobre la libertad de la voluntad. En 391 es consagrado sacerdote; en 395, obispo de Hipona.

Su fecundidad literaria es casi inagotable. Cuando los vándalos asediaron su ciudad episcopal, tenía aún la pluma en la mano, y cuando, después de su muerte (430), cayó el imperio romano de occidente y el paso de los vándalos no dejó tras sí más que ruinas, su obra vivió inmortal, quedando como fuente de primer orden para el espíritu filosófico y religioso de occidente.

Obras

Para la filosofía son especialmente importantes: *a)* De los escritos

primeros: Contra académicos (386), una discusión con el escepticismo de la academia nueva. *De beata vita* (386), viejo tema de la felicidad. *De ordine* (386), sobre el orden de las cosas y sobre el mal. *Soliloquia* (386-387), sobre el conocimiento, la verdad, la sabiduría y la inmortalidad. *De immortalitate animae* (387). *De quantitaie animae* (387- 338). *De libero arbitrio* (388-395), libertad y origen del mal. *De diversis quaestionibus* 83 (388-395), una porción de cuestiones bíblicas, teológicas y filosóficas. *De magistro* (399), sobre el enseñar y el aprender. *De vera religione* (391), tema de la fe y la ciencia.

b) De los escritos *posteriores: Confessiones* (387-401). *De Trinitate* (400-416), obra más extensa sobre las relaciones de la razón y la revelación y con un intento de pensar la Trinidad ayudándose de la introspección en el espíritu del hombre. *De civi- ta te Dei* (413-426), obra maestra de Agustín, en 22 libros, con su visión del imperio romano en ruina y su filosofía de la historia.

Ediciones

La mejor edición completa es aún la célebre de los Maurinos en 11 tomos, París 1679-1700. Reeditada por Migne, PL 32-47. Mucho, en muy buenas ediciones críticas, se encontrará en el *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Viena 1887ss y en el *Corpus Christianorum*, Tumhout 1953ss. Se halla en curso una ed. latina con traducción francesa, introducciones y notas, en 85 vols., dentro de la *Bibliotèque Augustinienne: Oeuvres de Saint Augustin*, 25 vols, publicados, París 1936-1964. La edición en latín y español de *Obras selectas*, preparada por V. Capánaga y otros autores, en 19 vols., BAC, Madrid ^{3}1957-63, con extensas introducciones, bibliografías, prólogos, índices y notas es muy desigual.

A. LA VERDAD

Lo mismo histórica que sistemáticamente la verdad es el punto de partida del pensamiento de san Agustín. ¿Se da la verdad? ¿Cómo llegamos a ella? ¿Qué es la verdad?

¿Se da la verdad?

Al caer en la cuenta Agustín de que ha estado en el error mientras abrazaba el maniqueismo se le ocurre plantearse la duda *úe* si se da la verdad en general. ¿No será mejor ser más cautos en nuestras afirmaciones, supuesto que no podemos encontrar un saber seguro, que acaso no se da, y contentarnos más bien con «opiniones probables, cuya relatividad aceptamos desde un principio? Así lo enseñaba la academia

nueva con su escepticismo, acaso el mismo Cicerón, que no quiso ser más que un *magnus apinator. A* san Agustín le ha preocupado el problema de la posibilidad de verdades absolutas, no sólo en estos pródromos de su pensamiento filosófico, sino a lo largo de toda su vida: *Contra Acad.* m, 11 ; *Solil.* 11, 1,1 ; *De beata vita* u, 7; *De lib. arb.* n, 3,7; *De vera reí.* 39, 72; *De Trin.* x, 10; *De Civ. Dei.* xi, 26. Su solución del problema tiene cadencias modernas. No parte Agustín, como hacía la antigua filosofía, de verdades trascendentales, sino de hechos de inmediata evidencia, de los datos de conciencia, como hará después Descartes. Sobre la realidad que cae del lado de acá de la conciencia, se puede dudar. «¿Duda alguien de que vive, de que recuerda, de que conoce, quiere, piensa, sabe y juzga? Pues si duda, vive...; si duda, sabe que no sabe algo con plena seguridad; si duda, sabe que no puede dar su asentimiento a la ligera. Podrá alguien dudar acaso sobre lo que quiere, pero de esta misma duda no puede dudar» *(De Trin*. x, 10). O, como se dice en *De civ. Dei,* xi, 26, con giro aún más vigoroso: «Si yerro, sé que existo; *si enim fallor, sum.»* Con ello ha descubierto Agustín una serie de verdades, las verdades de la conciencia; y con ello cree haber superado de raíz el escepticismo, pues tenemos aquí asentado en firme lo que éste ataca.

Concepto de verdad

Agustín presupone un determinado concepto de verdad. La verdad debe en todo caso ser eterna y necesaria. Cierto que esto sólo tiene lugar en verdades que tocan a un contenido de realidad ideal, como el que leñemos por ejemplo en la proposición 7 + 3 = 10. Para todo hombre dotado de razón es éste un enunciado con valor absoluto y universal, explica Agustín en el *De lib. arb.* n, 8, 21 (hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem dixi mihi et alicui ratiocinanti esse communem). Otra cosa es lo que se cree saber, a base de una sensación circunstancial, tocante a este o aquel cuerpo. Aquí no sabe uno si tal será también en el futuro. Lo mismo que Platón en el *Menón* y en el *Teeteto,* llega Agustín al concepto de la verdad en su sentido ideal pasando por la matemática. De este modo se ha adelantado Agustín no sólo al «cogito, ergo sum» cartesiano, sino también a la teoría de Hume sobre el valor y alcance de la experiencia sensible y a la distinción leibniziana entre verdades de hecho y verdades de razón.

Fuente de la verdad

Experiencia sensible. Con esto hemos tocado ya el problema del

origen y fuente de la verdad. Comprendemos en seguida que para Agustín no habrá que poner esta fuente en la experiencia sensible. Por un lado el mundo de los cuerpos es mudable; no sólo Platón, también Agustín suscribe el principio de Heráclito. Pero además nuestra alma tiene que prestar algo de sí misma a las percepciones sensibles para que éstas puedan darse (dat enim eis formandis quiddam substantiae suae;
De Trin. x, 5, 7). El alma recibe las comunicaciones del sentido no de un modo enteramente pasivo, sino volcando ya en ellas su propia actividad (oper ationes, actiones; *De mus.* vi, 5, 10). El alma contiene en sí misma las reglas e ideas guías de la sensibilidad *(regulae, ideae)* que prescriben a ésta cierta ley y medida *(mensurare),* como se puede ver por ejemplo, en la idea de unidad, de que tiene siempre que echar uno mano en la experiencia sensible, pero que en modo alguno es Abstraída de la experiencia, pues el mundo de los cuerpos no ofrece unidad alguna en sentido verdadero, ya que todo cuerpo es divisible hasta el infinito *(De lib. arb.* n, 8, 22). Y sin embargo, es cierto que necesitamos el conocimiento de lo uno, de lo contrario no podríamos percibir y pensar lo~ múltiple. Por ello, no ha de considerarse superflua la experiencia sensible, como tampoco fue superflua en Platón. Pero la decisión sobre el valor necesario y eterno de la verdad no tiene ciertamente en ella su base *(l. c.).*

Espíritu. Consiguientemente ha de buscar Agustín en otra parte la fuente de la verdad^ Y la encuentra en el espíritu del hombre, «No busques fuera. Vuelve hacia ti mismo. En el interior del hombre habita la verdad. Y si hallas que también tu propia naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo» *(De vera reí.* cap. 39, n. 72). Pero ¿qué es lo que se ha de entender por espíritu? ¿Acaso fas funciones aprióricas de Kant? Evidentemente que no; pues «el discurso de la mente no crea la verdad, la encuentra» *(De vera reí.* cap. 39, n. 73). ¿Entonces acaso las ideas innatas de Platón o de Descartes? Tampoco; pues para Agustín el espíritu no es independiente sino que esencialmente está siempre unido y como adherido a algo superior a él; «todo cuanto el entendimiento encuentra ser verdadero, no se lo debe a sí mismo» *(De sermz Domini in monte* II, 9, 32). El padre de la Iglesia tiene una originalísima y peculiar posición en este punto.

Teoría de la iluminación. Agustín concibe una iluminación mediante la cual la verdad se irradia desde Dios sobre el espíritu del hombre (teoría de la iluminación o de la irradiación). No se trata de una iluminación sobrenatural, de una revelación, sino de algo natural: «omnis anima rationalis, etiam cupiditate caecata, tamen cum cogitat et ratiocinatur,

quidquid in ea ratiocinatione verum est, non ei tribuen- dum est, sed ipsi lumini veritatis, a quo vel tenuiter pro sui capacítate illustratur, ut verum aliquid in ratiocinando sentiat» *(l. c.).* Pero ¿qué quiere esto decir en último término? Para la palabra «iluminación» pudo ofrecerle ocasión a Agustín la Sagrada Escritura, que designa a Dios como la luz .que ilumina a todo hombre que viene a este mundo; también Platón, para quien la idea del bien, a manera de sol, hace visibles todas las demás verdades; y finalmente Plotino y en general las analogías de la luz familiares al neoplatonismo. No es lo más probable que Agustín por vía afilosófica, llevado de su fervor religioso, recurriera de golpe a Dios para' dar con ello solución al problema epistemológico. Es más bien creíble que es aquella manera de pensar platonizante que ve siempre lo perfecto detrás de lo imperfecto la que opera en el fondo de su espíritu y la que le hace ver detrás de toda verdad particular, que no es más que verdad participada, la verdad absoluta, lo mismo que vio Platón el bien absoluto en todos los bienes particulares. También admite Agustín ideas, reglas y razones eternas *(Ideae, fortnae, .vpedes, rat iones aeternae')* que explican y fundan todo ser de verdad. En su luz, luz que es patrimonio originario, apriórico, del espíritu, se realiza nuestro encuentro con el mundo, lo vemos, lo pensamos, lo entendemos. Sólo que esas ideas y razones no las tiene la mente humana en si comü cosas propias, en fuerza de su ser, sino que pertenecen a un ulterior y más hondo fundamento, al espíritu de Dios. Este "constituye ahora el *mundus intelligibilis.* Desde allí mueven aquellos principios y razones al espíritu humano por una inmediata «iluminación»: *nulla natura ínterposita,* dice él *(De mus.* vi, 1, 1).

Agustín emplea de grado palabras sacadas de la Escritura, como por ejemplo en *De Trin.* iv, 2,4 y en *De vera relig.* 39,73, donde cita a *Ioh.* 1,9. Sin embargo, de la iluminación no ha derivado ninguna verdad teológica, sino que sólo ha quedado en pie el principio básico de un apriorísmo epistemológico, cuya raíz está en la reminiscencia platónica. Solamente se ha opuesto en *De Trin.* XII. 15,24 y luego en *Retract.* i, 4,4 y i, 8,2, a que se deduzca de sus primeras expresiones *(Solil.* II, 20,35; *De quant. an.* xx, 34; *Confess.* x, 18,27), favorables a la teoría de la reminiscencia, una creencia también en la trasmigración de las almas. Agustín rechaza este punto de la filosofía platónica. En lo que se mantiene firme, incluso en las *Retractationes* (i, 8,2), es en que el alma es esencialmente «intelligibilis... et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus» y en que todo lo que «sola intelligentia capit» (con la concomitancia siempre de la experiencia

sensible) «recordata respondet».

Interpretaciones de la teoría iluminacionista. 1.ª *Ontologista.* El sentido de la iluminación agustiniana ha sido muy discutido. Algunas expresiones de san Agustín, por ejemplo, las citadas anteriormente del *De mus.* iv, 1,1, están cerca del ontologismo, teoría que sostiene que nuestra razón intuye inmediatamente las ideas en la mente de Dios y así llegamos nosotros al conocimiento de una verdad necesaria, inmutable v eterna (Malebranche, Gioberti, Ubaghs, Hessen). Pero en tal caso no serían ya necesarias las pruebas de la existencia de Dios, y Agustín expresamente nos las da. Igualmente el conocimiento sensible se demostraría en esta hipótesis enteramente superfluo, mientras que, según san Agustín, necesitamos del sentido; «tampoco es nuestro espíritu capaz de contemplar estas cosas en Dios en las razones eternas; *in ipsis rationibus quibus facía sunt» (De Gen. ad litt.* v, 16, 34). La inmediata contemplación de Dios es para san Agustín término y meta del más allá, no cosa de este mundo; acá sólo se da en contados casos de visión mística de Dios, como en Moisés y Pablo. Por estas razones, buenos conocedores de san Agustín, como Grabmann, Gilson, Boyer, Jolivet, Cayré, ven en las expresiones de tono ontologista tan sólo un lenguaje figurado, no afirmaciones que se hayan de tomar en sentido propio. 2.ª *Concordista.* Otra interpretación es la concordista. Reduce la iluminación divina al *intellectus agens,* atenuando y desvirtuando indudablemente su significado (Zigliara, Lepidi, Ch. Boyer, F. Cayré). Fue inaugurada por santo Tomás *(S. Th.* i, 84, 5), que no quiso ver en en el *lumen intellectuale* de san Agustín sino otra fórmula del *intellectus agens,* que según su terminología ilumina los fantasmas, convirtiéndose así en fuente de verdad espiritual. Este *intellectus agens* participa de la luz increada, pero al modo que todo lo demás creado participa de la primera causa que todo lo conserva y a todo concurre. Contra esta interpretación hay que oponer, como bien nota Portalié, que, en tal caso, si no queremos desvirtuar la mente agustiniana. Dios y no el hombre habría de desempeñar el papel del *intellectus agens.* 3. *Histórica.* Una tercera interpretación, histórica, pretende entender a san Agustín desde san Agustín mismo, con plena fidelidad histórica, y parte supuesto de que san Agustín con su concepto de iluminación quiso explicar la copia desde el modelo, no al revés, lo superior a partir de lo inferior, como ha de hacerlo toda teoría de la abstracción de matiz empírico. Esta interpretación está representada, entre otros, por Grabmann, Gilson y Jolivet. Este último habla de un moderado intuicionismo en san Agustín.

Como resultado esencial sacamos en claro que san Agustín al hablar

de urrà iluminación divina, quiso enseñar un cierto apriorismo epistemológico. Y naturalmente no se refirió simplemente a los supremos principios, pues las eternas razones en la mente de Dios se extienden a todo, aun a las nociones más determinadas. Así encaja la teoría dentro de su fundamental actitud espiritual platonizante. Y no hay que perder de vista que san Agustín en sus expresiones literarias, haciendo siempre justicia a su condición de retórico fogoso, usa en ocasiones formas e imágenes un tanto fuertes, *plus dicens et minus volens intelligi*, como dijo de él san Buenaventura.

Esencia de la verdad

Con esto podemos ya decir cuál es según san Agustín la esencia de la verdad. Generalmente se tiene la verdad por una cualidad del juicio y se pone su esencia en la conformidad de nuestros enunciados con la efectiva realidad del objeto (verdad lógica). Esta definición está calcada de Aristóteles, cuando (según la versión medieval de su pensamiento) dice: «Verum definientes dicimus esse quod est, aut non esse quod no est.» Agustín conoce también esta verdad lógica y de ella parte ante todo en sus reflexiones. Pero luego queda relegada a segundo plano para dejar en toda su luminosidad lo que es propiamente el fundamento de la verdad, a saber, las ideas y razones eternas en el espíritu de Dios. La verdad coincide con ellas, y ellas, las *radones, ideae, species aeternae,* son las que, constituyen el auténtico ser y esencia de la verdad. Y puesto que estas ideas son de Dios, puede decir que Dios es la verdad. Pero con ello la verdad se ha convertido en algo ontològico. «La verdad es lo que es» *(verum est id quod est);* en esta expresión «lo que es» no significa ya la conformidad del juicio con la cosa, sino los modelos o tipos en la mente de Dios. En ellos ve Agustín, al igual que Platón, el ser verdadero, el «ser en verdad».

Bibliografía

Ch. Boyer, *Uidée de la verité dans la Philosophie de St. Augustin*, París 1920. B. Kählin, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, 1920. M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin,* 1924.

E. Gilson, *Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin*, París 1926. J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, 1931. V. Capánaga, *La doctrina agustiniana sobre la intuición*, «Reí. Cult.» 15 (1951) p. 89-109. R. Jolivet, *Dieu, soleil des esprits*, París 1934. J. Ritter, *Mundus intelligibilis. Untersuchungen zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, 1937. A. Dahl, *Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre*, Lund 1945. J. González Quevedo, *La interioridad del mundo inteligible, según San Agustín*, «Miscel. Comill.» 17 (1952) p. 1-66. F. Körner, *Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins* D. in h. v., en «Philos. Jahrbuch» 64 (1956). El mismo, *Das Sein und der Mensch. Existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustin*, 1959.

B. DIOS

A tenor de lo dicho anteriormente, el problema de la verdad coincide inmediatamente con el problema de Dios. ¿Existe Dios? ¿Y qué es?

Existencia de Dios

La existencia de Dios es cosa clara para san Agustín y para los demás padres, simplemente ya por el hecho de que su concepto pertenece a los conceptos fundamentales del espíritu, como los estoicos y también san Pablo, Rom 1, 20, admiten.

Prueba noológica. No obstante, aduce sus propias pruebas para la existencia de Dios, una de las cuales es la prueba noológica la más característica. Lo esencial de ella está contenido en *De lib. arb.* n, 3-13 y en *De vera reí*. 29-31. El razonamiento es el siguiente.

La verdad absoluta. El hombre descubre en los actos de su vida espiritual» en el pensar, en el sentir y en el querer, verdades eternas, inmutables y necesarias. Podrá el hombre pasarlas por alto, equivocarse sobre ellas, rebelarse contra ellas; ellas permanecen invulnerables por encima de todo en su puesto de *iudices et moderatores* del espíritu humano. No están en el espacio ni en el tiempo; no son nada del hombre perecedero, sino que se revela aquí dentro del hombre otro ser sobrehumano y supertemporal. Detrás de todo lo imperfecto tocamos lo *perfecto*, detrás de lo relativo lo *absoluto*, detrás de lo humano lo *trascendente*. Sencillamente por esta vía tocamos a Dios; «nec iam illud ambigendüm est, incommutabilen naturam, quae supra animam rationalem sit, Deum esse; et ibi esse primam vitam et primam essen-

tiam, ubi est prima sapientia» *(De vera reí.* 31, 57) «Como aquellos que tienen una especial potencia visiva sana y vivaz, se complacen en contemplar el mismo sol que vierte sus rayos sobre todo aquello que los de vista no tan firme se complacen en mirar, así se dirige la mirada vigorosa y fuerte del espíritu humano, después que ha contemplado muchas verdades mudables con conocimiento seguro, hacia la *Verdad* mismas en virtud de la cual todas las demás verdades se nos revelan a nosotros. Cuando se adhiere a esta verdad, olvida por decirlo así la otra y se goza, en el seno de la altísima verdad divina, con el gozo y posesión de las demás verdades *(De lib. arb.* II, 13, 36). Comprendemos al punto que Agustín tiene ante los ojos el *Convivio* de Platón (210ss), y sabemos también el lugar histórico en que hay que situar una adecuada interpretación de la prueba noológica de san Agustín. Dios es mirado como lo perfecto sin lo cual es imposible pensar lo imperfecto; la verdad y la bondad originarias de todas las verdades y de todos los valores, precisamente su fundamento y soporte *(□□□□□□□□□)*, como lo denominó Platón. No es Dios deducido por vía de un raciocinio causal, como la primera causa que da ser y explicación a las verdades fuera de él, sino que es aprehendido en las mismas verdades, lo mismo que en los bienes particulares tenemos ya el bien en sí, aunque no se nos dé aún en su *omnitudo realitatis,* pero sí con toda seguridad como tal ser y no otro.

Ascenso a lo inteligible. Agustín se sirve ahí del método conscientemente elaborado en el neoplatonismo del «ascenso a lo inteligible». La expresión prueba de la existencia de Dios no es adecuada, pues sugiere un paso a otra cosa mediante un proceso de demostración. Y lo que hace propiamente Agustín es poner a plena luz los supremos principios del ser que están presentes ya en los seres sensibles, aunque sin diluir en él su propia modalidad. Para verlos en esta modalidad y en su propio valor se requiere un adiestramiento de la mente que abre los ojos a un «dado» distinto y superior a todo lo sensiblemente dado. Son característicos a este respecto los pasajes de Plotino *(Enn.* 6 y v, 5), que pudo conocer Agustín, y donde se trata, igual que en *Enn.* vi, 9, detalladamente de este ascenso. En el trasfondo actúa siempre la idea platónica del bien en sí, «de la que pende el cielo y toda la naturaleza», siendo la fuente inagotable de nuevos modos de imitación que emanan de ella, modos que nosotros designamos como seres y tiempo, pero que nuestra razón debe reducir siempre a lo que propiamente «es». Tales ascensos a lo inteligible los encontramos en Agustín: *De civ. Dei* vm, 6 (Plotino, *Enn.* i, 6,7); *De vera relig.* 52ss. *(Enn.* i, 6,1), *De* [4]*quant. an.* xxxm, 70ss; *De doctr. christ.* i, 8ss. y

i, 9ss.; *Enarr. in Ps.* XLI, 7ss (Plotino, *Enn.* i, 6,9); *Confess.* vn, 10, 16ss. (Plotino, *Enn.* i, 6,9; i, 6,7); *Confess.* ix, 10,24ss. (cf. Proclo, *Platón. theol.* 129s edic. Portus); *Confess.* x, 6,9ss; *De gen. contra Manich.* i, 24,43. Fórmula capital: *De Trin.* xn, 15,25: «relinquenti- bus... cognitio rationalis occurrit».

El espíritu, y mente. Y si Agustín llega así a un Dios viviente y personal, no significa esto un salto lógico, pues su punto de partida es el alma viviente y personal. El espíritu es para él algo más que una validez lógica impersonal Esto pertenece al espíritu ciertamente, pero no es sino una realidad dentro de él. El pleno y real espíritu es siempre un *espíritu viviente.* Por otro lado no ve Agustín en la vida, como tampoco los antiguos en general, una pura irracionalidad extraña y opuesta al espíritu, sino que reconoce su cercanía al logos. Éste es quien le da forma, y quien da al alma su vida. Y justamente aquí es donde descubre él la participación de esta vida anímica y de sus actos en la eterna, necesaria e inmutable verdad de Dios. Cuando consiguientemente dice a Dios en las *Confesiones:* «Tú eras más íntimo a mí que mi misma intimidad» (m, 6); o «tarde te he amado, oh belleza, antigua y nueva hermosura, tarde te he amado; y tú estabas dentro de mí cuando yo estaba fuera y te buscaba fuera de mí» (x, 27); o cuando llama a Dios vida de nuestra vida, «Deus autem tuus etiam tibí vitae vita est» (x, 6 ; 20) ; no son ciertamente expresiones retóricas, sino resonancias platónicas, y como tales hay que entenderlas, como se colige especialmente de su teoría de la memoria (x, 18; 20), y desde este ángulo hay que medir su fuerza y peso. La misma alma es con su vida íntima un itinerario hacia el Dios viviente. Tenemos ante nosotros una prolongación cristiana del camino dialéctico de Platón hacia Dios.

Otras pruebas de la existencia de Dios. Junto a esta prueba noètica desarrolla también Agustín otras pruebas, la teleologica, la psicológica y la moral. Cf. la obra citada de Grabmann, *Ideas fundamentales* ...

Esencia de Dios

Cuando Agustín habla de Dios, sabe y subraya que el Dios infinito es incomprensible para nuestro entendimiento limitado. *Si com- prehendis, non est Deus.*

Propiedades de Dios. Por ello justamente nuestros conceptos sólo pueden aplicarse a Dios de un modo analógico. «Debemos, en cuantía nos sea posible, representarnos a Dios como bueno sin la categoría de la cualidad, grande sin la categoría de la cantidad, creador sin necesidad, colocado por encima de todo sin situación alguna local, abarcándolo todo

sin 'abarcar, omnipresente sin ubicación, eterno sin tiempo, creador de las cosas mudables sin mutación de sí, libre de toda afección y pasión» *(De Trin.* v, 1, 2). Agustín parece enlazar aquí con Plotino, bien directamente, bien a través de Porfirio (cf. supra, p. 260). Una vez asentado esto, podemos decir que le conviene a Dios la unidad la unicidad, que es infinitamente perfecto y eterno, y sobre todo que es el ser. «Todo lo que en Dios hay no es otra cosa, que ser» *(In Ps.* 101, *serm.* 2, n. 10). Además Dios es el bien primero, *id quo nihil melius est atque sublimius (De doctr. christ.* i, 7, 7); es el *bonum omnis boni (De Trin.* VIII, 3, 4; cf. *De div. quaest.* 83, qu. 51, 2), cor el que es bueno cuanto en algún tiempo es-bueno. Y finalmente es el último fundamento del mundo. Todo ser fuera _jde Dios es imagen, y. traslada de los nádelas, ejemplares *(exempiaría, formae, ideae, spedes, radones)* que existen en su mente.

Las ideas en la mente divina. Cuanto viene al ser viene a él sólo en virtud de una *participación* del ser divino. Agustín suscribe la teoría de las ideas, pero, a la manera de Filón, ha incardinado las ideas en la mente de Dios. No constituyen ya un mundo lógico impersonal como en Platón; son ahora algo de Dios. Esto implica dos aspectos de incalculable hondura filosófica. Por un lado, las ideas no son algo en sí independiente, sino que tienen un fundamento propio; ¡y qué fundamento! (Por otro, se nos revela a través de ellas un acceso a la plenitud y riqueza de la naturaleza divina. Sin caer en el panteísmo emanacionista de los neoplatónicos que todo lo identifica, puede ahora desarrollarse el drama del mundo a partir de Dios; el mundo es reflejo de su esencia, destello del divino modelo (ejemplarismo), y quien sabe leer sus símbolos y cifras, hallará doquiera la sabiduría de Dios; idea extraordinariamente fecunda para el espíritu místico de todos los tiempos.

C. CREACIÓN

La creación es, pues, una realización de ideas insertas en la infinita riqueza *Y* plenitud de Dios.

¿Por-qué?

¿Por qué se dio la creación? «No se puede dar otra razón mejor que la de que lo bueno debía ser creado por el Dios bueno; es lo que también tuvo Platón por la mejor respuesta al por qué de la creación» *(De* C/v. *Dei* xi, 21).

¿De qué?

¿Cuál fue su punto de partida? Aquí se aparta Agustín de Platón. Para

el pensador cristiano no se da materia alguna eterna. Oirás dos posibilidades-toma _en consideración; una emanación al modo neoplatónico, o una creación de la nada. Puesto que la primera solución implica introducir en la naturaleza de Dios lo finito y lo mudable, no queda sino la creación de la nada. Con este concepto queda cerrado el paso a toda emanación y también queda rota la unión con el neo-platonismo en un punto en que no puede ir con él el pensamiento cristiano.

¿Cuándo?

El cuándo de la creación queda en la eternidad, es decir, fuera del tiempo. El tiempo comienza a darse sólo con la creación del mundo de los cuerpos. Por eso la pregunta de por qué no fue el mundo antes o después, carece de sentido. Presupone ya ^1 tiempo con los conceptos de antes y después, y el tiempo, lo mismo que el espacio, no se da sino con la misma creación. Y el que quiera saber qué hacía Dios antes de la creación, será lo mejor responderle que tiene preparado un infierno para los que quieren saber demasiado. Agustín preferiría decir: Lo que no se sabe, simplemente no se sabe *(Confess.* xi, 12,14). En todo caso Dios está fuera de todo tiempo. No precede en el tiempo a los tiempos, porque entonces no sería antes que todo tiempo. Más bien «antecede.- a-todo lo pasado en la altura de una eternidad siempre presente» y domina todo lo futuro, porque éste pasará, mientras Él permanece para siempre y sus años no envejecen. Los «años» y los «días» de Dios no son nuestro tiempo. Su «hoy» es la eternidad. «Tú has hecho todos los tiempos y antes de todo tiempo eres tú, y en tiempo alguno dejó de haber tiempo» *(Confess.* xi, 13, 16). Fácil será reconocer aquí el análisis ontológico de la modalidad nuevamente expresada en el contexto de la teoría agustiniana de Dios. El ser de Dios es distinto del nuestro. Su ser no es tiempo.

Proceso cósmico

La marcha del proceso cósmico iniciado con la creación la explica Agustín por medio de tres factores: materia, tiempo y formas eternas.

Materia. La materia *(Conf.* xn, 6-8) es el substrato de todo ser creado. No se puede negar verdadera realidad al ser creado, para reservarla a la sola idea. En esto piensa el filósofo cristiano de modo distinto que Platón, si bien es él también de opinión que sólo los divinos modelos y arquetipos en la mente de Dios son la «auténtica y plena» verdad y realidad. 'Las imágenes son sólo eso, imágenes, copias, pero también son

realidad, si bien en un grado' inferior, disminuido. No obstante, le parece a Agustín que la materia es «casi nada» *(prope nihil).* Se advierte la pervivencia del platonismo, pero de un platonismo elaborado y trasformado por el filósofo cristiano que quiere hacer justicia y valorar en toda su fuerza la obra de la creación divina. La materia es lo no formado, pero tiene como oficio servir de pedestal y vehículo a la forma. Creada ella misma de la nada y manteniéndose en una sensible cercanía a la nada, se dan en ella no obstante las maravillosas obras de Dios (*fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem, unde faceres magna quae miramur*). Hay materia espiritual, como en los ángeles, y hay materia corporal, como en las cosas naturales. ¿Cómo habrá que representarse tal materia? No puede ser lo extenso, como en Platón, pues entonces no podría darse materia alguna en los ángeles. Más le cuadraría genéricamente el concepto de pura potencia o posibilidad de Aristóteles; pues es aquello de lo que todo puede hacerse adquiriendo una forma.

Tiempo. Pero sería más exacto entender la materia en Agustín desde la temporalidad. Es ella ante todo *Tiempo (ante omnem diem);* porque donde no hay ni especies ni orden, tampoco hay ningún cambio *y por* tanto, tampoco tiempo.

Tiempo y creación. Sin embargo ocurre que en ella puede aparecer, ser vivido y contado el tiempo, porque el tiempo se da por el cambio de las cosas y este cambio es un cambio de las formas en la materia *(Conf.* XII, *T).* Todo lo hecho, pues, en la materia está en la categoría del cambio, del proceso, y por tanto del tiempo. Y por ello puede atribuir también Agustín materia a los ángeles. Tiempo y «criatura» viene a ser dos caras de la misma cosa.

Tiempo y eternidad. Por ello la eternidad es algo enteramente distinto del tiempo, La eternidad no conoce ningún cambio, mientras el tiempo esencialmente es cambio y sólo cambio *(De Civ. Dei* xi, 6; *De Trin.* iv, 18, 24; cf. Plotino, *Enn.* m, 7, 3: *áóiacrrárcog).* El ser eterno se posee a sí mismo todo de una vez para siempre; el ser temporal, en cambio, está como partido, se rehace siempre, deviene. La relación de la creación temporal con la eternidad es para nosotros un misterio. Pero también el mismo tiempo es un enigma. No lo podemos vivir y experimentar sino en el instante actual. Pero el instante no tiene, propiamente, duración, *praesens autem nullum habet spatium*, afirma Agustín de modo muy parecido a Klages. Si se extendiera en cierto espacio de tiempo, sería divisible. Habría que recorrerlo, se daría allí un pasado y un futuro, y el instante ya no sería un instante enteramente actual, puno presente *(Conf.*

xi, 15).

Tiempo y hombre. Pero ¿por qué tenemos conciencia del tiempo como de algo extenso? ¿Es acaso el alma la que con su memoria y con su previsión se extiende? Así debe ser, piensa Agustín, y cuando define luego la percepción del tiempo como una espiritual distensión de sí mismo *(distentio ipsius animi)* y declara que el espíritu mismo es el que mide el tiempo (xi, 26), se acerca otra vez a un concepto moderno, ésta vez a la forma intuitiva del tiempo de Kant.

Forma. Pero el factor más importante del proceso mundano es la forma. No sólo ocupa la forma el punto central de la teoría agusti- niana del conocimiento, sino también el punto central de su metafísica.

Primado de la idea. «Se dan ideas, que son formas permanentes, esenciales, inmutables de las cosas; no han sido ellas a su vez formadas, sino que permanecen idénticas eternamente y están en la mente de Dios. Y mientras ellas no nacen ni perecen, todo lo que tiene comienzo y fin y realmente nace y muere es configurado según ellas» *(De div. quaest.* 83, qu. 46, 2). Todo lo creado, también la materia, necesita de la forma. Hemos de concebir la materia ciertamente como algo carente de forma, pero la materia jamás existe sin forma. Que las especies y los géneros del ser creado son formas, es cosa clara. Pero Agustín parece inclinarse a pensar que también lo individual, y en todo caso todo individuo humano, descansa sobre una *praeconceptio divina.* Y habría también que admitir, cree Agustín, «ideas» para determinados grupos humanos en el espacio y en el tiempo, y no solamente para la especie general hombre. Estos grupos se relacionarían con sus componentes como el todo con las partes y su conocimiento presupondría el conocimiento de los individuos. Agustín no admite con tanta seguridad como Plotino *(Enn.* v, 7, 1) la existencia de ideas para cada individuo humano; opina más bien que es difícil responder a la pregunta de si en la verdad eterna, es decir, en el Verbo, hay también ideas de los individuos. Acaso baste ceñirse a las ideas de grupos; pero habrá que admitir que estas ideas colectivas se refieren a individuos *(Ep.* 14; Migne, P. L. 4, 33, 80).

Creación simultánea. La información de la materia se dio de una sola vez en la creación, cuando se podía considerar la materia aún fuera del tiempo (creación simultánea), porque un antes y después sólo tiene sentido con el tiempo surgido con la misma creación. Así Agustín entiende el relato bíblico de la, creación en seis días en un sentido figurado. Hay, no obstante, en la realización de la forma alguna diferencia, pues algunas cosas, como el día, el firmamento, la tierra, el mar, el aire, el fuego y el alma humana, fueron hechas en un instante en

su forma definitiva, mientras que otras, como, por ejemplo, los animales y el cuerpo del hombre, aparecieron gradualmente en el término de una evolución.

Las razones seminales. Las formas son, pues, ahora razones seminales *(rallones seminales* o *causales),* que sólo con el *tiempo* van teniendo su connatural desarrollo Agustín toma de los estoicos *el* concepto de □□□□□□□□□□□□□□□□□□ *e* introduce con ello la idea de la evolución en el proceso cósmico. Pero no es el moderno concepto de evolución que había de una evolución casual de las especies, sino el concepto antiguo que deriva la evolución de la misma naturaleza esencial de las especies. Pasando por los estoicos' y Aristóteles se remonta este concepto de evolución hasta la dialéctica platónica, y revive aún en la edad moderna en la dialéctica de Hegel. Lo que quiere valorar Agustín en el proceso cósmico es la forma y su fuerza. Con ello enaltece a la par el valor de la sabiduría y de la omnipotencia divina. Espacio y tiempo no hacen sino acoger en su seno y alimentar lo que Dios ha creado con la palabra de su espíritu. Vienen a ser, como en Platón, no más que la nodriza y el lugar del devenir. Él solo es el padre, y de Él viene el ser y la vida.

Bibliografía

E. S. Thamiry, *De rationibus seminalibus et immanentia,* Insulis 1905. M. McKeough, *The Meaning of the rallones seminales in St. Augustine,* Washington *1926.* A. Fernández, *La evolución cosmológica y biológica según San Agustín,* «Reí. Cult.» 15 (1931) p. 215-37. J. Guitton, *Le temps et Véternité chez Plotin et St-Augustin,* París 1933.
J. Ritter, *Mundus intelligibilis,* 1937. A. Mitterer, *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Tilomas von Aquin und dem der Gegenwart,* 1956.

D. EL ALMA

Una de las principales características de Agustín es su interés por ej alma. «A Dios y al alma quiero yo conocer. ¿Nada más? Nada más» *(Solil,* i, 2, 7). El modo como trata el tema del alma, su mirada interior, su arte de describir y de distinguir los varios sentimientos del alma y su vivencial penetración *de* ese mundo interior, revelan en Agustín un espíritu de extraordinarias dotes psicológicas. De sus *Confesiones* puede decirse con plena objetividad lo que no se puede decir de muchos tratados

modernos de psicología, que encierran un perfecto conocimiento del hombre. No se queda en meros psicologis- mos; por encima de todo análisis descriptivo flota siempre el interés por los grandes problemas filosóficos allí implicados, tales como las relaciones entre alma y cuerpo, la naturaleza misma del alma, su origen, y la duración de su existencia.

Alma y cuerpo

El hombre como alma. También para Agustín constituye el hombre una unidad, como ya antes de él, la patrística, acentuó constantemente. Pero no es el hombre una nueva substancia resultante de la fusión de dos substancias, tal como lo enseñará después la escolástica medieval, usando terminología aristotélica *(unió substantialis);* la unidad consiste más bien en que el alma posee al cuerpo, usa de él y lo gobierna. «EL alma es cierta substancia dotada de razón que está allí para dominar y-regir al cuerpo» *(De quant. anim.* xin, 22). El hombre es, por consiguiente, hablando con propiedad, sólo el alma; el cuerpo no es un constitutivo esencial de igual rango; «es el hombre un alma racional que tiene un cuerpo mortal y terreno para su uso» *(De mor. eccles.* xxvn, 52). Cuando Agustín mira al alma no aposentada en una determinada parte del cuerpo, sino en todo él, como cierta «tensión vital» *(intensio vitalis),* hay que ver en ello un dejo de la terminología estoica *(□□□□□).* Aunque es preciso reconocer que es fundamental en su psicología el platonismo general de los padres. El toque pesimista que se observaba aún en Orígenes — el alma vive en el cuerpo como en una prisión lo rechaza Agustín como ya otros antes de él, pero el considerar al hombre esencialmente como alma, concepción elaborada en este período, se mantiene, persiste firme en él y pasa á ser, por medio de Agustín, patrimonio común del cristiano en su posición frente al hombre en general.

El cuerpo en el cristianismo. Como ha hecho notar Jorge von Hertling, queda esta concepción dominando en la realidad, aun cuando se vista después, en la escolástica del siglo XVII, con terminología aristotélica, y de acuerdo con ella se exprese la unión del alma y el cuerpo de manera que aparezca el cuerpo como un constitutivo esencial, en un mismo nivel con el alma. Relacionado con esta circunstancia está el hecho de que el pensamiento cristiano, que desarrolló una amplia teoría de los valores (doctrina sobre la virtud), no emprendió por lo común una temática igualmente detallada de los valores y bienes de lo corpóreo y de lo material, con el interés con que lo ha hecho por ejemplo el materialismo histórico en el plano sociológico, o como lo practica el

moderno culto del cuerpo en su valoración del deporte, del eros y sexo en la vida individual. ¿No será en el fondo muy similar a esta concepción cristiana del cuerpo el pensamiento del mismo Aristóteles? A la luz de las aportaciones de W. Jaeger en su libro sobre Aristóteles no podemos hoy considerar la antítesis platonismo-aristotelismo en este punto como una antítesis radical y exclusiva.

Substancialidad

Dado el puesto relevante que Agustín atribuye al alma, será naturalmente para él del mayor interés el demostrar que efectivamente el alma es una substancia. Vimos ya que en este punto la filosofía cristiana se sitúa respecto de la filosofía griega en una nueva posición (p. 341). Una vez más esta concepción de la substancialidad del alma se convierte por mediación de Agustín en uno de los puntales de la psicología posterior. La funda en una conciencia del yo que tiene tres momentos: realidad del yo, su independencia y, su duración.

Realidad del «yo». La conciencia del yo mantiene como contenido algo de fantasía, sino auténtica realidad una realidad que es el dato inmediato de la conciencia, como en el *si enim fallor, sum.*

Independencia. La independencia del yo se colige de la comparación del yo con sus actos. El yo es algo distinto de sus actos. Posee esos actos, no es esos actos mismos ni su suma; se sitúa, pues, sobre sus actos como un principio que los rige y en el que aquéllos tienen lugar. «Éstas tres cosas, a saber, memoria, pensamiento y amor, me pertenecen, no se pertenecen a sí; lo que hacen no lo hacen por sí, sino por mí; mejor, yo soy el que obro por ello. En resumen, yo soy el que por la memoria recuerda, yo soy el que por el pensamiento piensa, yo soy el que por el amor ama. Es decir, yo no soy la memoria, no soy el entendimiento, no soy el amor, sino que poseo a los tres» *(De Trin.* xv, 22).

Duración, Pero justamente este yo que se distingue de sus actos, permanece a través de todos sus actos como' algo igual e idéntico a sí mismo. En los capítulos sobre la memoria *(Conf.* x, 8, 12ss), en los que compenetrante mirada psicológica describe Agustín la plurifacética corriente de la conciencia, pone de relieve la duración continua del yo dentro de la varia movilidad de los contenidos de conciencia. Con ello ha

asegurado la substancialidad del alma; pues a eso llamamos substancia, a un ser independiente, permanente, real.

Inmaterialidad

El arte fenomenológico de observación y descripción desplegado en la investigación del alma lleva igualmente a Agustín a deducir la inmaterialidad de ella. Todos nuestros actos anímicos carecen de extensión espacial. Pero todo lo corpóreo tiene altura, anchura y profundidad. Consiguientemente, el alma tiene que ser incorpórea. .

Inmortalidad

Pero semejante alma debe justamente ser inmortal. Lo principal de este argumento se desarrolla en el libro n de los *Soliloquios* y en el pequeño escrito *De immortalitate animae.* El pensamiento fundamental que preside estos razonamientos es el siguiente. Puesto que la verdad es inmutable eterna--y el espíritu humano está inseparablemente ligado con la verdad, tiene que ser el espíritu humano también eterno.

Verdad eterna. El nervio de la prueba está en la inseparable afinidad del alma con la verdad. No se trata simplemente de que el alma sea portadora de la verdad o que en general se encuentren en ella verdades; no es ésa la idea central; así no probaría, porque también se dan y se encuentran en el alma errores. Pero el error no es lo último y puede ser descartado. También se pueden perder verdades particulares. Pero por encima de todo vaivén del buscar la verdad, está el poder mismo de buscarla y encontrarla, y esto queda siempre como algo esencialmente inmanente al espíritu. En ello se anuncia algo absoluto e intemporal.

En el alma viviente. El alma, que con sus actos se sitúa en el tiempo, penetra a través de sus contenidos en un mundo intemporal, en el mundo de la verdad. Y esto corresponde esencialmente al alma viviente, no simplemente a una conciencia trascendental. Agustín no contrae la validez intemporal a los contornos vagos de una abstracción, de un absoluto aéreo. Ve claro que es el yo viviente el que tiene que recordar, pensar y amar; que en él precisamente se manifiesta una inseparable vinculación con el reino de la verdad y del valor. Dicha inseparable vinculación afecta, pues, a la substancia del yo viviente y por ello el alma es inmortal.

Origen

En el problema del origen del alma encontró siempre dificultades

Agustín. Para él ante todo es evidente que no puede el alma emanar de Dios en el sentido del panteísmo" neoplatónico, porque entonces el alma tendría que ser de algún modo una parte de Dios. Corrige también a Orígenes, que quiso adaptar la doctrina de la preexistencia del viejo platonismo al pensamiento cristiano. Hay que decir que el alma es creada. Pero aquí se ofrecen a su vez variás~p‘C5Íbilidades. O proceden las almas del alma creada de Adán (generacionismo), o cada alma es en su individualidad directamente creada (creacionismo), o las almas existen en Dios y son infundidas en los cuerpos, o existen en Dios y entra a voluntad cada una en el cuerpo que escoge (preexistencia cristiana). El creacionismo presenta serias dificultades a la teología de Agustín, pues en esa hipótesis no queda explicado con claridad el pecado original. Más acomodado a ello sería el generacionismo, pero corre el peligro de rozar con el materialismo. Aun en su último período, confiesa Agustín no haber alcanzado plena luz en este punto *(Retract,* i, 1, 3). Las aporías existen ya en Platón, para quien el alma tiene que ser, por una parte, algo para el cuerpo, principio de su vida sensitiva, y, por otra, algo fundamentalmente distinto de él (p. 120); reaparecen las aporías en Aristóteles y en el peripato (p. 192, 252) y se agudizan aún más al acentuarse la substancialidad del alma en el pensamiento cristiano.

Bibliografía

M. Grabmann, *Die Grundgedanken des hi. Augustinus über Seele und Gott*, 1916, [2]1929. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitátslehre des hi. Augustinus*, 1927. A. Gar- deil, *La structure de Váme et /’experience mystique,* París 1927. J. Goldbrunner, *Das Leib-Seele-Problem bei Augustinus*, 1*934. P. Muñoz Vega, *Psicología de la conversión en San Agustín*,, «Greg.» 22 (1941) p. 9-24; 325-52; 23 (1942) p. 35-65; 291-325. R. Schwarz, *Die leib-seelische Existenz bei Aur. Augustinus*, «Philos. Jahrbuch» 63 (1955).

La figura de santo Tomás (1224-1274) domina la escena del pensamiento metafísico en el siglo XIII. Su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles es posterior a 1271 y esta obra servirá de punto de partida para la exposición de su pensamiento.

La posición que santo Tomás adopta en esta obra sigue de cerca la del Estagirita. En el proemio a su comentario explica que la metafísica es la ciencia de las primeras causas, razón por la cual cumple una función reguladora respecto de las otras ciencias (puesto que toda ciencia es

conocimiento por causas); es también ciencia de los primeros principios y de los datos supremamente inteligibles (el ente en cuanto ente y sus atributos) y, finalmente, es ciencia de las realidades inmateriales (Dios y las substancias separadas). Pero aunque la metafísica trata de estos tres temas, no todos ellos pueden ser considerados como su objeto propio; en realidad sólo el ente en cuanto ente es el objeto propio de esta disciplina: «quamvis ista scientia predicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet corum ut subiectum, sed ipsum solum ensxcvnmune». Pero santo Tomás aclara que la metafísica se ocupa también de las realidades separadas de la materia, lo cual puede entenderse de dos modos: o porque de ningún modo pueden existir en la materia (Dios y las substancias intelectuales), o porque pueden existir sin la materia (el ente en cuanto ente). Los tres temas estudiados por la metafísica explican los nombres que se le atribuyen: «teología», porque trata' de Dios; «metafísica», porque considera el ente en cuanto ente; «filosofía primera», porque se ocupa de las primaras causas de la realidad (en efecto, a una misma ciencia corresponde estudiar no sólo el ente en cuanto ente sino también las causas de su objeto). De este modo el objeto propio de la metafísica es aquello (el ente en cuanto ente) cuyas causas estudia, más bien que las causas mismas. El conocimiento de las causas no es el objeto de la metafísica, sino más bien el objetivo hacia el cual la ciencia tiende como a su perfección (Wippel, 1984,58).

El objeto de la metafísica es definido, pues, en la línea del pensamiento de Avicena. Ella trata del ente en cuanto ente y de los atributos que le pertenecen como tal *(Metaphysica* IV 1 n. 529). Todos los entes caen bajo el estudio de la metafísica, la cual los estudia bajo la común y analógica noción de ente (*ibid.,* n. 535). Para guardar la unidad de esta ciencia, la inmensa diversidad de objetos materiales sobre la que ella versa exige que todos ellos puedan ser reducidos a un denominador común: a saber, el concepto analógico de ente *(ibid.,* XI 3 nn. 2194-2197). La analogía del ente es una analogía de proporcionalidad y su sentido primero es la substancia *(ibid.,* nn. 543-546). En cuanto ciencia del ente en cuanto ente le pertenece también estudiar los primeros principios del ente en cuanto tal (IV 5 n. 593) y sus causas (VI1 n. 1145: «quaelibet scientia debet inquirere principia et causas sui subiecti [...] oportet quod in ista scientia inquirantur principia et causae entium, inquantum sunt entia»); así como también los primeros principios de la demostración, en cuanto son principios comunes a todas las disciplinas *(ibid.,* XI 4 n. 2206). La metafísica estudia asimismo —y como dimensiones propias de su objeto— los trascendentales, es decir, los

conceptos que se convierten con el ente y constituyen con él los más universales predicados, como el «uno» *(ibid.,* IV 2 n. 548; A 1, n. 2169; XI 3 n. 2199); a los cuales podemos agregar el «bien» *Summa Theologiae* I q. 5 a. 1; I q. 6 a. 3 c.) y lo «verdadero» *(Summa Theologiae* I q. 16 a. 3 c.). Tales nociones son llamadas «trascendentales» porque no son, propiamente hablando, «géneros». En efecto, lo propio de los géneros es que las diferencias se les agregan como algo extrínseco; ahora bien, ninguna diferencia puede ser exterior al ente en cuanto tal: «unde unum et ens non possunt habere aliquas differentias» *(Metaphysica* XI 1 n. 2169). El ente en cuanto ente, objeto propio de la metafísica, es el ente real, «quod est extra animam». La significación de tal noción se divide según dos criterios. El primero, según los predicamentos; el segundo, según las nociones de potencia y acto (*íbid.,* VII 1 n. 1245).

Según el primer criterio, el sentido fundamental, como hemos dicho, es la «substancia». En realidad, afirma santo Tomás siguiendo a Aristóteles, la naturaleza de la substancia basta para poner en evidencia el sentido absoluto del ente: «sufficit ad cognoscendum natu- ram entis determinare de substantia» *(ibid.,* n. 1246). Entre las substancias, las que son separadas de la materia son las más nobles y a su conocimiento se llega a través del estudio de las substancias materia les. Para santo Tomás la demostración de la existencia de las substancias separadas es propuesta en la física *(ibid.,* VII 17 n. 1671; XII 6 n. 2517). Pero corresponde a la metafísica el determinar la naturaleza de tales substancias, principalmente de Dios, en la medida en que tal empresa es accesible a la inteligencia humana. Y la metafísica concluye que Dios, como causa primera, es una substancia simple cuya naturaleza es la de ser acto puro: «primum ens, cuius substancia est actus»; «substantia simplex, quae est actus» *(ibid.,* XII 6 n. 2518; 7 n. 2524); «immobile et semper actu ens» (n. 2531); «substantia intelligibilis per se subsistens» (XII 8 n. 2542). Así pues, la metafísica no sólo trata del ente en cuanto ente, sino también de los efttes separados de la materia según el ser («de entibus separatis a materia secundum esse», XI 7 n. 2259). Se trata de algo exclusivo de esta disciplina que la distingue de las otras ciencias y que explica que se la denomine «ciencia divina y ciencia de los primeros principios» *(ibid.,* n. 2263).

Esta última afirmación nos permite abordar Ja cuestión de la clasificación de las ciencias filosóficas en el comentario a la *Metafísica.* Santo Tomás sigue a Aristóteles cuando determina que las ciencias especulativas se distinguen entre ellas por el grado de separación respecto de la materia: la filosofía natural considera los entes móviles en cuya

definición se incluye la materia sensible; la matemática considera los entes inmóviles cuya definición no incluye la materia sensible, aunque sólo existen en la materia sensible, y la «teología» considera los entes separados completamente de la materia *(ibid.*, XI 7 2264; cf. también VI1 nn. 1152-1163). Pero santo Tomás insiste que el objeto propio de la metafísica no es el ente separado de la materia, pues ella también trata de los seres materiales *en cuanto entes.* El objeto propio sigue siendo, pues, el ente en cuanto ente, el cual, como ha mostrado Avicena, puede ser llamado «separado de la materia» no porque siempre exista sin la materia, sino porque no debe necesariamente existir en la materia (*ibid*VI 1 n.1165). A Dios se le estudia como *causa* del objeto de la metafísica, que es el ente en cuanto ente.

Esta presentación sintética del comentario de santo Tomás muestra hasta qué punto es fiel al pensamiento de Aristóteles y puede dar la impresión de que, en cuanto al objeto de la metafísica, la originalidad de santo Tomás no es muy grande. Esta impresión proviene de la naturaleza misma del texto escogido: un comentario debe ser fiel al texto. Pero el fondo del pensamiento original de santo Tomás se manifiesta en varios pasajes de su comentario. Uno de ellos retendrá nuestra atención porque invita a abordar el estudio del objeto de la metafísica en el marco más amplio de las obras personales de santo Tomás. En el libro II, lección 2 de su comentario a la *Metafísica*, luego de mostrar que el ente y el uno son convertibles, y que la noción de cosa *(res)* puede también ser considerada como trascendental, santo Tomás explica que las tres nociones designan lo mismo pero bajo diversas perspectivas y que, por consiguiente, no hay entre ellas más que una distinción de razón: «significant omnino idem, sed secundum diversas rationes». La noción de *res* tiene como fundamento la esencia («imponitur a quidditate tantum»); la de *ens* tiene como fundamento el acto de ser («imponitur ab actu essendi»); la de *unum* designa la indivisión del ente («ab ordine vel indivisiones). El *idem* que las tres nociones significan bajo diversas perspectivas es la substancia real existente. Por eso Avicena se equivoca al considerar que *unum* y *ens* significan algo agregado a la substancia o esencia. Puesto que *ens* tiene como fundamento el acto de ser *(esse)* es necesario entender que, aunque sea distinto de la esencia, no se agrega a ella a modo de un accidente, sino que es un acto *por así decir* constituido por los principios de la esencia: «esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed *quasi* constituitur per principia essentiae» *(Metaphysica* IV 2 n. 558). Puesto que el *esse* no es un accidente, hay que considerarlo como

perteneciendo al orden substancial: la *essentia* o *substantia*, que es el sujeto o potencia, lo recibe y está tan íntimamente unido al acto de ser que dicho acto puede ser considerado como constituido por los principios de la esencia. Como ha mostrado Van Steenberghen (1977, 288-289), las nociones trascendentales *ens* y *res* expresan ambas al sujeto existente entero, pero tienen su fundamento en los componentes realmente distintos de tal sujeto, a saber, el *esse* y la *essentia*. Por ello santo Tomás concluye que el «ente», fundado en el acto de ser, significa lo mismo que «cosa», noción fundada en la esencia: «hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat *idem* cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia» *(ibid.*, n. 558).

La tesis de que el «ente» (*ens)* tiene como raíz el acto de ser *(esse)* aporta una perspectiva nueva sobre el objeto de la metafísica. Pero para comprenderla no es suficiente apelar a los principios de Aristóteles, para quien, en definitiva, la metafísica es una ontología coronada por una teología, donde la noción del acto de ser no retiene una atención particular. En efecto, como hemos visto, toda la *Metafísica* de Aristóteles es una reflexión sobre la substancia, sentido primero del conjunto analógico de ente, razón por la cual en el pensamiento aristotélico el estudio del substantivo «ente» tiene prioridad sobre el estudio del acto significado por el verbo «ser». La metafísica es, así, una reflexión sobre el principio de actualidad que explica por qué la substancia es lo que es (esencia), razón por la cual el estudio del ente se resuelve en el estudio de la forma (Fabro, 1961, 165 y 169). Es necesario, pues, examinar las obras personales de santo Tomás para determinar, en el marco de la doctrina según la cual «ens imponitur ab ipso esse», *a)* qué noción de ente tiene santo Tomás en cuenta cuando define la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente; *b)* cómo esta noción va más allá del pensamiento aristotélico, *ye)* qué método de conocimiento nos permite acceder a esa noción y a su fundamento.

La primera parte de la *Suma Teológica* contiene algunas de las respuestas a las cuestiones planteadas. Santo Tomás precisa (I q. 5 a. 1 ad lm.) que la noción de ente designa propiamente el ser en acto (i*use irt actu)* y que tal condición pertenece en primer lugar al ser substancial *(esse substantiale).* Pero la noción de substancia no significa sólo aquello a lo que le pertenece ser, sino que significa esa esencia a la que le pertenece ser por sí, de tal modo, sin embargo, que el ser no es su esencia: «significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa essentia» (I q. 3 a. 5 ad lm.). La distinción entre esencia y acto de ser se pone así de manifiesto y ella orientará la clarificación de

la noción de ente. El ser *(esse)* es el acto primero y más perfecto, es la Actualidad incluso de la forma, que pierde así la prioridad que ella tenía en el análisis aristotélico del ente: «ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum» (I q. 4 a. 1 ad 3m.). El estudio del *ens in actu* conduce al estudio del *esse ut actus*. La primacía del acto de ser sobre la forma lleva a santo Tomás a afirmar una estructura más compleja del ente. En los seres corruptibles hay que distinguir una doble estructura: la de materia y forma —constitutiva de la esencia—, y la de esencia y acto de ser —constitutiva del ente finito como tal—; esta última estructura se aplica también a las substantias incorruptibles finitas: «natura sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum [...] talis compositio intelligenda est in angelis» (I q. 50 a. 2 ad 3m.). Por consiguiente, es propio de todo ente finito el que la esencia y el acto de ser difieran: «in omnibus autem aliis (a Deo) diffcrt essentia rei et esse eius» (I q. 61 a. 1 c.). Ésta es la estructura metafísica del ente finito y en ella el principio primero de actualidad es el *actus essettdi.* Si el análisis metafísico aristotélico del ente se resolvía en la forma como principio de actualidad, el análisis tomista debe resolverse en el acto de ser (Wse).

Cuando santo Tomás afirma que el objeto de la metafísica es el ente en cuanto ente, es necesario tener en Cuenta, pues, que la noción de ente designa la realidad existente de manera concreta y presupone, como ha mostrado Fabro (1961,268-269), una rclación*de participación respecto del acto de ser: «ipsum cns, quamvis sit com- munissimum, tamen concretive dicitur, et ideo participât ipsum esse» *(¡ti libmm fíoethii De Hebdomadibus*, leefio 2). No se puede comprender el *ens itt quantum ens* sin tener en cuenta la participación en cl *esse*. Si la metafísica estudia al ente en cuanto ente, debe atender a la actualidad que lo constituye como tal, es decir, al acto mismo de ser. En efecto, la composición metafísica del *esse* y de la *essentia* es el fundamento de todas las otras composiciones de lo real. Esta distinción en el seno del ente finito es la clave de la metafísica de santo Tomás y de la comprensión del objeto de esta disciplina. Fl *esse commune,* fundamento del *ens commune,* no es un punto de referencia lógico-formal, sino el acto de todos los actos. Para comprender al ente es necesario captar el soy; como acto *(esse ut actus, actus essendi).*

El problema del proceso intelectual que lleva a la comprensión del ser como *actus essendi* ha sido objeto de estudios de gran importancia. Una bibliografía selecta puede encontrarse en el trabajo de Wippel (1984, 69 ss.). Este autor se ha planteado la cuestión en el mismo marco en el

que se ha planteado en este artículo, a saber, en el marco del objeto de la metafísica. En un excelente análisis de las cuestiones 5 y 6 del comentario de santo Tomás al *De Trinitate* de Boecio, Wippel ha mostrado que el objeto de la metafísica no puede ser captado por medio de una abstracción más refinada que la utilizada por la física o por la matemática, pues tal abstracción sólo daría por fruto una noción abstracta y vacía del ser (Wippel, 1984, 80), la cual merecería todos los reproches que Heidegger ha hecho a la ontología. En realidad, santo Tomás utiliza el término «separación» *(separatio)* para definir el método de la metafísica. El hecho de haber escogido este término —más bien que el de «abstracción»— muestra que la comprensión del ente, cuyl estructura incluye tanto la esencia como el acto de ser, requiere uif acto complejo capaz de captar ambos componentes. Así pues, la comprensión del ente incluye tres dimensiones: la experiencia sensible, la abstracción o primera operación del intelecto mediante la cual el componente esencial del ente es comprendido y un juicio de existencia, mediante el que el acto mismo de ser es captado como distinto de ia esencia (Wippel, 1984, 77 n. 24). Este juicio de existencia es lo que santo Tomás denomina *separatio,* una operación gracias a la cual se distingue una cosa de otra y por la que se muestra al intelecto que la una no se encuentra en la otra: «distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse». Wippel ha clarificado que el juicio negativo en que consiste esta *separatio* es el acto por el cual la inteligencia juzga que aquello poijo cual algo es reconocido como ente no debe ser identificado con aquello por lo cual es un ente de tal o tal especie (Wippel, 1984, 81 y 103). Esto justifica la legitimidad de una consideración del ente *en cuanto* ente como objeto propio de la metafísica, y distingue tal consideración de las perspectivas adoptadas por las ciencias particulares, que ponen el énfasis en los modos de ser (la esencia). El ser, gracias a esta *separatio*, se ofrece a la inteligencia como algo que no necesita ser restringido a la noción de ente material o cuantificado. Y tal es el objeto de la metafísica.

La *separatio* del comentario al *De Trinitate* tiene rasgos comunes con la abstracción precisiva *(cum praécisione)* del *De ente et essentia* (cap. 2). Lo propio de esta abstracción es que por ella la inteligencia considera una perfección como separada de los otros componentes ontológicos que la acompañan en la realidad concreta, y se distingue de la abstracción que procede por simple generalización o por indeterminación progresiva. La abstracción *cum praecisione* pone delante de la inteligencia una «parte» o un componente de la substancia; la abstracción común pone delante de la inteligencia un «todo» indeterminado. El resultado de la primera no puede

ser predicado de la substancia, pues ninguna parte se predica del todo; el resultado de la segunda es un «todo» que representa de manera indeterminada la realidad completa y, por consiguiente, puede ser predicado de ella. Aunque en el *De ente et essentia* el énfasis se pone sobre la abstracción de la forma y del género, es posible proyectar este doble modo de abstraer sobré la cuestión del «ente». Si se utiliza la abstracción simplemente generalizado, el resultado es un concepto indeterminado de ente, predicado absolutamente universal (pero carente de contenido). Una abstracción *cum praecisione* puede poner delante de la inteligencia el acto de ser *(esse),* que es la perfección suprema del ente, pero que en el caso del ente finito sólo es uno de sus componentes (el otro es la esencia, principio de limitación del acto de ser). Y si el «ente» obtenido por el primer tipo de abstracción puede predicarse (puedo decir «esto es un ente», como puedo decir «esto es un cuerpo»), el *esse* obtenido por la consideración precisiva de la perfección primera y del acto fundamental del ente no puede serlo (no puedo decir «esto es esse», aunque el *esse* sea la perfección del ente, como no puedo decir «esto es corporalidad», aunque la «corporalidad» sea lo que hace que un cuerpo sea un cuerpo). Como lo explica santo Tomás en el cap. 5, este *esse commune* así separado *cum praecisione*, no incluye ni excluye ninguna determinación que pudiera sobrevenirle para limitarlo. Simplemente, esta perfección es captada en sí misma, «separada» *(praecisio* = corte, cesura), de toda Oéfa componente que la acompaña en la realidad concreta. El procedimiento se asemeja, pues, a la *separatio,* dado que en ésta la inteligencia, por un juicio negativo, declara que aquello por lo cual algo es un ente (y tal no puede ser sino el *esse,* puesto que «ens sumitur ab esse») no debe ser identificado con aquello por lo cual algo es un ente determinado (la *essentia).*

La cuestión del método de la metafísica fue también examinada en dos recientes congresos de la Société Internationale pour PEtude de la Philosophie médiévale. En el congreso de Berlín de 1961 el problema fue objeto de una importante comunicación de L. Oeing- Hanhoff; y en el de Helsinki de 1987 la cuestión fue retomada por). Acrtscn. La importancia de esta última comunicación y el hecho de que se beneficie del aporte de Ocing-Hanhoff justifican que nos limitemos a ella.

Al igual que Wippel, Aertsen toma como punto de partida el comentario de santo Tomás al *De Trinitate* de Boecio. En la cuestión 6, el Aquinate distingue las tres ramas de la filosofía especulativa según el método que utilizan: la física procede *rationabiliter*, la matemática lo hace *disciplinabiliter,* la ciencia divina metafísica *intellectualiter,* La

consideración intelectual es el comienzo del proceso racional en la vía de la invención: «secundum viam compositio- nis vel inventionis»; pero es el término del proceso racional según la via de la demostración: «secundum viam resolutionis» *(resolutio,* siendo el término latino equivalente al griego *analytica).* El fin de la vía resolutiva se logra, en el plano de lo real *(secundum rem),* cuan* do la inteligencia alcanza las primeras causas, es decir, las substancias inmateriales; y en el plano de la razón *(secundum rationem*), cuando alcanza las formas más universales, es decir, el ente en cuanto ente y los trascendentales. Oeing-Hanhoff consideraba que el término de esta última *resolutio* eran conceptos; pero Aertsen ha mostrado que tiene como término las causas intrínsecas y las formas mis universales de lo real, del mismo modo que la *resolutio secundum rem* alcanza las causas extrínsecas (Aertsen, 1990, 10). En ambos casos la *resolutio* se mantiene en el plano ontològico, propio de la metafísica. La *resolutio secundum rationem* pofrece a la consideración de la inteligencia el primer objeto irtfeligible; la *resolutio secundum rem* la pone delante del objeto, que no es «lo primero conocido», sino el fin de todo conocimiento humano (Dios y las substancias separadas). Este doble procedimiento es el fundamento de la distinción —ya indicada más arriba— entre el objeto propio de la metafísica (el ente en cuanto ente) y la causa de tal objeto (Dios). La distinción no excluye, sin embargo, un profundo lazo entre esas dos dimensiones de la metafísica: la cuestión de la causa real del ser (la creación) sólo puede ser planteada cuando el ente ha sido considerado en cuanto ente (Aertsen, 1990, 11).

En efecto, el análisis del ente en cuanto ente ha revelado que el acto de ser (*esse)* puede ser considerado «separado» de las determinaciones que lo limitan y que lo propio de todo ente es participar del *esse.* Esta finitud infrínscca del ente («ens autem dicitur id quod finitc participai esse»; *De causis*, ed. Saffrey, p. 47, líneas 13-14) permite decir que en todo ente finito «est aliud essentia quam esse» y requiere que se postule una causa del acto mismo de ser. Sólo un *Esse subsistens* puede dar razón del *esse participatum.* Como tal, el *Esse subsistens* se distingue de todo otrtf ente, no como algo que está en otro género, sino como algo que está fuera de todo género *(Summa Theologiae* I q. 4 a. 3 ad 2m.; *In De causis*, p. 46, línea 22). Su efecto propio es el ser creado (I q. 8 a. 1 c.). Y como el *esse* es el acto primero y más íntimo del ente, la presencia de Dios como causa del esse es universal, permanente y supremamente íntima (*tbtd*.). Tal Ser subsistente no se deja captar como una esencia; sólo lo conocemos por vía negativa o por medio de conceptos positivos que no le son propios (I q. 13 aa. 2 y 3). El conocimiento de la causa primera es

posible porque entre el Ser subsistente y los entes finitos existe una comunidad analógica de nombres que nos permiten captarlo, imperfectamente, a través de un proceso resolutivo que va de los efectos a la causa (I q. 13 a. 5). La metafísica como «teología» no es, pues, una ciencia demostrativa que responde al modelo deductivo Aristotélico que va de las causas a los efectos (ciencias del *propter quid),* sino una ciencia más modesta, que se limita a postular la causa primera del arto de ser, que es un efecto identificado en el análisis metafísico del ente en cuanto ente. Esta consideración del ente en cuanto ente y la exigencia de postular una causa prirpera del *esse* es un fruto tardío del esfuerzo realizado por la inteligencia humana en su proceso de comprensión de lo real (I q. 44 a. 2). Tal como ocurría en el pensamiento de Alberto Magno, la metafísica Culmina en teología, sólo que en el caso de santo Tomás la ontología aristotélica de la substancia se ve superada por la puesta en valor del acto de ser: «ens sumitur ab esse». Esta teología natural, que capta la existencia del Ser subsistente como causa del ente en cuanto ente, es decir, como causa y principio del objeto de la metafísica, no debe ser confundida —como hace Hankcy (1987, 63)— con la teología sobrenatural, para la cual Dios es objeto primero y propio. El conocimiento
3ue la metafísica nos da de Dios es siempre imperfecto e inadecua- o: «quidquid cogitari vel dici de eo potest, minus est eo quod Deus est* *(De causis*, p. 43, 6).

La relación que santo Tomás estableció entre el ente *(ens)* y el ser *(esse)* influye de manera definitiva en el modo de plantear la cuestión del objeto de la metafísica. Un primer testigo de esta influencia es Sigerio de Brabante (1240?-1283?). En sus *Quaestiones in Metaphysicam*, de las cuales hay varias yusiones (la de Munich y de Viena han sido publicadas por W. Dunpty en 1981; la de Cambridge y París por A. Maurer en 1983), Sigerio plantea con su agudeza bien conocida la cuestión del objeto de la metafísica. En la *quaestio* 1 de la Introducción define su posición de principio: dicho objeto es el ente en cuanto ente, tal como lo han propuesto Aristóteles y Avicena. Sabe, sin embargo, que para Averroes tal objeto es Dios y las substancias separadas y conoce la objeción típica que se avanza contra esta tesis, a saber, que no corresponde a una ciencia demostrar la existencia de su objeto. La respuesta de Averroes, según la cual la existencia de Dios ha sido probada en la *física*, la presentaba con brevedad. Sigerio duda entre las dos posiciones: «Quid ergo ponendum?» (1981, 37, línea 39; 1983, 25, linca 39). La solución que Sigerio propone consiste en afirmar que no corresponde a una misma ciencia proponer una conclusión y establecer los medios de demostrarla. Los medios por los

que se demuestra la existencia de Dios los establece la física y los supone la metafísica. Y como el objeto de una ciencia debe ser universal, Dios no puede ser considerado el objeto propio de la metafísica.

La metafísica tiene, pues, como objeto propio £1 ente en cuanto ente, los atributos que le corresponden como tal y sus principios *(quaestio* 2); debe ser estudiada después de la filosofía natural y la matemática, ya que dichas ciencias prueban ciertas realidades presupuestas por la metafísica. Puesto que la metafísica, por su parte, da a las ciencias inferiores los principios de su demostración, la posibilidad de un círculo vicioso, ya planteada por Avicena, no escapa a la atención de Sigerio. El problema lo resuelve en el mismo sentido que lo hiciera Avicena (y santo Tomás): no hay círculo porque los principios que la metafísica da a las ciencias inferiores no están fundados en los datos que estas ciencias dan a la metafísica, sino que son evidentes por sí mismos o son probados exclusivamente por la filosofía primera *(quaestio* 5).

Pero lo que más interesa destacar son los tres problemas que Sigerio plantea en la *quaestio* 6 (1983, 29) como directamente ligados a la definición de la metafísica. Si ella es la ciencia del ente en cuanto ente, hay que preguntarse: *a)* si el actc^de ser que es el fundamento de la noción de ente pertenece a la esencia del ente o es un accidente de la misma («utrum csse a quo suVnitur ratio entis sit in cssentia cntium causatorum vel solum sit aliquod accidens essentiae ipsorum»); *b)* si la causa del ser del ente es sólo Dios («utrum ratio essendi in ómnibus cntibus causatis sit a solo Dco»), ye) si la noción de ente es unívoca. La respuesta a esta última cuestión es clara: la noción de ente es análoga (III, q. 8,q. 12 y q. 21). Como tal, es la noción más primitiva, evidente y universal. Los otros trascendentales comparten con ella las mismas características. Para responder a la primera cuestión, Sigerio tiene en cuenta sin lugar a dudas el pasaje del comentario de santo Tomas ya citado más arriba *(Meíapkysica* IV 2 n. 558), donde el Aquinate sostuvo que el *esse* no se agrega a la esencia a modo de accidente, sino que «*quasi* constituitur per principia cssentiae». La oscuridad de la expresión desconcierta a Sigerio, quien reconoce que, aunque la conclusión le parece verdadera, el modo de llegar a ella le escapa («ctsi conclusio vera sit, modum tamen ponendi non intelligo»). Sigerio no comprende cómo santo Tomás puede afirmar simultáneamente que el *esse* sobreviene a la esencia como algo distinto de ella y que sea constituido póHos principios de la esencia. Como ha mostrado Van Steenberghen (1977, 288), la omisión de la palabra *quasi* en el análisis de Sigerio es grave y le impide comprender la posición de Tomás, para quien aunque el *esse* pertenece al

ente, no pertenece, sin embargo, a la *essenília* porque es su acto y todo acto se distingue de la potencia correspondiente. La explicación de Van Steenberghen, que compartimos, puede resumirse así: Sigerio no ha captado la diferencia entre las nociones trascendentales *ens* y res, que expresan ambas al sujeto existente completo y los componentes realmente distintos de este sujeto, a saber el *esse* y la *essenília* (Van Steenberghen, 1977, 288-289). La confusión lleva a Sigerio a considerar *ens* y *esse* como equivalentes y a sostener que el *esse* de santo Tomás, distinto a la vez del *accidens* (pues es inherente al sujeto existente), del *ens* (pues es su fundamento), y de la *essenília* (pues es su acto), equivale a poner una cuarta naturaleza en los entes («quartam naturam in entibus»), contra lo establecido por Aristóteles.

En realidad, Sigerio propone un vigoroso retorno a la noción de ente predicamental, tal como lo había elaborado originalmente Aristóteles. Para Sigerio, todo sujeto concreto existente es *ens* y *res* por su propia esencia y ambos términos designan una misma concepción de la inteligencia («significant res et enrunam intcntio- nem»). El *esse* no agrega nada a la comprensión del ente que no haya sido captado ya al comprender su esencia, ya sea ésta accidental o substancial *(quaesíio* 7, 1983, p. 33, líneas 10-13). En otras palabras, *esse* no agrega nada a los dos géneros supremos del ente ya determinados por Aristóteles, a saber, la substancia y el accidente. Comprender el ente en cuanto ente es preguntarse por los modos de ser en acto: «esse enim ct ens significant essentiam rei per modum actus» *(ibid.*, p. 34, líneas 41-42). Estos modos son establecidos por las categorías, entre las cuales la prioridad vuelve a corresponder a la substancia. Con este retorno a la concepción categorial deLente, la noción de *esse* es reducida al *esse in acíu*, y la contribución tomista del *esse 141 acti4S* es dejada de lado. Hay que reconocer, sin embargo, que, al final de su carrera, Sigerio parece haber aceptado la noción de *esse* como acto y la distinción entre el *esse* y la *essentia* (cf. *Quaesturnes in libar De causis*, cd. Marlasca, p. 22, líneas 64-68).

La doctrina tomista de la distinción entre *esse* y la *essentia* influye de manera decisiva sobre las concepciones del ser en los autores posteriores y, por consiguiente, sobre concepción que ellos se hicieron del objeto de la metafísica. Enrique de Gante (muerto *ca.* 1293) considera que la noción de ente que define el objeto de la metafísica es indefinible, pero su significado es inmediatamente captado por todos. El ente es «lo que es» y es convertible con la noción* de «cosa» *(res).* Pero la noción aparece articulada en dos dimensiones: la del ente que es por sí mismo, y la del ente al que pertenece o puede pertenecer el ser. Esta última noción podría

dar la apariencia de ser unívoca, pues puede ser aplicada tanto a Dios como a los entes finitos, pero la univocidad del ser no fue propuesta por Enrique, como lo será más tarde por Duns Scoto (Gilson, 1954, 449). A esta doctrina sobre el concepto de ser, Enrique agrega su concepción de la distinción simplemente intencional entre el *esse* y la *essentia* en el ente finito. El ser esencial de una cosa *(esse essentiae)* pertenece a ella intrínsecamente, pero por participación a la causa formal ejemplar (Dios); pero el ser actual (*esse existentiae)* no le pertenece esencialmente (sólo a Dios pertenece existir por su propia esencia). Pero la existencia actual no difiere realmente de una esencia creada, como tampoco se distingue de la esencia por una simple diferencia lógica. Entre ambas nociones hay, sin embargo, una distinción intencional en la medida en que no se puede decir que un ente *(ens)* sea su existencia *(esse)* (Wippel, 1981, 83). Como vemos, en el pensamiento de Enrique la noción tomista de *esse ut actus* es nuevamente reducida al *esse in actu.* Su contemporáneo Godofredo de Fontaines (1250P-CJ. 1306) asigna como objeto a la metafísica el ente en cuanto ente, noción analógica aplicable a todos los entes. Esta noción general y análoga es también el objeto del intelecto humano en cuanto que es el concepto primero y mejor conocido, por medio del cual el intelecto cubre la totalidad de lo real (nada puede ser agregado al concepto de ser que no sea ser). La metafísica es, pues, la ciencia más general, y en ello Godofredo no hace más que seguir a Aristóteles. Pero la metafísica debe tratar también de los «seres primeros» *(prima entia)* y, en este sentido, es llamada «filosofía primera». La relación que Godofredo establece entre la noción general de «ente» y la noción de «entes primeros» revela que para comprender la noción general hay que articularla en sus sentidos categoriales, donde la noción de «substancia» merece por derecho propio el calificativo de «ente primero», como lo había también mostrado Aristóteles. La cuestión de saber si la noción de «ente primero» puede ser identificada con Dios, de tal manera que la metafísica pueda ser llamada «filosofía primera» porque su objeto es lo divino, no ha recibido una respuesta positiva (Wippel, 1981, 8-9). Para Godofredo el objeto de la metafísica es el ente en cuanto ente, y debe preferirse la interpretación de Aviccna a la que propuso Averroes. Sin embargo Dios es estudiado por la metafísica como la instancia suprema del ente en cuanto ente, noción analógica que incluye lo divino. En cuanto a la distinción entre *esse* y *essentia*, Godofredo rechaza tanto la idea de una distinción real (santo Tomás) como la idea de una distinción intencional (Enrique de Gante). Godofredo propone reemplazar esta problemática por la distinción aristotélica entre el ser en acto y el ser en

potencia: no es a causa de la esencia que algo debe ser considerado en potencia, como tampoco es a causa de un principio diferente de la esencia que algo tiene existencia actual. Si algo está en potencia respecto de la esencia, por la misma razón lo estará respecto de su existencia y si es actual respecto de la esencia, lo será también respecto de su existencia (Wippel, 1981, 90). El hecho de que haya en los entes finitos actualidad y potencialidad basta para distinguirlos de Dios, Acto puro. Hay, pues, en Godofredo un retorno claro análisis aristotélico del ente.

Juan Duns Escoto (1265-1308) marca un momento original en las concepciones escolásticas de la metafísica. En la cuestión 1 del primer libro de sus *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aris- totelis* (cd. Vivés, 7, p. 11), Duns Scoto plantea el problema en el marco bien conocido de las discusiones medievales: en cuanto al objeto de la metafísica, ¿debe darse razón a Avicena, quien sostuvo que tal objeto es el ente en cuanto ente, o a Averroes, quien propuso que tal objeto es Dios y las substancias separadas? La respuesta de Duns Scoto no deja lugar a dudas: la metafísica tiene por objeto el ente en cuanto ente. Pero la comprensión adecuada de esta posición requiere una explicación de la noción de ser y de la teoría del conocimiento que la apoya.

Contra santo Tomás —para quien el objeto adecuado de la inte- ligencia humana es la quididad de la realidad sensible— Duns Escoto sostiene que el objeto primero de esta inteligencia es el ser, que incluye el inteligible puro, pero que tal objeto no le es accesible *de hecho* en el estado presente de la vida, durante el cual la inteligencia está ligada a las potencias sensibles. En este estado, la inteligencia está forzada a conocer por abstracción, situación que no proviene de la naturaleza misma de la inteligencia, sino que es consecuencia ya sea del pecado original, ya sea de la solidaridad inevitable de las potencias cognoscitivas del sujeto humano o de la voluntad de Dios. Como ha mostrado Gilson (1952, 27 y 31), nosotros no sabemos *mtufalmente* que el objeto de nuestra inteligencia es el ser.

Espíritu

La puerta de entrada a la filosofía del Cusano la constituye su teoría del conocimiento. Rápidamente se puede uno orientar sobre sus principios capitales siguiendo la exposición intuitiva del comienzo del *Idiota*, con la conversación de un «pobre ignorante» y un «atusado retórico» en una barbería romana que abre sus ventanas sobre el bullicio de feria y verdulerías del foro romano; este espectáculo les ofrece el primer tema de meditación y filosofía *(Idiota de sap.* i, p. 6ss). Desde aquel observatorio

contemplan cómo la gente cuenta, mide y pesa sus mercancías. Y se preguntan: ¿Cómo se hace el contar, el medir y el pesar? Distinguiendo, dice el retórico. Pero y ¿cómo se hace el distinguir? ¿No se cuenta por el uno (*per unum numeratur),* tomando al uno una, dos, tres veces, de modo que el uno es el uno tomado una vez, el dos el uno tomado dos veces, el tres el uno tomado tres veces, y así sucesivamente? De ahí se sigue, concluye ahora el Cusano, que es posible deducir todos los números del uno. *Per unum ergo fit omnis numerus*. Lo mismo exactamente tenemos con la unidad de peso y medida. Todo contar, medir y pesar es en, por y de la unidad, del uno. ¿Y cómo podría concebirse y entenderse esta última unidad, principio del contar, medir y pesar? No sé, dice el retórico, sólo sé que la unidad no puede entenderse por el número, porque el número es después que la unidad, *(quia numerus est post unum).* Y lo mismo habrá que decir del peso y de la medida. Lo compuesto es siempre después, completa el profano, y por ello no puede lo compuesto contar, medir ni pesar lo simple, sino que ocurre al revés. Aquello, pues, a tenor de lo cual, en lo cual, y á partir de lo cual se cuenta, se mide, se pesa, no se podrá concebir por el número, la medida y el peso *(numero, pondere, mensura inattingibile).* Hasta ahora fue sólo un ejemplo intuitivo. Pero el Cusano apunta nada menos que al principio de todo el ser. El caso es aquí idéntico. El principio de todas las cosas es también aquello en virtud de lo cual, en lo cual y a partir de lo cual todo lo derivado se deduce, y ello mismoTio se puede concebir ni entender por algo posterior, sinocal revés es él el que da sentido e inteligibilidad a todo lo demás, como lo vimos antes en los números. *Ipsum est, per quod, in quo et ex quo omne ihtelligibile intelligitur, et tamen intellectu inattin- gibile.* En estas breves reflexiones tenemos *in nuce* los elementos esenciales de la filosofía de Nicolás de Cusa.

Docta ignorantia. Lo primero que nos sorprende es la original idea de la *docta ignorancia.* Es un concepto complejo.

Aguijón socrático. En él se encierran por de pronto las mismas tendencias que persiguió Sócrates en su constante estribillo: «Sólo sé que no sé nadaj» Hay hombres, diría también el Cusano, que hacen alto en su camino satisfechos de su saber y no advierten que no saben muchas cosas que creen saber. A ésos hay que sacudirlos de su entumecimiento acicateándolos para que profundicen más y puedan efectivamente llegar a la verdadera ciencia. Cusa está convencido de que hay que airear el saber rutinario claveteado por una larga tradición de escuela; y aquí apunta él sin duda cuando proclama alto su consigna de comenzar por saberse «nesciente» para hacerse de veras sabio. Claro que esta actitud

innovadora es sólo un aspecto secundario; su pensamiento tiene otras raíces doctrinales más hondas.

Teología negativa. La docta ignorancia puede considerarse también como una fórmula de la teología negativa. El Cusano opina, como lo vemos ya por las ideas apuntadas, que el principio de todo, Dios, no sólo ño es comprendido de hecho, sino que fundamentalmente no puede ser alcanzado en su propio ser por nuestro entendimiento *(inat- tingibilis).* No sólo Dios, las mismas cosas creadas no las vemos de golpe en su esencia.

Camino infinito de la ciencia. Viene por otro lado la docta ignorancia a trazar como un camino infinito en el conocer. «Nada de este mundo es tan exacto, que no pueda ser concebido más exacto; nada tan recto que no pueda ser más recto; nada tan verdadero que no pueda ser aún más verdadero», se dice en el *Idiota de sap.* (n, p. 32). El *De staticís exper.* comienza con el mismo pensamiento y el *De coniecturis* desenvuelve todo él este mismo tema. Cusa no despacha de un plumazo el problema recurriendo al concepto de conocimiento «adecuado», como lo hicieron antes la estoa y la filosofía medieval. El proceso del conocer es para él un camino infinito, un camino de conjeturas; de ahí el título de su libro *De coniecturis.* En él explica cómo nuestro pensamiento es un conato de abarcar al ser desde puntos de vista siempre nuevos. El acento se carga sobre la palabra «conato». La verdad no se nos revela de una vez sino que vamos como a tientas por las cosas, descubriendo ahora un rasgo ahora otro, de su esencia. Tan sólo los objetos matemáticos y los artificiales, que nuestro propio espíritu fabrica, son en él más verdaderos que en la realidad» *(De beryllo,* c. 32). El pensamiento en su conjunto no es nuevo, pues ya la teología negativa había dicho esto mismo de nuestro conocimiento de Dios, y hemos de tener siempre en cuenta que Nicolás de Cusa está influido en altísimo grado, aun en el estilo, por el Pseudo-Dionisio y su concepto de Dios como lo superesencial y supercomprensible y recordemos también que el nominalismo, por su parte, había abandonado la teoría del concepto-imagen y restringido mucho el alcance de nuestro conocimiento de las esencias de las cosas. Pero el Cusano junta a lo negativo lo positivo. Si sabemos de nuestro no saber de Dios, es porque sabemos también algo del Infinito. Sí dijéramos que entendemos el infinito, sería mucho y exagerado decir, pero un saber «algo sobre el infinito» eso sí es posible, y en ello se contienen los dos aspectos: el tener ese conocimiento y el ser un conocimiento que nos deja muy atrás de la realidad, Nicolás de Cusa hace honor a la actitud crítica de los nominalistas en lo que toca a la esencia de las cosas, pero soslaya en seguida el escollo de un relativismo absoluto, resolviendo en último

término el conocimiento por conjeturas en un saber sobre los modelos arquetipos. En el mismo párrafo en que afirma que nada en este mundo es enteramente exacto, presupone los modelos de una absoluta rectitud, verdad, justicia y bondad. No son de este mundo, pero nosotros medimos por ellos a este mundo y así son ellos algo positivo *(Idiota de sap*. n, p. 32s). En uno y otro caso, en lo que toca al conocimiento de Dios y al de las esencias de las cosas, es otra vez la teoría de las ideas y su concepto de participación lo que le permite a Cusa entrar en una decidida crítica de los límites de nuestro conocer, sin caer con todo en el escepticismo% Detrás de la Idea todo queda muy por debajo en plano inferior, pero no obstante participa de ella. Nicolás de Cusa puede resultar más progresivo que la escolástica, que asimiló acaso demasiado rápidamente la *species aristotélica;* sabe que el nominalismo descubrió ciertos aspectos legítimos, pero sabe también lo positivo que hay en la escolástica y salva el conocimiento de las esencias de las cosas, haciéndolo tarea de un caminar infinito. Frente al nominalismo representa un viraje bastante parecido al de santo Tomás frente a Abelardo, y con todo es un iniciador del pensamiento moderno, en cuanto que cierra el paso a desmedidas ilusiones. Por eso significa Cusa una síntesis de lo mejor de dos edades, a las que enlazó en sí de tal manera, que a través de él cada una de ellas puede aprender de la otra.

Vía mística. Puede finalmente caracterizarse la docta ignorancia como una vía mística. Hasta qué punto pervive el pasado en Nicolás de Cusa, lo deducimos del hecho de que el no saber sabiendo (no entender entendiendo, traduciría san Juan de la Cruz) tiene en él un sentido místico. Habla de un mirar al Dios invisible, en que nos desnudamos de todo concepto y de toda imagen y hacemos callar a todo'lo que a diario habla dentro de nosotros. *Mystica theologia ducit ad vaca- tionem et silentium, ubi est visio... invisibilis Dei (Apol. d. ing.*, p. 7 Meiner). Con ello se sumerge el alma en la oscuridad; pero la oscuridad es luz, y este no entender es la vía «que todos los sabios han seguido antes y después de Dionisio» *(l. c*., p. 20). El grado de cercanía que alcanza aquí el Cusano con el sentir moderno, aparecería claro comparando el pasaje del de Cusa con el capítulo *Les sources* de la lógica de Gratry.

Apriorismo. El segundo elemento en la teoría del conocimiento de Nicolás de Cusa es su apriorismo.

El «unum». El *unum* es algo previamente dado que antecede a todo conocimiento. Esto lo pone de manifiesto a toda luz la conversación cara al foro romano con que hemos abierto y fundamentado nuestra exposición. El *unum.* Lo mismo que en san Agustín *(De lib. arb.* n,

87~22), a quien sigue en esto muy de cerca el Cusano, no se deduce la unidad, el uno, de la experiencia por abstracción, sino al revés, todo es y viene por el uno, del uno y en el uno, y sólo a través de él, a partir de él, es conocido y entendido. Lo explica con más detalles en el cap. 4 del *Idiota de mente*. Nuestro espíritu, se dice allí es una imagen y una semejanza del espíritu de Dios. Lo mismo que el espíritu divino, en cuanto concepto absoluto, es el concepto de todos los conceptos y la forma de todas las formas, y en aquella absoluta unidad lo contiene todo, en forma que se podrá de allí, como de una *complicación,* deducir y derivar todas las *explicaciones* y depliegues, y llegar así al mundo de lo múltiple (cf. también *Idiota de sap*. n, p. 30s.), así también nuestro espíritu, aunque sólo en imagen, pero efectivamente, lo contiene todo como replegado y simplificado en él, y puede de sí mismo desentrañarlo y desplegarlo, como el número es el despliegue de la unidad, el movimiento el despliegue del reposo, el tiempo el despliegue del instante y de la eternidad, lo compuesto el despliegue de lo simple, la extensión el despliegue del punto, la desigualdad el despliegue de la igualdad, la diversidad el despliegue de la identidad, etc.

El sentido. Nicolás de Cusa rinde tributo a Aristóteles cuando afirma, frente a Platón, que el alma es como una tabla rasa, en la que comienza a escribirse sólo cuando actúa el sentido, pero admite que el espíritu posee un criterio originario independiente, sin el cual no puede dar un paso *(cóncreatum iudicium);* un criterio mediante el cual por sí mismo *(per se)* juzga de todo, si se trata, por ejemplo, de un auténtico *iustum, bonum, verum* o cualquiera otra esencia *(quidditas),* cuando los sentidos nos anuncian algo de ese género. El espíritu está claramente situado por encima del sentido. El conocímiento comienza ciertamente por él, pero el espíritu *(mens)* es su criterio y juicio, y sólo con él se completa y perfecciona el conocimiento. Cusa alude claramente al pasaje del *Fedón* (756-e y 1006, cf. supra, p. 100) y observa que si por las ideas platónicas se entiende la originaria facultad de juzgar del espíritu, «entonces Platón no se ha equivocado del todo». Y en ello está también la base principal de la docta ignorancia. El Cusano se ha apropiado, en efecto, la idea platónica de la participación y la ha llevado hasta sus últimas consecuencias. El apriorismo de la idea domina toda su filosofía. Y con ello queda por sí mismo claro que tanto el ser de las cosas como el conocer de nuestros conceptos se queda muy por bajo de la total verdad del ideal. Porque todo anhela, sí, ser como la idea, pero no le es dado nunca alcanzar esa meta, como se dice en el *Fedón,* 756. Pero por el hecho de participar de la idea y estar ésta siempre en algún modo en el ser

de las cosas y en nuestro espíritu, no se queda el conocer nuestro en algo meramente negativo; superamos el escepticismo y el relativismo absolutos; tenemos un auténtico conocimiento.

Coincidentia oppositorum. Si todo puede deducirse y derivarse del uno, como los números de la «mónada»," resulta" claro que todos los opuestos vendrán a coincidir en el infinito, y qué sólo en lo múltiple se manifiestan los contrarios. Tal es la mente del "Cusano y en esta concepción-de la *coincidentia oppositorum* ha visto él la pieza maestra de su filosofía, aquella iluminación que absorbió su mente en el viaje de vuelta de Bizancio.

Aspecto ontològico. La coincidencia es ante todo un principio *ontològico.* Como tal expresa que en el Infinito los límites y "barreras se eliminan y coinciden. Si por ejemplo a un cuadrado inscrito lo convertimos en un pentágono, y luego en un hexágono, y así sucesivamente en un polígono de *n* lados, de modo que *n* sea cada vez mayor, el polígono se irá acercando cada vez más y más a la circunferencia, y si *n* es infinito, coincidirá con ella. Esto ocurrirá igualmente con todos los opuestos y contrarios. En el fundamento primero infinito del ser, en Dios, todo se hallará Como replegado en una unidad, cuanto en este mundo se despliega en diversidad y multiplicidad. En El todo es uno y unidad; sólo cuando salen de Él se enfrentan entre sí las cosas en relación de distancia y oposición.

Aspecto lógico. Desde estas consideraciones de tipo ontològico, le vino fácilmente a Nicolás de Cusa la idea de que también nuestro entendimiento con su multitud de reglas y atomización conceptual del juicio, viene o ser como un despliegue de una unidad infinita, la de la razón. Las reglas de la lógica, con su principio fundamental de contradicción, valen sólo para el pensar del entendimiento; en el plano de la razón en cambio, dichas reglas quedan superadas, porque la razón es fuente y origen de toda la vida espiritual, es aquella última y radical unidad, de cuyo poder creador emana toda la plenitud de lo múltiple y desde ella adquiere contorno y forma. Se ha visto en esta concepción de la razón et autentico comienzo de la moderna filosofía alemana; porque estaría aquí ya esbozada la teoría del espíritu como unidad sintética, factor creativo de todo nuestro conocer, teoría sobre la que se basa la crítica de la razón de Kant, y a la que apuntó ya Leibniz, y que desenvolvió Fichte hasta convertirla en la teoría del yo puro, y con la que trataron Schelling y Schleiermacher de sintetizar el yo individual y la infinitud del universo y de Dios. Si no se lleva a una reprobable exageración la creatividad del espíritu, que opone la filosofía moderna a

la metafísica antigua, semejante interpretación histórica es viable y tiene un especial valor para penetrar la conexión interna que enlaza la moderna filosofía con el pensar de la antigüedad y de la edad media. El Cusano, en efecto, admite una buena dosis de esa creatividad del espíritu: en el espíritu divino preexiste todo el mundo arquetípico *(Idiota de sap.* n, p. 30), y nuestro espíritu lo traslada y copia en sí mismo con una actividad propia que es caracterizada como *assimilatio (De mente,* cap. 40).

Con la antigüedad. Decimos un enlace con el pensar antiguo porque, con ello volvemos al principio fundamental de la teoría de Cusa: la dialéctica platónica, que sabía deducir mediante el método de la diéresis todo lo múltiple a partir de la idea del bien en sí, puede bien considerarse como la patria de la *coincidentia oppositorum ;* y se confirmará esto repasando las especulaciones del Platón posterior, en torno a la idea y el número.

Con la edad media. Y también con la edad media, porque a lo largo de este período se han conservado más o menos conscientemente y más o menos explícitos los rasgos doctrinales neoplatónicos que laten en el fondo de aquella concepción. No sólo el Pseudo-Dionisio, que legó a la edad media la comparación de la salida de las cosas del uno con la salida de ios números de la unidad, y del que la ha tomado también el Cusano; no sólo el Eriúgena y Thierry de Chartres; también el *De intelligentiis* toma el infinito como punto de arranque de la metafísica; en san Alberto Magno, el ser procede de Dios, *intellectus universaliter agens,* produciéndose gradualmente en una multiplicidad cada vez mayor, y en el mismo santo Tomás, el absoluto contiene «complicadamente» en su trascendente infinitud omniforme lo que en su «explicita- ción» se llama universo. En la *S. th.* i, 4, 2 ad 1, leemos este texto de impresionantes resonancias cusanas: *In causa omnium necesse est prae- existere omnia secundum naturalem unionem; et sic quae surtí diversa et opposita in se ipsis, in Deo praeexistunt ut unum.* El mismo santo Tomás nota en aquel pasaje la conexión de estos conceptos con el Pseudo-Dionisio.

Dios

Como «*complicado*». En el primer libro de la Docta *ignorantia* muestra ^Nicolás de Cusa que Dios es el *máximum,* la plenitud por ex- celencia, a la que nada falta; que no puede hacerse mayor ni tampoco menor. Por ello contiene Dios en sí todo lo que fuera de Él sólo es visto y pensado como distinto por nuestro entendimiento. Es Él la *complicatio* de todas las cosas, y como en Él no son ellas ya disfintas ni diversas,_£s

también la *coincutentia opposifdrum.* «Dios es la esencia absolutamente simple de todas las esencias; en Él están contenidas todas las esencias que hay, que hubo y que habrá jamás, realmente y desde toda la eternidad» *(Docta ign.* i, p. 32). Aquí no se distingue el hombre del león, ni el cielo de la tierra, y en general no se da aquí lo otro y lo distinto *(l. c.* 49). Tras este desarrollo de su idea central huelga toda ulterior declaración. Cusa se esfuerza por hacer inteligibles estos conceptos recurriendo una vez más a sus familiares reflexiones matemáticas. Muestra, por ejemplo, cómo solamente en el plano de lo finito se oponen entre sí el círculo y la recta, pero en un círculo infinito la curvatura de la línea envolvente sería tan infinitamente pequeña, que podría considerarse nula, y entonces circunferencia y recta coinciden. Parecidas reflexiones prende él a los esquemas intuitivos del triángulo y de la esfera.

El mundo como «*explicado*». E1 mundo se concibe bien ahora como una *explicatio* o despliegue de Dios. Es el tema del libro n de la *Docta ignorantia.* El mundo es por Dios, de Dios y en Dios.

Multiplicidad. Como los números se desarrollan a partir de la «mónada», así el mundo en su multiplicidad a partir de Dios. Justamente en esta concepción que el Cusano ha calcado del Pseudo-Dionisio se revela de nuevo el platonismo de nuestro pensador.

Totalidad. Por ello justamente el mundo ha de mirarse , también como una totalidad, totalidad integrada a su vez por totalidades. Todo está en todo *(quodlibet in quolibet),* porque Dios está como todo en cada cosa; idea que volverá a aparecer en el renacimiento. Pero no es que en Cusa quede cada cosa individual absorbida en su individualidad por el todo y pierda como particular todo significado, como querrá el *panteísmo* posterior. Al contrario, *lo individual* debe darse, y sin *ello* no se daría tampoco el todo. Pero el individuo *refleja a* su manera y en su independiente realidad el *espíritu y la esencia del todo,* y justamente en *virtud de* ello se orienta el universo" hacia el *unum,* adquiere cohesión r-forma, verdad y cognoscibilidad. Es *otra vez la idea de la* participación, que salva ambos extremos, lo individual y el todo.

¿Panteísmo? Se ha achacado muchas veces a Nicolás de Cusa una concepción panteísta. No es esto exacto. El panteísmo concibe al universo «como» Dios. Cusa Lo concibe «a partir de» Dios (E. Hoffmann). La *solución del* problema la tenemos otra vez tomando como clave de exégesis la idea de participación. Niega la identificación y afirma, en cambio, la distinción, bien que *no. admite una* disolución entre el mundo y Dios. Si el mundo es *imagen y* semejanza de Dios es ciertamente parecido a Él, pero no Idéntico *a Él. Cusano distingue bien entre*

semejanza e *identidad. La* escolástica diría analogía. El Cusano toma el agua de más arriba y se *refugia en* el concepto *de participación que* sirve de base a toda analogía. Con ello se reafirma en la única oposición que no es su intento suprimir, sino reforzar; la oposición entre origen primero *y* derivación entre medida y medido, entre Creador y criatura.

Especulación y ciencia de la naturaleza. La especulación de Cusa sobre el infinito, la ignorancia, el uno y lo 'múltiple llevó a un concreto enriquecimiento de la ciencia de la naturaleza y de sus métodos.

Si todo lo existente es individual y único, y si el universo es también un infinito aunque un infinito «contraído», no se dará nada repetido dos veces de modo enteramente igual, no habrá propiamente un punto central cósmico, las estrellas fijas no serán ya los límites del todo, nuestra Tierra será una estrella entre las estrellas y cualquier punto será el centro, porque en todas partes *y* de igual manera vive y alienta la infinita totalidad. Así viene a ser Nicolás de Cusa un precursor de Copérnico, y su método matemático del contar, medir y pesar, que introduce en la ciencia de la naturaleza anuncia el espíritu *de Kepler.*

Sus «experimentos en la balanza» no caen, en efecto, fuera *del* marco de sus especulaciones filosóficas. El filósofo del saber conjetural sabe que nada en este mundo puede alcanzar la plena exactitud, «pero el resultado de la balanza se acerca más a la verdad» *(De stat. exp., p.* 119). También Platón vio en la matemática el camino recto hacia la verdad de lo ideal. Y una vez que el Cusano ha aprendido a medir fundamentalmente al mundo desde la idea, todo tiene que parecerle proporcional. Y así propugna que se mida el pulso con el reloj, y que se examinen por medio de la balanza las secreciones de sanos y enfermos, y que se fije el peso específico de los metales. No pudo admirar los resultados de este método en la ciencia natural, pero tuvo conciencia de su posibilidad.

El hombre

En el libro III de la *Docta ignorantia* trata Nicolás de Cusa del hombre. El hombre tiene que buscar el camino hacia el absoluto.

Cristo. Este camino pasa por „Cristo. En Cristo se ha hecho hombre la idea de la humanidad, a fin de que el hombre, por Él, vuelva a encontrar lo divino, para lo que está llamado y en virtud de lo cual únicamente es plenamente hombre! Aquí se acrisola de nuevo la posición .básica del pensamiento de Cusa. Perderse en el infinito es la vieja aspiración de toda, mística. También la mística alemana anterior a Cusa participa de esta tendencia.

La individualidad como tarea. Pero ya Eckhart había asumido a la

idea del universal el progreso de lo individual. Sabe de un *ego archetypus* en la mente de Dios, que hemos de ponernos delante de los ojos, porque mediante él es como llegamos a nuestra propia forma ideal, y con ello a nuestra «mismidad» o personalidad. Nicolás de Cusa subraya con especial ahínco esta misma idea y la desenvuelve ulteriormente. Con ello ha prestado una especial aportación a la génesis de la filosofía alemana. El individuo es como el microcosmos frente al macrocosmos, En él se encierran creatividad, libertad y espontaneidad, y en virtud de .ello se hace un sujeto substancial con Individualidad única e independiente, un auténtico mundo en pequeño. -Pero -así como en *el macrocosmos se halla la multiplicidad de fuerzas concentradas en virtud, de la idea unitaria del todo, así también se alza sobre la individualidad del singular la idea de su «mejor yo», a fin de que la vida vaciada en el espacio y el tiempo no se desvanezca en acaso, azar, absurdo y capricho.

El hombre puro. De este modo el hombre se levanta sobre el mundo y sobre su materia, retornando ahora por primera vez sobre sí mismo. Y" así vive el hombre su vida en este mundo en libertad, don de Dios, guiado por una idea supratemporal; vive en este mundo, pero no es de este mundo. Lo informará y lo configurará él mismo, pero es de un plano superior. Su yo es ahora algo más que la conciencia de un .animal, con cerebro en plena evolución. Es algo muy distinto. «El yo puro en su maduro desarrollo no *es* ya parte del mundo natural, sino que *tiene* su participación en el mundo de las ideas. Pero si la idea es lo verdaderamente indivisible y eterno, se abre con ello por primera vez el camino al pensamiento de que nuestra efectiva individualidad sobre la tierra se nos da sólo en el yo mismo» (E. Hoffmann). Cuando luego Kant se esfuerce por mostrar el hecho moral de la razón práctica libre de toda materia, para que el hombre por sí mismo se configure desde dentro, tendremos que reconocer que el concepto fundamental lo ha anticipado ya el Cusano.

Influjos

Francia. Nicolás de Cusa ejerció al principio su influjo más en Francia y en Italia que en Alemania. La idea de la docta ignorancia fue explotada y desarrollada desde Bouillé hasta Sánchez y Gassendi; en el último, empero, en la dirección del escepticismo negativo al estilo de Montaigne y de Charron. Por moverse Descartes en la misma dirección, se extinguen allí en Francia los elementos positivos del pensamiento del Cusano.

Italia. En Italia hubieron de encontrar en Nicolás de Cusa singu-

EL OPTIMISMO RACIONALISTA DEL SIGLO XVII

Leiser Madanes

1. *Introducción*

Dos actitudes opuestas caracterizan la filosofía moderna durante los siglos XVII y XVIII. El universo, según algunos pensadores, es en principio perfectamente comprensible y transparente a la razón, pues nada hay u ocurre sin una razón de su existencia u ocurrencia. Eventualmente es posible comprenderlo todo; si esta comprensión no está ya a disposición del hombre —ser finito—, está a nuestro alcance comprender al menos en qué consistiría esta comprensión perfecta. Una de las tareas fundamentales del filósofo será describir cómo debe ser el mundo para que satisfaga este supuesto de que sea transparente a nuestro entendimiento. La actitud opuesta a este optimismo racionalista consiste en objetar el fundamento mismo sobre el que se basa. No hay una razón necesaria que explique la existencia en general, ni la existencia de un hecho o cosa en particular, ya que lo contrario de un hecho siempre es posible. Todo lo que existe u ocurre pudo no haber acaecido o pudo haber sido de otra manera. La razón no puede conocer el mundo; sólo sirve para descubrir relaciones entre ciertas clases de ideas. Mediante la experiencia de los sentidos el hombre puede habituarse al mundo. Conocer no puede significar más que familiarizarse con las cosas y acostumbrarse a sus regularidades (James, 1962).

El común denominador de las principales filosofías del siglo XVII que permitió una fructífera discusión entre las diversas corrientes fue lo que se llamó «el camino de las ideas». Esta doctrina, que presenta R. Descartes (1596-1650) y se desarrolla tanto entre pensadores racionalistas como empiristas, afirma que no percibimos directa e inmediatamente las cosas del mundo, sino que los objetos del mundo causan en nosotros ideas, imágenes o sensaciones. Lo que nosotros percibimos, por lo tanto, no son los objetos directamente, sino estas representaciones mentales causadas por ellos. Esta teoría, que, como tantas otras de la modernidad, nos aleja de nuestras concepciones más vulgares e intuitivas

del sentido común, no es caprichosa en su origen. Responde a la necesidad de resolver diferentes problemas presentados por la nueva ciencia y también por el propio sentido común. Nuestra experiencia cotidiana nos muestra que desde el muelle vemos cada vez más pequeño el barco que se aleja, aunque sepamos que no disminuye su tamaño. Vemos que el palo recto parece quebrarse al hundirse en el agua pero sabemos que no se quiebra. De estos y otros muchos ejemplos que ilustran la falibilidad e imperfección de nuestra experiencia cotidiana podemos concluir que el mundo, tal como aparece a nuestros sentidos, difiere mucho del mundo tal como sabemos que es, y más aún difiere del mundo tal como las ciencias nos cuentan que es. Ahora bien, si lo que sabemos acerca del mundo y el mundo tal como lo percibimos resultan tan diferentes, podemos razonablemente suponer que lo que percibimos no es el mundo. Las nuevas ciencias proveen otra buena razón para inclinarse por «el camino de las ideas». Durante los siglos XVI y XVII progresa enormemente no sólo el conocimiento de la naturaleza en general, sino también el conocimiento de los procesos físicos y fisiológicos que tienen lugar durante la percepción. Fenómenos tales como la vista o la audición son examinados por filósofos de la naturaleza con inclinaciones hacia la fisiología y el arte. El sonido se descompone en una serie de movimientos que van desde las vibraciones de la atmósfera hasta los movimientos propios de las membranas del oído, los nervios y el cerebro. Sin embargo, la melodía que oímos no resulta satisfactoriamente descrita si sólo se mencionan movimientos del aire o de una membrana. Nos inclinamos entonces a pensar que no percibimos el mundo de manera inmediata y directa, sino que percibimos una representación mental (i. e., un sonido) causado por materia en movimiento (Ursom, 1984).

Tanto los racionalistas como sus críticos compartieron este suelo común gracias al cual fue posible que entablaran una discusión. Ambos creían que la tarea propia del filósofo consistía en el examen de las ideas en la mente. Dado que conocer algo consistía en formarse una representación mental adecuada del objeto conocido y dado que la tarea de la filosofía consistía en examinar estas ideas o representaciones mentales, la filosofía se convertía en tribunal supremo de todo conocimiento. El primer problema que se presenta en la filosofía moderna consistirá, entonces, en determinar qué significa comprender, cuáles son los requisitos que deberán satisfacerse para que podamos afirmar que hemos entendida algo y que podemos estar seguros de que conocemos y comprendemos. El terreno donde se dirime esta cuestión es la mente con sus ideas o representaciones. Descartes, B. de Spinoza (1632-1677) y G. W. Leibniz (1646-1716) son los pensadores más destacados del optimismo racionalista en el

siglo XVII. Los tres consideraron que, tal como es posible comprender plenamente un teorema de geometría, resultará igualmente comprensible el universo en su totalidad. La exitosa aplicación de la matemática a la física así lo augura. Difieren, sin embargo, en la caracterización de aquello en lo que, según cada uno de ellos, consiste la tarea de comprender. La respuesta que cada uno de ellos dé testa cuestión determinará su metafísica, pues la estructura general del universo debe ser tal que resulte comprensible a la razón.

2. *La comprensión*

El surgimiento de la nueva ciencia de la naturaleza —que ya no se propone clasificar las cosas del mundo en géneros y especies, sino medir, calcular y predecir los estados de la materia en movimiento— lleva a los filósofos naturales del siglo XVII a abandonar las interpretaciones teleológicas o finalistas y proponer explicaciones mecanicistas. La diferencia entre ambos paradigmas de explicación no se agota en la aceptación o rechazo de causas finales. El cambio involucró una nueva concepción de lo que significaba «racional»». En las últimas décadas autores provenientes de tradiciones filosóficas tan dispares como por ejemplo Martin Heidegger y Charles Taylor examinaron el desarrollo y los límites de la racionalidad moderna, cuyos rasgos principales expondré brevemente.

Platón supuso que las ideas tenían existencia propia y que guardaban entre sí un orden propio e independiente de quien las pensara. Descartes, en cambio, considera que las ideas sólo existen como contenidos mentales, estados o modificaciones del propio yo que piensa. Platón puede comparar la tarea de conocer a la de contemplar ideas que están allí fuera, ordenadas y esperando ser aprehendidas por el alma del hombre. Descartes, en cambio, supone que conocer implica ordenar las ideas en el interior de nuestra mente. Este ordenamiento no sólo deberá adecuarse a la realidad del mundo exterior, sino también poseer ciertas características de evidencia (í. e., claridad y distinción) que son exigencias de la propia actividad pensante del hombre tal como lo muestra la matemática, paradigma de conocimiento durante el siglo XVII. La creencia platónica en un mundo independiente y ordenado de ideas va acompañada de una concepción de la racionalidad como adecuación del alma a ese orden. Al negarse la existencia de un orden semejante, cambia forzosamente la comprensión de la racionalidad. Ser racional o ser capaz de comprender ya no equivaldrá a obtener una visión correcta del orden de las cosas. La razón pasa a

ser la capacidad de construir órdenes que satisfagan los requisitos de certeza y evidencia ilustrados por el conocimiento matemático, es decir, pensar conforme a ciertos cánones. La racionalidad es una propiedad de la actividad del pensar, más que una determinada visión de la realidad. Si nos hubiera creado un demonio engañador en vez de un Dios veraz, podría haber sucedido que nuestros pensamientos racionales (*i. e.*, nuestras ideas claras y distintas) no concordaran con la realidad extramental. Esto quiere decir que una vez establecido el criterio del pensamiento racional *(i. e.,* la evidencia de nuestras ideas), aún falta demostrar que este pensamiento claro y distinto equivale a poseer creencias verdaderas acerca del mundo. La prueba de que hemos sido creados por un Dios que no nos engaña es el eslabón entre el procedimiento puramente subjetivo de la racionalidad y la verdad.

El alma, según Platón, es de naturaleza suprasensible y su tarea consiste en llegar a contemplar las ideas inmutables y eternas. A esta visión se llega a medida que comprendemos que las cosas que nos rodean participan de las ideas que les dieron su existencia y su finalidad propia. Descartes, en cambio, considera que interpretar la naturaleza como aquello que encarna un mundo de ideas y de fines es un error que se comete por no haber aprendido a distinguir el espíritu y la materia. La tarea propia de nuestro espíritu consiste en esta comprensión de la distinción real entre cuerpo y alma, ejercicio al cual Descartes dedica su obra fundamental, las *Meditaciones metafísicas* (1641). Esto implica desespiritualizar la naturaleza y comprender el mundo material como mera extensión, distinción que es el fundamento metafisico de todos nuestros conocimientos. A fin de que cada uno de nosotros logre ver con claridad esta distinción ontològica fundamental entre espíritu y extensión, es necesario que nos apartemos de nuestro punto de vista cotidiano corporal, ya que nuestra experiencia ordinaria del mundo es fuente de engaños y confusiones. Para lograr la claridad y distinción de nuestras ideas —condición necesaria del conocimiento, tal como lo muestra la matemática— debemos desentendemos de lo que creemos percibir por medio de nuestros sentidos acerca del mundo. Descartes nos muestra esta nueva perspectiva en la segunda jornada de sus *Meditaciones*, cuando se pregunta qué es una cosa. Al agarrar un trozo de cera en sus manos —o, mejor aún, al realizar un experimento puramente mental— piensa que esa cosa puede variar de forma y de color, puede calentarse y tener un aroma diferente. La única característica que le resulta impensable que esa cosa pierda es la de ser algo extenso, una cosa espacial de tres dimensiones. El mundo natural se interpreta como espacio geométrico. Se justifica así la sospecha de que el libro de la naturaleza estaba escrito en caracteres matemáticos. Todas las

restantes cualidades se explicarán reduciéndolas a materia y movimiento, tal como la ciencia explica los colores o los sonidos. Nuestro propio cuerpo queda incluido en esta explicación mecánica, aun cuando esto contradiga nuestra experiencia cotidiana y de sentido común. El universo cartesiano, a diferencia del platónico, es mecánico y desencantado. No ofrece fines naturales ni expresa un sentido con el cual el hombre pueda armonizar. De ahora en adelante, que la razón predomine en nuestras vidas consistirá en guiarnos por los órdenes de ideas que nuestra capacidad de razonar pueda construir por sí misma (Taylor, 1989).

Como Descartes, también Spinoza y Leibniz supusieron que la matemática era el modelo de comprensión racional. Si el universo ha de ser inteligible, Spinoza considera que la sucesión de hechos o relación de causa y efecto debe pensársela, en última instancia, como la relación lógicamente necesaria entre premisas y conclusión. Si, por el contrario, el universo en conjuntó y las cosas que ocurren en él carecieran de necesidad lógica —esto es, que pudieran no haber existido o haber sucedido de otra manera—, sería una tarea inútil tratar de comprenderlo buscando razones necesarias. El modo geométrico en que está escrita la *Ética* (1677) no es un recurso estilístico, sino que pretende reflejar la manera en que el universo mismo está estructurado. Comprender el universo y nuestro lugar en él equivale a examinar nuestras ideas, deshacernos de las que se originan en la imaginación, y ordenar coherentemente las ideas del entendimiento, tal como Spinoza hizo en la *Ética.* También Leibniz toma la matemática como modelo de comprensión y sostiene que todas las proposiciones verdaderas son analíticas. Incluso si se trata de una afirmación acerca de hechos —por ejemplo: «Juan estudia en la biblioteca»—, en el concepto completo de «Juan» está implícitamente incluido el predicado «estudia en la biblioteca». Cualquier otra concepción que se aparte del modelo matemático de verdad entendida como inclusión del predicado en el sujeto —/. *e.,* del principio de identidad— deja de ser plenamente inteligible. Si hay una razón (y debe haberla) para que Juan en este momento esté estudiando en la biblioteca en vez de estar paseando por el bosque, en el sujeto «Juan» debe estar incluido el predicado «está estudiando en la biblioteca». ¿Cómo debe ser el universo y cómo deben ser las cosas que lo habitan para que cualquier afirmación que hagamos acerca de él sea analítica?, ¿cómo debe ser el universo para que, según Spinoza, podamos comprender lo que sucede tal como entendemos un teorema en geometría?, ¿cómo debe serlo para que el orden de las ideas en nuestra mente resulte adecuado a una realidad exterior, como pretendía Descartes? El requisito de inteligibilidad matemática, que se expresa de diferentes maneras en Descartes,

Spinoza y Leibniz, determina que cada uno de estos autores proponga un sistema metafísico diferente. Estos sistemas se articulan en torno a la noción de «substancia». Examinando las diferentes acepciones que esta noción tiene en los respectivos autores comprenderemos sus diferentes sistemas metafísicos.

3. *Substancia*

La noción de substancia llega al siglo XVII cargada de una larga y cuestionable tradición. Se recurrió a este concepto para responder una diversidad de problemas (Quinton, 1973; Hacking, 1976):

1) *El problema de la predicación*. Nuestros conocimientos se expresan en juicios y en cada juicio puede distinguirse el objeto que se conoce y aquello que conocemos acerca de él. El problema consiste en determinar si una cosa individual es algo más que la colección de cualidades que posee. Los substancialistas sostienen que las cualidades sólo pueden existir como propiedades de algo que no es una propiedad. Sus críticos, en cambio, afirman que una cosa individual no es más que el conjunto de sus cualidades.

2) *El problema de la individuación.* Las propiedades de una cosa son generales y pueden predicarse de muchas cosas. Hay una relación estrecha entre el problema de la predicación y el de la individuación. La razón fundamental para pensar que una cosa no se reduce a sus propiedades es que, mientras las cosas son individuales, las propiedades son, por naturaleza, generales y pueden aplicarse a muchas cosas individuales. La doctrina substancialista clásica según la cual todo individuo concreto es un compuesto de forma —que puede compartir con otros individuos— y de materia individualizadora intentaba resolver este problema afirmando que es la materia la que individualiza los atributos o cualidades generales.

3) *El problema de la identidad.* La noción de substancia se utilizó para explicar cómo es posible pensar que una cosa siga siendo la misma pese a sus continuos cambios a lo largo del tiempo. Los substancialistas consideraron que únicamente una substancia o sustrato que no cambia puede conferir identidad a lo largo del tiempo a una serie de estados cambiantes.

4) *El problema de la objetividad*. Si, tal como afirman los filósofos modernos, no percibimos las cosas en sí mismas directamente sino que percibimos impresiones o apariencias o imágenes o ideas de las cosas formadas en nuestra mente, cabe preguntar que validez objetiva poseen estas múltiples y diferentes impresiones subjetivas que cada uno tiene en su mente. Los

substancialistas argumentan que las múltiples apariencias deben comprenderse como efectos o representaciones de un substrato objetivo. Estos problemas tienen un aspecto en común, pues se preguntan por la unidad detrás de la multiplicidad. El problema de la individuación pregunta cómo es posible que un conjunto de predicados generales se unifique en un individuo particular. El de la identidad, cómo es posible que una sucesión de aspeaos cambiantes se unifique en una cosa que sigue siendo igual a sí misma. Por último, en el problema de la objetividad nos preguntamos cómo es posible que múltiples representaciones subjetivas se refieran a un mismo objeto.

5) *El problema de los fundamentos del conocimiento o problema de la simplicidad*. Las cosas compuestas que hay en el mundo deben estar construidas a partir de los simples, y los simples son substancias. El problema del conocimiento consiste en hallar estos simples o substancias. Los filósofos jonios inauguraron la filosofía occidental preguntando acerca de la materia prima o cosa última que constituye el mundo. El agua, el aire, lo indefinido, los átomos fueron algunas de sus respuestas. Desde entonces todos los grandes filósofos se han ocupado del problema de determinar cuál o cuáles, entre las tantas cosas que aparentemente contiene el mundo, existen realmente o fundamentalmente. Estos problemas pueden dar lugar a confusiones. El ejemplo del trozo de cera se presta a diferentes interpretaciones, pues Descartes muestra que el hecho de ser algo extenso es lo único que permanece cuando cambia su color, sabor u olor (problema de la identidad); concluye gue «extenso» es el único predicado que no podemos dejar de atribuir a las cosas que vemos y tocamos (problema de la predicación) y que, por lo tanto, el mundo natural es espacio geométrico (problema de la materia).

6) *El problema de la creación*. La palabra «substancia» fue utilizada por los filósofos racionalistas modernos para significar lo que es causa de sí mismo. Este árbol, aquella escultura o un hombre cualquiera son ejemplos de lo que Aristóteles comprendía como substancias. Descartes, Spinoza y Leibniz sólo hubieran logrado coincidir en que Dios es un buen ejemplo de substancia y que esto se debe a que Dios es causa de sí mismo. ¿Cómo se llega a vincular el concepto de substancia con el de *causa* swí? Una de las ideas básicas en torno a la noción de substancia consiste en afirmar que substancial e., aquello que posee propiedades o que es sujeto de predicación y que no puede ser predicado de ninguna otra cosa. Si afirmamos: «La bondad es un rasgo muy apreciable», la bondad no es una substancia porque puede ser predicada de otra cosa, por ejemplo: «Roberto es bueno». Existen cosas y propiedades; el término «substancia» se utilizará para designar únicamente cosas. Roberto es una substancia

porque no puede predicarse de ninguna otra cosa —*i. e.*, ocupa siempre el lugar del sujeto—. Esta concepción de la substancia supone que la forma básica de nuestros juicios es «S es P» y que el mundo puede ser dividido en substancias y propiedades.

Según algunos filósofos de la Antigüedad, como por ejemplo Aristóteles, no puede haber circularidad a no ser que exista algo circular, ni puede haber bondad si no hay alguien que sea bueno. La existencia de una propiedad —*i. e.*, la bondad— depende de que esté instanciada—*i. e.*, que exista algo o alguien que la posea—. Por lo tanto, las propiedades dependen de las cosas que las poseen. La dependencia es ante todo lógica y equivale a afirmar que es conceptualmente incomprensible suponer que exista una propiedad y que no esté ejemplificada en alguna cosa. Si afirmamos que la propiedad de ser bueno depende lógicamente de que exista un sujeto o substancia a quien pertenece dicha propiedad, podemos concluir que la distinción entre substancia y atributo consiste en que una cosa o substancia no depende *lógicamente* de ninguna otra cosa para existir, mientras que las propiedades o atributos poseen una existencia que es lógicamente dependiente de las substancias. Puedo pensar que existe Roberto sin pensar que existe l$_t$a bondad. No puedo pensar que exista la bondad sin pensar en la existencia de alguna cosa que sea buena. Suele afirmarse que la substancia tiene su ser *en sí* mientras que los atributos tienen su ser *en otro*. En manos de los filósofos racionalistas, esta conclusión se transforma en la tesis según la cual una substancia no deberá depender *causalmente* de ninguna otra para existir. Esto se debe a que, encandilados por la matemática, tienden a interpretar la relación causal como si fuese una relación de dependencia lógica. Explicar algo por sus causas consiste en mostrar cómo se deduce a partir de principios evidentes por sí mismos. La independencia lógica del concepto tradicional de substancia se interpreta como independencia causal. Substancia propiamente dicha será aquello que es *causa sui*. Juan no depende lógicamente de la bondad; pero causalmente depende de sus progenitores. No es, por Jo tanto, un buen ejemplo de substancia. Dios sí es un buen ejemplo de substancia. Acaso el único ejemplo plenamente satisfactorio (Bennctt, 1984). Otra manera de comprender la *causa sui* consiste en advertir que cuando se afirma que una cosa no tiene existencia independiente suele pensarse que deberán darse determinadas condiciones necesarias para que esa cosa exista. Una planta no existiría sin luz; un animal no existiría sin oxígeno. Juan no existiría sin sus progenitores. Podemos preguntar si hay algo cuya existencia no implique ninguna condición necesaria previa. Dios sería la única cosa o substancia que no necesitaría ninguna condición previa para existir (O'Connor, 1983). Descartes define «substancia» de la siguiente

manera: «Por substancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir. Y, en verdad, substancia que no necesite en absoluto de ninguna otra sólo puede concebirse una: Dios. Pero percibimos que todas las otras no pueden existí A sin el concurso de Dios» *(Principios de la filosofía* I, § 51 [1644]). Spinoza radicaliza la posición cartesiana en sus definiciones de causa de sí, substancia y Dios, al comienzo de la *Ética.*

4. *La crítica de las formas substanciales*

La física aristotélico-escolástica estudiaba el cambio o movimiento tomando el nacimiento de un nuevo ser o la generación de una nueva substancia como modelo de todos los restantes cambios. El cambio de una cualidad (por ejemplo, la piedra que se calienta bajo el sol) o de lugar (por ejemplo, un hombre que camina) difieren, a simple vista, de la germinación de un árbol a partir de una semilla. Sin embargo, guiados por el modelo biológico, los físicos tendían a explicar todos los cambios como si se tratase del nacimiento de un efecto a partir de una causa, de forma análoga al ejemplo del árbol o al nacimiento de un animal. Por naturaleza de una cosa se entendía el principio interno que la hacía nacer, moverse, cambiar. A diferencia de las cosas artificiales, los seres naturales (animales, plantas, elementos tales como el agua, el fuego, el aire) tenían en sí mismos el principio de sus cambios. Como, además, se consideraba que el principio de las acciones u operaciones de un ser vivo es el alma, ésta se constituyó en el modelo o prototipo de naturaleza para el físico. Así como el alma explica los cambios que se producen en un ser vivo, algo similar a un alma —aun cuando no se trate propiamente de un alma— explicará los restantes cambios que observamos en los seres naturales. En la concepción substancialista clásica se suponía que la materia era pasiva y que sólo la forma podía desempeñar el principio substancial generador. La naturaleza de una cosa—su alma, el principio de sus cambios— se identificó con la forma de dicha substancia. Cuando la forma substancial se une a la materia Se genera un nuevo ser y cuando se separa de la materia se destruye un ser real. El reconocimiento y clasificación de las formas substanciales constituía la tarea propia del físico (Gilson, 1925).

En las *Meditaciones metafísicas* Descartes muestra que cuerpo y alma no deben comprenderse según el modelo tradicional de una única substancia compuesta por materia (cuerpo) y forma (alma), sino que son dos substancias distintas que no necesitan una de la otra para existir o para cambiar. Se

desespiritualiza así el objeto propio de la física convirtiéndose en mera espacialidad. Los cambios observados en la naturaleza extensa no deberán explicarse mediante el recurso a las almas o formas substanciales. Todos los fenómenos que ocurren en la naturaleza física se explicarán mediante categorías propias: magnitud, figura, movimiento. Hacia fines del siglo XVII el concepto de forma substancial había caído en desprestigio. Designaba una cualidad oculta cosificada bajo el oscuro concepto de virtud o poder de una cosa para producir sus efectos característicos, como por ejemplo la *vis dormitiva* del opio, ridiculizada por Molière (1622-1673), o la tendencia natural de los cuerpos pesados hacia el centro de la Tierra.

En la rediviva teoría corpuscular se les otorgaba a los cuerpos y a los átomos únicamente aquellas propiedades que la nueva ciencia mecánica tomaba en cuenta (extensión, figura, movimiento) y se les negaba todas las otras propiedades (color, sabor, olor) que el hombre común les adjudicaba acríticamcnte. Ya Galileo (1564-1642) había sostenido que los sabores, los olores y los colores residen en el cuerpo de quien los siente o percibe y no en Acuerpo percibido. Los cuerpos que percibimos nos causan tales sensaciones por el movimiento y el impacto. Sin embargo, la búsqueda de una materia sin alma y las explicaciones puramente mecanicistas en física no fueron conquistas logradas de una vez y para siempre. Leibniz criticó la identificación cartesiana de cuerpo y extensión geométrica, señalando que en el mundo físico se conserva la fuerza —que no es extensión— y no, tal como supuso Descartes, el movimiento —que es un modo de la extensión—. Este descubrimiento lo llevó a rehabilitar una versión propia de las antiguas formas substanciales. Cuando Newton (1642-1727) presenta su teoría de la gravitación algunos interpretaron la fuerza de atracción como si se tratase de una facultad ínsita en las cosas mismas al modo de las formas substanciales. El propio Newton criticó esta interpretación. Con gravitación, insistía, no quería decir nada más que el fenómeno observado, del que no ofrecía explicación alguna. Al científico de la naturaleza ya no le interesaba pensar qué era la gravedad, sino tan sólo calcular cómo actuaba (Ursom, 1984).

La nueva ciencia calculadora y cuantitativa necesitaba nuevos conceptos. Las herramientas teóricas legadas por el aristotelismo y la Escolástica a la edad moderna no eran suficientemente sofisticadas como para que con ellas pudiera efectuarse una crítica a fondo de la doctrina de la substancia. La lógica tradicional no distinguía adecuadamente entre, por un lado, términos de individuo y de especie (i. *e.*, «Juan», «hombre») y, por otro, términos cuantitativos o de masa (/. *e.*, «agua», «oro», «materia»). El término «hombre»

puede denotar tanto a un individuo en particular como a la clase formada por todos los hombres. «Hombre» se refiere a substancias individuales y también expresa el predicado que generalmente describe tales substancias. Pero con términos tales como «agua» u «oro» no sucede lo mismo. No hay aguas u oros individuales, salvo en un sentido tan ambiguo que no permite notar una distinción esencial al pensamiento científico. La diferencia entre un hombre y el oro es la diferencia entre lo que puede contarse y lo que puede medirse, y es la diferencia entre una cosa individual y una masa o sifcstancia en el sentido cartesiano de materia o extensión, o en el má$ moderno de substancia química. La dificultad de pensar la idea de masa (/. espacio, oro, agua, etc.) bajo el esquema tradicional de substancia individual fue, en gran medida, lo que llevó a rechazar la ciencia aristotélico- escolástica durante el siglo xvu y obligó a repensar el concepto de substancia (Scruton, 1981; Madanes, 1989).

5. *La causalidad*

Las teorías más apartadas del sentido común que se forjan durante la Edad Moderna (j. *e.*$_t$ ocasionalismo, paralelismo, armonía prestablecida) surgieron citando se pretendió dar una única explicación a diferentes clases de relaciones causales. A comienzos de la Edad Moderna surge la necesidad de explicar la naturaleza de las relaciones de causa y efecto de manera tal que incluya en una sola teoría tanto la relación causal entre un Dios trascendente y el mundo en el acto de creación, la transmisión de movimiento entre los cuerpos de la naturaleza, y las relaciones entre el cuerpo y el alma. Si Dios es omnipotente, tal como lo muestra no sólo el acto de la creación sino además la continua sustentación de su obra en la existencia, ¿cómo podríamos concebir que los seres finitos tuvieran una eficacia causal real, sin restarle omnipotencia a Dios? Pero si le negamos eficacia causal al mundo físico, ¿cómo explicárnoslos fenómenos de la naturaleza? Si Dios sostiene el mundo en la existencia, ¿qué sentido tiene afirmar que, independientemente de Dios y de su poder de acción, hay iniciativas causales que provienen de los cuerpos o almas que pueblan el mundo?, ¿habría entonces dos órdenes causales independientes: el de Dios y el de los cuerpos naturales? Las teorías acerca de la causalidad intentarán resolver estas aparentes paradojas (NadIer, 1993).

A estas diferentes clases de relaciones causales cabe agregar otra distinción. La geometría, que es el modelo de conocimiento, supone principios evidentes y conexiones lógicamente necesarias entre premisas y conclusiones. La nueva

ciencia pretende estudiar los fenómenos naturales con rigor matemático y busca en Ij relación de causa y efecto la misma necesidad lógica que se encuerara en geometría. El otro modelo de relación causal es el que cualquier hombre verifica en sí mismo; por ejemplo, el acto libre de mi voluntad por el cual deseo levantar un brazo y lo levanto. Las relaciones causales no sólo se comprenderán como conexiones necesarias sino que también se imaginarán como si fueran acciones de una voluntad, e incluso la noción de fuerza mantendrá connotaciones psíquicas. Sin embargo, si somos fieles a la distinción cartesiana no podemos concebir que la extensión geométrica entre en contacto con el pensamiento, por lo que resulta imposible explicar la relación mente-cuerpo. Tampoco parece concebible que un cuerpo, que no es más que una porción del espacio inerte y pasivo, tenga una fuerza motriz propia,'pueda moverse, cambiar de lugar, chocar con otro cuerpo y transmitirle movimiento. La distinción entre pensamiento y extensión ponía término a un modelo de explicaciones que resultaba inadecuado para la nueva ciencia pero abría nuevos y profundos interrogantes.

El ocasionalismo es una de las respuestas que algunos filósofos postcartesianos dieron al problema de la causalidad. Resultaba aceptable tanto al teísmo cristiano como a la ciencia nueva, ya que se refería a un mundo mecánico creado por unDios omnipotente. El representante más destacado del ocasionalismo fue Nicolás Malebranchc (1638-1715), aun cuando Clauberg (1622-1665), Cordemoy (1626-1684) de la Forge (1632-1666) y Geulincx (1625-1669) habían anticipado teorías similares. Malebranche hereda del racionalismo cartesiano el proyecto de búsqueda de conexiones necesarias entre una causa y su efecto. Advierte que no podemos sino pensar que lo contrario de un hecho siempre es posible y que carecemos de una intuición que corresponda al influjo causal propiamente dicho. Cuando examinamos la relación entre dos eventos cualesquiera de la naturaleza no logramos descubrir una conexión necesaria. Sin embargo, es en la relación entre Dios y el mundo, entre lo infinito y lo finito, donde Malebranche encuentra aquel requisito de necesidad lógica que inútilmente buscó en las relaciones causales naturales. Si Dios es infinito y omnipotente, necesariamente se sigue que puede producir cualquier efecto. Nada existiría ni nada ocurriría en la naturaleza si Dios no lo hubiera así dispuesto. El único agente causal propiamente dicho es, por lo tanto, Dios. Ningún ser creado y finito posee, propiamente hablando, un poder causal ni puede, por esa razón, producir cambios en otros seres. Dios dispuso la creación de manera tal que, cuando una bola en movimiento choca con otra, la colisión de las dos bolas no sea la causa del movimiento de la segunda sino la ocasión que Dios dispuso para mover la segunda bola. La causa de que mi brazo se levante no es mi deseo de

levantarlo; este deseo no es más que la ocasión que Dios dispuso para que él actúe y levante mi brazo. Si aceptamos que Dios es creador y todopoderoso, no podemos concluir sino que es la única causa verdadera de todo lo que ocurre; y si aceptamos esta conclusión, se sigue que las relaciones de causa y efecto que creemos percibir no son más que ocasiones en las que actúa la verdadera causa, í. ¿., Dios. El ocasionalismo es una teoría que pretende explicar todas las relaciones causales, tanto entre fenómenos físicos como entre cuerpo y alma.

Además del razonamiento teológico, otros motivos se sumaron para que la explicación ocasionalista resultara verosímil. La distinción, ya esbozada por Galileo y elaborada por Descartes y J. Locke (1632-17040), entre cualidades primarias y secundarias fue una de ellas. La sensación de estar viendo el color rojo se produce cuando determinados movimientos afectan a nuestro cuerpo. Puede ser que no haya ninguna cosa roja delante de mí o incluso que tenga los ojos cerrados. Simplemente nos frotamos el ojo con la mano y vemos rojo. Ahora bien, cabe preguntar por qué el efecto es ése y no otro (que veamos celeste, por ejemplo). El mundo parece estar coordinado de manera tal que cuando me froto el ojo (movimiento de materia) veo rojo (sensación psíquica). Descartes, además, concebía la materia como extensión geométrica pasiva y atribuía a la voluntad divina el origen del movimiento en el mundo, ya que no podía deducirlo de las propiedades geométricas mismas. La verdadera causa del movimiento queda ubicada fuera del mundo natural, tal como luego generalizaría el ocasionalismo (Heimsoeth, 1932).

El racionalismo postcartesiano parece sobrepasar así sus propios límites, pues ante la imposibilidad de la razón de concebir relaciones entre substancias heterogéneas (cuerpo y alma) y al no ofrecer una teoría adecuada del movimiento en la naturaleza extensa, el ocasionalismo propone una explicación que recurre a la libre voluntad de Dios. La distinción cartesiana lleva, de este modo, a una teoría que se basa en la noción opuesta a la razón, a saber, una libre y espontánea voluntad creadora que es la causa real de que a un determinado acontecimiento le siga otro, pues las cosas mismas, independientemente de Dios, nunca podrían afectarse unas a otras. El hombre de ciencia advierte correspondencias y sucesiones constantes entre fenómenos; el metafísico, sin embargo, niega que haya fuerzas físicas o psíquicas en la materia que puedan dar cuenta de esas relaciones. La tarea del filósofo de la naturaleza consistirá en describir cómo Dios mueve los cuerpos (Malebranche, *De la recherche de la venté,* VI, 2, iii(1675j).

Según estas explicaciones que buscan ser coherentes con la doctrina cristiana, el acto mismo de la creación escapa a nuestra comprensión; no hay un

por qué ni un cómo racionales que lo expliquen. Por el contrario, Spinoza se propuso comprender esta actividad creadora infinita. No llegamos a comprender con claridad la dependencia de los seres finitos y creados con respecto al creador infinito debido a nuestra experiencia incierta del mundo natura) y a las ideas confusas que nos formamos acerca de Dios. Pero Spinoza no aceptará esta renuncia a la razón que implica fundamentar la causalidad en una voluntad trascendente e intentará llevar el racionalismo hasta sus límites, mostrando que es absurdo pensar en un Dios trascendente y en una naturaleza que no sea causa de sí misma. Buscará someter la libre actividad creadora de Dios a la necesidad lógica de la razón.

Leibniz hereda y critica tanto a Descartes como a los ocasiona- listas. Señala que un examen atento de la naturaleza misma nos muestra que Descartes estaba equivocado con respecto a las leyes del movimiento y que los cuerpos no pueden ser mera extensión. Debe encontrarse en ellos alguna fuerza o principio vital que permita explicar por que se comportan tal como lo hacen. El alma humana y su espontaneidad es el modelo de substancia del que parte Leibniz. La substancia genera sus propias modificaciones y todos los estados en que se encuentra se siguen de los estados anteriores y se comprenden como explicitaciones de su propia naturaleza o esencia. Leibniz coincide con los ocasionalistas al afirmar que no puede haber interacción causal propiamente dicha entre substancias. Pero a diferencia de ellos —y gracias al modelo de substancia como alma— considera que lo que define a una substancia es la producción de sus propias modificaciones o actividad real. Los estados sucesivos de una substancia, va sea ésta espiritual o corpórea, se generan a partir de lo que Leibnez llama «fuerza» y considera como un principio interno que guarda alguna semejanza con las antiguas formas substanciales y que es distinta de la extensión o materia del cuerpo *(Nuevo sistema de la naturaleza*, 1695). En Leibniz observamos los dos modelos de causalidad. Por un lado, la causalidad entendida como actividad espontánea, tal como cada uno de nosotros es consciente de la libertad de su propio obrar y tal como suponemos que es la actividad creadora de Dios. Por otro lado, los estados sucesivos de una substancia individual se siguen unos a otros como si se tratase de la explicitación de los predicados incluidos en el sujeto de una proposición analítica. Lejos de ser inerte, la substancia leibniziana es tan completamente activa que no podemos concebirla manteniendo interacciones con otras substancias, pues si todos sus estados se siguen de su propia naturaleza —y en esto consiste la actividad--, ninguno de sus estados puede explicarse como efecto causado por otra substancia. Sin embargo, nuestro sentido común nos muestra continuamente ejemplos de relaciones causales entre cuerpos, o

entre cuerpo y alma. ¿Cómo se explica que cuando Juan empuja a Pedro, éste pierda el equilibrio y caiga? Leibniz no se resigna a reconocerle a Dios una intervención constante en la naturaleza, tal como considera que hacían los ocasionalistas. Supone que Dios armonizó las substancias al crearlas de manera tal que los estados de cada una de ellas se correspondieran con los estados de todas las otras. Esta concomitancia produce el mismo efecto que si se comunicaran unas con otras. Comparte con los ocasionalistas la preocupación por encontrar una fundamentación metafísica del movimiento y sus leyes y las propiedades dinámicas de los cuerpos. Descartes había desechado la noción de fuerza. Los ocasionalistas la rescatan, pero la ubican fuera del mundo corpóreo en 1^ voluntad de Dios. Leibniz la ubica en las substancias mismas, reconociéndoles a éstas una genuina actividad causal propia, capaz de generar sus propios estados futuros aunque no pueda interactuar con otras substancias. Dios tiene la función de armonizador (Nadler, 1993).

Los pensadores racionalistas consideraron que el conocimiento matemático era el único conocimiento genuino. Por lo tanto, la naturaleza resultará cognoscible en la medida en que se logre convertirla o traducirla al lenguaje de la matemática. En Descartes esta conversión fue inmediata: la esencia de la materia es extensión y la extensión equivale al espacio de la geometría. Además, si existe un único género de conocimiento propiamente dicho —el matemático— las sensaciones socan tan sólo modos confusos de pensar. Aunque solamente fuera como una cuestión de principio, la sensación debería poder reducirse eventualmente a una formulación matemática. La distinción entre propiedades primarias y secundarias señalaba que, si los cuerpos no son más que extensión geométrica en movimiento, la sensación de la música-qyic escucho se puede comprender como espacio *(i. e.*$_t$ la cuerda del violín, el aire, mi tímpano, etc.) en movimiento (;. *e.*$_t$ las vibraciones). Tanto la percepción de una nota musical como los conceptos de extensión y movimiento son ideas en mi mente. Pero mientras el sonido es una idea confusa, las nociones geométricas de extensión y movimiento son claras y distintas. En la medida en que los diferentes pensadores racionalistas fueron optimistas con respecto a la posibilidad de un conocimiento científico y racional, creyeron que era posible traducir los datos de la naturaleza al lenguaje matemático. No advirtieron la existencia de datos de la sensibilidad que pudieran resultar reacios a la matematización y que se presentaran como un *factum* o hecho bruto imposible de reducir a una estructura racional. Kant (1724-1804) será el primero en señalar que la sensibilidad no es entendimiento confuso y en reconocerla como fuente independiente c imprescindible para el conocimiento. Dado que los filósofos racionalistas buscaron describir

conexiones indubitables entre fenómenos, tendieron a considerar que, si fuera posible enunciar los primeros principios de la ciencia mediante proposiciones indubitables (tal como ocurría en matemática), se llegaría a un verdadero conocimiento de la naturaleza. De esta manera la relación entre sensibilidad y entendimiento se fue planteando como el problema de la relación entre el sujeto y el predicado de una proposición del tipo «S es P». El examen del nexo proposicional será el punto de partida de la filosofía crítica de Kant (Heimsoeth, 1932; Buchdahl, 1969).

El enorme progreso que la ciencia matemática de la naturaleza tuvo durante la primera mitad del siglo XVII marcó nuevos rumbos en filosofía. La metafísica, que desde la antigüedad había sido narrá- da como una reflexión que se ubicaba después de los estudios sobre el mundo físico, invierte su lugar metafórico y se la describe como la raíz del árbol de toda la sabiduría. La razón impone su propia exigencia: nada hay sin razón. La metafísica es la reflexión acerca de esa exigencia: ¿qué significa comprender?, ¿cómo debe ser el universo para que resulte comprensible? Sólo a la luz de ese magnífico optimismo podemos recuperar el verdadero sentido de los sistemas metafísicos de la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

Las referencias a las ediciones eruditas de las obra? de los filósofos en sus lenguas originales se pueden encontrar en la mayoría de los trabajos citados a continuación y en volúmenes anteriores de esta *Enciclopedia.*

Arnauld, A. y Nicole, P. (1987), *La lógica o el arte de pensar*, Alfaguara, Madrid.

Barber, K. F. y Gracia, J. J. E. (comp.) (1994),* *Individuation in Early Modem Philosophy,* State University of New York Press, Albany, NY.

Beck, L. W. (1969), *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*$_y$ Harvard University Press, Cambridge, MA.

Benitez, L. (1993), *El mundo en René Descartes*, UNAM, México.

Benitez, L. y Robles, J. A. (comp.) (1993), *El problema de la relación men- te-cucrpo*$_y$ UNAM, México.

Bennett, J. (1984), *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett, s./l.

Bcyssade, J.-M. (1979), *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, Paris.

Buchdahl, G. (1969), *Metaphysics and the Philosophy of Science. The Classical Origins: Descartes to Kant*, Blackwell, Oxford.

Cottingham, J. (1987), *El racionalismo*, Ariel, Barcelona.

Cottingham, J. (comp.) (1992), *The Cambridge Companion to Descartes*, University Press, Cambridge.
Cover, J. A. y Kulstad, M. (comp.) (1990), *Central Themes in Early Modem Philosophy*, Hackett, Indianapolis.
Descartes, R. (1967), *Obras escogidas*, Sudamericana, Buenos Aires.
Descartes, R. (1977), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid.
Frondizi, R. (1986), *Ensayos filosóficos*, FCE, México.
Garber, D. (1992), *Descartes' Metaphysical Physics*, University of Chicago Press, Chicago.
Gaukroger, S. (1989), *Cartesian Logic*, University Press, Oxford.
Gilson, E. (1925), *René Descartes: Discours de la méthode.* Texte et Commentaire par Étienne Gilson, Vrin, Paris.
Gracia, J. J. L. (1988), *Individuality: An Essay on the Foundations of Meta- physics*, State University of New York Press, Albany, NY.
Hacking, I. (1976), «Individual substance», en Frankfurt, H. G. (comp.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, University Press, Notre-Dame.
Hampshire, S. (1982), *Spinoza*, Alianza, Madrid.
Heimsoeth, H. (1932), *La metafísica moderna*, Revtsta de Occidente, Madrid.
Hcimsoeth, H. (s/f), *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* Revista de Occidente, Madrid.
james, W. (1962), «The Sentiment of Rationality»*, en *Essays on Fatth and Morals*, Meridian Books, New York.
Leibniz, G. W. (1982), *Escritos filosóficos*, Charcas, Buenos Aires.
Madanes, L. (1989), «»Substancia»», «naturaleza» y «Dios» como términos de masa en la filosofía política de Spinoza»: *Revista Latinoamericana de Filosofía* XV, n.° 2.
Müller, M. (1961), *Crisis de la metafísica*, Sur, Buenos Aires.
Nadler, S. (1989), *Amauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, University Press, Manchester.
Nadler, S. (comp.) (1993), *Causation in Early Modem Philosophy. Cartesianismo Occasionalism and Preestablished Harmony*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania.
O'Connor, D. J. (comp.) (1983), *Historia crítica de la filosofía occidental*, vol. Ill, Paidós, Barcelona.
Ortega y Gasset, J. (1958), *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Revista de Occidente-Emecé, Buenos Aires.
Ortega y Gasset, J. (1960), *Origen y epílogo de la filosofía*, FCE, México.

Quinton, A. (1973), *The Nature of Things*, Routledge & Kegan Paul, London.
Robles, J. A. (comp.) (1980), *El problema de losuniversales: El realismo y sus críticos*, UNAM, México.
Rodis-Lewis, G. (1984), *Descartes. Textes ettiébats*, Librairie Générale Française, Paris.
Rorty, R. (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford; v. e.: *La filosofía o el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989.
Schulz, W. (1961), *El Dios de la metafísica moderna*, FCE, México.
Scruton, R. (1981), *A Short History of Modem Philosophy from Descartes to Wittgenstein*, Ark, London.
Specht, R. (cd.) (1986), *Rationalismus*, Philipp Reclam, Stuttgart.
Taylor, Ch. (1989), *Sources of the Self. The making of Modem Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA; v. e.: *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1988,
Torretti, R. (1967), *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago.
Ursom, J. O. (1984), *Berkeley*, Alianza, Madrid. J:
Vieillard-Baron, J.-L. (comp.) (1991), *Autour de Descartes. Le Problème de Pâme et du dualisme*, Vrin, Paris.

EL EMPIRISMO BRITÁNICO

Plinio Junqueira Smith

1. INTRODUCCIÓN

La cuestión que va a orientar este trabajo *será* la de entender cómo los empiristas británicos concibieron la metafísica. La palabra «metafísica» es, de manera notoria, obscura y de difícil, si no imposible, definición, al no existir un consenso sobre su significado exacto. No presupondremos aquí ningún sentido previo de metafísica a partir del cual podríamos interrogar al empirismo británico con el propósito de confirmar o corregir nuestras concepciones previas. Me parece un método más correcto de practicar la historia de la filosofía aquel que deja de lado nuestras propias opiniones y solamente intenta entender la opinión de los pensadores estudiados. En este sentido procuraré investigar cómo el término «metafísica» y sus correlatos aparecen en las obras de sus representantes principales, en particular de Locke, Berkeley y Hume, con el fin de descubrir sus múltiples significados.

A diferencia de otras tradiciones filosóficas, Ig filosofía británica clásica tiene un estilo muy claro y difícilmente recurre a un lenguaje técnico rebuscado. Y el caso no es diferente con el término «metafísica», que no se convierte en un tema privilegiado o en una palabra que necesite de una minuciosa y profunda investigación histórica o sistemática para que pueda ser aprehendida en su verdadero significado. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, por ejemplo, se emplea «metafísica» cuatro veces y sin ninguna relevancia para su posición general; en la *Investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza y virtud*, de Francis Hutcheson, aparece cinco veces, de una manera igualmente secundaria. Y cuando Hobbes explica lo que entiende por «metafísica» lo hace de paso, con cierta distancia, y no reproduce sino ciertas banalidades, limitándose a decir que, en un primer significado, metafísica designa un conjunto de obras de Aristóteles que venían después de sus obras físicas y que, en su segundo significado, indica el dominio del conocimiento sobrenatural (Hobbes, L, c. 46, p. 688). Del mismo modo los dos sentidos que Adam Smith atribuye al término «metafísica» no parecen traducir una reflexión central o más profunda sobre el asunto. Un su ensayo sobre lógica y metafísica antigua, Smith dice que la metafísica considera la naturaleza general de los

universales y los diferentes tipos o especies en los que los mismos pueden ser divididos (Smith, 1982, 120). *Y en La riqueza de las naciones* distingue entre un significado amplio y otro más restringido. En el sentido más restringido, «metafísica» es equivalente a «pneumática» y se refiere al estudio o doctrina de los espíritus; en el sentido más amplio es sinónimo de «ontología», que es la ciencia que trata de las cualidades o atributos comunes a los espíritus y a los cuerpos (Smith, 1981, 771-772, §§ 28-29). Smith reconoce, con todo, que «ontología» no es un término que recubra todos los temas abordados por Aristóteles en la *Metafísica,* obra que permanece como horizonte último de sus definiciones.

¿Por qué, entonces, tratar de la concepción que los empiristas británicos tenían de la metafísica? Para darnos cuenta de la pertinencia de esta pregunta será necesario examinar, aunque sea de forma breve, una interpretación tradicional que se establece desde la época de Hume que hace del empirismo británico un adversario de la metafísica. No es mi intención aceptar o cuestionar esta interpretación en todos sus aspectos. Pero hilar algunas consideraciones sobre cómo los empiristas concebían la metafísica permitirá, al menos, corregirla en algunos puntos que no me parecen de importancia menor. En particular, pretendo contribuir a deshacer esta oposición, a mi manera de ver simplista, entre empirismo británico y metafísica, llamando la atención sobre sus relaciones ambiguas y multifacéticas. [32]

II. DESARROLLO

32 DESARROLLO 1. *La interpretación tradicional*

Se asocia, normalmente, el empirismo británico con una crítica virulenta de la metafísica que progresivamente se va profundizando hasta destruirla completamente. Los empiristas británicos habrían desarrollado una línea de pensamiento con un espíritu opuesto al espíritu de los racionalistas, de tal modo que sus análisis conducirían, en última instancia, a una aniquilacióA de los conceptos meta- físicos (ideas abstractas, mundo externo, mundo interno, causa real, etc.), quedándonos solamente el mundo de los fenómenos, innegables para nuestra conciencia. Si no disponemos sino de la experien-

La interpretación tradicional

Se asocia, normalmente, el empirismo británico con una crítica virulenta de la metafísica que progresivamente se va profundizando hasta destruirla completamente. Los empiristas británicos habrían desarrollado una línea de pensamiento con un espíritu opuesto al espíritu de los racionalistas, de tal modo que sus análisis conducirían, en última instancia, da y de lo que la reflexión sobre ésta nos ofrece, entonces todo lleva a creer que la metafísica es algo imposible para nosotros. Es sobre todo a partir de esta interpretación tradicional que la cuestión de la metafísica cobra sentido en el campo de los empiristas clásicos.

Lanzando una mirada retrospectiva sobre la filosofía moderna en el Apéndice al *Tratado de la naturaleza humana*, Hume sostiene que «los filósofos comienzan a estar reconciliados con el principio de que «no tenemos idea de una substancia externa distinta de las cualidades particulares». Esto debe abrir el camino para un principio semejante en relación a la mente, a saber, el de que «no tenemos una noción distinta de las percepciones particulares»» (T, Apéndice, 635). Este pequeño esbozo histórico indica ya cuáles son, para Hume, los tres grandes momentos de la filosofía moderna. En un primer momento, los filósofos aceptaban tanto una substancia externa (el cuerpo, la materia) como una substancia interna (la mente), como atestiguarían las filosofías de Descartes, Locke y Malebranche. El inmaterialismo de Berkeley, que no aceptaría sino la existencia de las mentes y las ideas de la mente, representaría el segundo momento de esta evolución. Por fin, culminando este proceso, estaría la propia filosofía humana, que llevaría hasta las últimas consecuencias la tesis de que no hay ninguna conexión necesaria, objetiva o substancial, entre las percepciones, sino tan sólo una asociación subjetiva.

Esta interpretación, muy frecuente en los manuales y en las historias de la filosofía —como lo hace notar Ayer (1980, 15)—, también ha sido sostenida en nuestro siglo por un filósofo tan importante como Russell, que le da una formulación cristalina. «David Hume es uno de los filósofos más importantes porque desarrolló hasta sus conclusiones lógicas la filosofía empirista de Locke y Berkeley y, al convertirla en autoconsistente, la hizo inverosímil. Él representa, en cierto sentido, un punto final: en su dirección es imposible ir más adelante» (Russell, 1972, 659). Todo sucede corno si hubiese un proyecto filosófico común a Locke, Berkeley y Hume, con realizaciones distintas y parciales que se sucederían conforme cada uno fuese corrigiendo los errores de su antecesor. Un principio interno al empirismo llevaría a su autodestrucción. Y

Russell destaca que Hume se convirtió en el blanco privilegiado de los metafísicos por ser partidario de un escepticismo tan subversivo para las pretensiones especulativas de la metafísica. «Refutarlo ha sido, desde que escribió, el pasatiempo favorito entre los metafísicos. Por mi parte no encuentro convincente ninguna de sus refutaciones; con todo, no puedo sino esperar que algo menos escéptico del sistema de Hume pueda ser descubierto» (Russell, *ibid.).*

Una primera formulación más elaborada de la interpretación tradicional de la filosofía moderna se encuentra en Thomas Reid. Para Reid, Hume habría extraído todas las conclusiones lógicas que implicaba la teoría, común a Descartes y a Locke, de que la mente sólo conoce inmediatamente sus propias modificaciones o ideas. Berkeley habría percibido las implicaciones de los principios cartesianos y lockeanos en lo que se refiere a la substancia interna, defendiendo, de esta manera, una posición inmaterialista. Inaplicaciones semejantes en relación a la mente, sin embargo, habrían escapado a su mirada. Hume fue, de acuerdo con esta interpretación, el único filósofo coherente con los principios adoptados: «Pero ¿y si esas investigaciones profundas sobre los primeros principios de la naturaleza humana llevasen al hombre, natural y necesariamente, al abismo del escepticismo? ¿No debemos juzgar de esta manera a partir de lo sucedido? Tan pronto como Descartes comenzó a cavar esa mina, el escepticismo estaba preparado para hacer acto de presencia. Él hizo lo que pudo para evitarlo. Malebranche y Locke, que cavaron más hondo, vieron aumentar aún más la dificultad de mantener a distancia esc enemigo; pero ellos trabajaron honradamente en este designio. Mientras Berkeley, que se empeñó en ese trabajo, desesperado por poder garantizar todo, pensó en un expediente: al prescindir de un mundo material, el cual pensaba que podía ser abandonado sin pérdidas e incluso con ventajas, esperaba garantizar el mundo de los espíritus gracias a una barrera invulnerable. Pero, ¡ay!, el *Tratado de la naturaleza humana* minó sin piedad el fundamento de esa barrera y ahogó todo en un diluvio universal» (Reid, 1970), Reid emplea una bella metáfora para ilustrar el desarrollo de la «teoría de las ideas» (o el principio de que la mente sólo tiene acceso a sus propias modificaciones) hasta llegar al escepticismo de Hume. «La teoría de las ideas, como el caballo de Troya, muestra una bella apariencia tanto de inocencia como de belleza; pero si aquellos filósofos hubiesen sabido que portaba en su barriga muerte y destrucción para toda la ciencia y el sentido común, no habrían abierto sus murallas para aceptarla» (Reid, 1970, 87).

A pesar de no estar de acuerdo con la interpretación de Reid, Kant, de alguna manera, también contribuyó a solidificar la interpretación tradicional al

confesar que Hume le despertó de su sueño dogmático. «Desde los intentos de Locke y Leibniz o, más aún, desde la creación de la metafísica, por más lejos que se remonte su historia, no ha habido ningún acontecimiento que fuese más decisivo en relación con el destino de esta ciencia que la ofensiva efectuada por David Hume contra ella» (Kant, 1911). La lectura de la obra de Hume le mostró que la metafísica no se había establecido como ciencia y que, si pretendemos conocer las cosas tal como son en sí mismas, jamás obtendremos ningún resultado. El escepticismo de Hume sería el testimonio inequívoco de que la razón no puede derivar conceptos *a priori*, si concebimos el conocimiento como adecuación a los objetos. Hume, atento sólo al problema de la causalidad e incapaz de volver sus reflexiones en dirección al sujeto, no pudo encontrar una solución satisfactoria para su problema y se conformó con su escepticismo. Así, de la misma manera que para Kant, la filosofía humana representa antes el fin de la metafísica que el comienzo de una nueva forma de pensar.

En suma, lo que esta interpretación tradicional nos sugiere es que el empirismo británico es, en su esencia, una filosofía opuesta a la metafísica y que su pleno desarrollo no podría sino llevar a un escepticismo radical. El principio mismo que orientaría la reflexión empirista nos conduciría a negar tanto la substancia material como la substancia espiritual; y no sólo proscribiría el concepto de «substancia» sino también el de «causa real», igualmente decisivo para las pretensiones de la metafísica. Ningún conocimiento de la realidad, externa e interna, que vaya más allá de nuestras percepciones nos es posible, si razonamos de la manera más rigurosa a través exclusivamente de lo dado por la experiencia, esto es, de los datos inmediatos de la conciencia y de la reflexión que se inclina sobre esa experiencia. Así, la metafísica, entendida como un pretendido conocimiento de algo real absoluto c independiente de nosotros, sería inviable desde el principio y no pasaría de una mera ilusión filosófica.

2. *Cómo los empiristas británicos concebían y se situaban frente a la metafísica*

No es obvio, sin embargo, que Locke, Berkeley y Hume tuviesen un proyecto filosófico común, ni es algo indiscutible que todos tuvieran el mismo espíritu antimetafísico, tal como la interpretación tradicional pregona. Un examen de cómo cada uno de ellos concebía y se situaba frente «a la metafísica» nos proporcionará otra perspectiva sobre las relaciones entre el empirismo británico y la metafísica.

Locke, en primer lugar, parece simplemente ignorar las cuestiones

metafísicas, hasta el punto de ni siquiera crítica ésta detenidamente o con ahínco. Sus pocas referencias a la metafísica, pese a su tono claramente despreciativo, manifiestan más una indiferencia respecto a ella que el deseo de destruirla. Ésa es, por lo menos, la impresión que la lectura de Locke provoca. Y sus referencias a la metafísica son tan parcas y pobres que se puede dudar si es posible extraer de ellas una concepción de metafísica. De cualquier manera, examinemos más de cerca esas referencias.

La metafísica parece ser, ante todo, un discurso que a pesar de estar muy bien articulado con proposiciones, raciocinios y conclusiones indudables no contiene ninguna información sobre las-cosas o substancias (AEHU, IV, viii, 9). Locke distingue entre dos tipos de proposiciones, unas que contienen informaciones sobre las cosas, haciendo ampliar nuestro conocimiento sobre ellas, y otras que simplemente explicitan aquello que sabíamos respecto a las mismas, porque ya estaba contenido en el propio concepto que teníamos de ellas. Una proposición instructiva sobre las substancias necesita de la experiencia para que podamos unir o separar las ideas simples que están asociadas o disociadas en el mundo, de modo que siempre comportan algún grado de incertidumbre. El otro tipo de proposición se limita a tornar manifiesta la idea ya contenida en un determinado concepto, como por ejemplo en la proposición «todo oro es amarillo», ya que la idea compleja de oro se define como una colección de ideas simples entre las cuales está incluida la de amarillo. Esta distinción lockeana es evidentemente semejante a la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos y, de la misma manera que Kant, también Locke acepta la existencia de proposiciones instructivas y no empíricas (en términos kantianos: «hay juicios sintéticos *a priori»).* Pero es preciso destacar dos diferencias entre sus pensamientos: por un lado, en cuanto que para Kant es posible investigar la existencia de juicios sintéticos *a priori* en la metafísica, para Locke, en cambio, las proposiciones instructivas no empíricas están confinadas en los dominios de las matemáticas y la moral, mientras que la metafísica no nos instruye sobre cosa alguna, excepto sobre el significado de las palabras; y si para Kant los juicios analíticos que explicitan el significado de las palabras se revisten de una gran importancia, para Locke las proposiciones triviales, como su nombre ya indica, no pasan de ser una banalidad. La metafísica, en apariencia un discurso profundo, sería, en verdad, algo superficial.

¿Sobre qué cosas versaría la metafísica?, ¿cuáles son los objetos que supuestamente ella nos hace conocer? Después de leer los libros de metafísica, de escolástica (,*school-divinity)* e incluso de filosofía natural, dice Locke que

continuaríamos sin saber nada sobre Dios, los espíritus y los cuerpos *(ibid.)* No está claro, aunque parezca la lectura natural, que Locke se refiera a Dios, el alma y el cuerpo como los tres objetos de la metafísica. Parece menos seguro aun suponer que la metafísica estudie a Dios y al alma o solamente al alma, dejando el cuerpo para la filosofía natural, sobre todo si dirigimos la atención a los pasajes en los que se menciona la «verdad metafísica». ¿Qué entiende Locke por verdad metafísica? Una primera definición es la de que «realmente, tanto *ideas* como palabras *pueden* ser llamadas verdaderas *en un sentido metafísico* de la palabra verdad; como todas las otras cosas que existen de alguna manera son llamadas verdaderas; esto es, son realmente tai como ellas existen» (AEHIJ, II, xxxii, 2). Una segunda definición!, muy parecida a esta primera, tiene lugar cuando Locke identifica tipos de verdades como la «*verdad metafísica* que no es sino la existencia real de las cosas conforme a las ideas que asociamos a sus nombres» (AEHU, IV, v, 11). En otras palabras, la verdad metafísica es la verdad de la cosa, es la existencia real de la propia cosa, como, por ejemplo, esa mesa que está delante de mí es real y verdadera y no es el unicornio que puedo imaginar. Si la verdad metafísica se refiere a la existencia real de alguna cosa, parece que no sólo el alma y Dios sino también los cuerpos físicos están incluidos. Y la metafísica versará sobre esos tres objetos.

Tal vez valga la pena resaltar el doble error apuntado por Locke en esa concepción metafísica de la verdad. Por un lado, la verdad se piensa por el lado de la cosa misma, haciendo de la verdad un equivalente de la existencia real de la cosa y, por otro, como una consecuencia de este primer punto, se considera que la verdad es algo que se refiere a la cosa aislada. Pero la verdad es una propiedad de la proposición, cuando se compara con ef mundo y se percibe que ella corresponde con lo que es el caso. Y en la medida en que una proposición afirma o niega algo de alguna cosa, la verdad no se dice respecto de la cosa aislada, sino respecto de la articulación entre las dos cosas que son unidas o separadas por la proposición. Ése es el sentido más corriente de verdad, el único por el que se interesa Locke (AEHU, II, xxxxii, 3; IV, v, 11). Implícitamente, entretanto, la noción metafísica de verdad reconoce su carácter proposicional, como confirmando con su revelación la concepción ordinaria. «Ésa, aunque parezca consistir en el propio ser de las cosas, con todo, cuando se la considera un poco más de cerca, aparecerá incluyendo una proposición tácita, por medio de la cual la mente une aquella cosa particular con la idea para la cual antes había establecido un nombre» (AEHU, IV, v, 11).

Curiosamente, no se ve con claridad en qué difiere la concepción lockeana de la concepción metafísica tradicional de la verdad, ya que, en ambos casos, la

verdad se concibe como adecuación o conformidad de nuestro discurso con las cosas. Ésa es, como es bien sabido, la definición aristotélica de verdad, según la cual «lo falso y lo verdadero no están en las cosas *(en tois págmasin),* como si el bien fuera verdadero y el mal falso, sino en el entendimiento *(en diarioiai)»* (Aristóteles,*Met.,* VI, 4,1027 b 25 y IV, 7,10011 b 25 ss. y IX, 10), definición ésta retomada y defendida por Tomás de Aquino (ST, p. 1, q. 16, art. 1). Aparte de esto, Aristóteles ya hacía referencia al carácter de composición o separación comprendido en la noción de verdad, de tal modo que «verdad» sólo se aplica a las proposiciones predicativas. «Lo verdadero, como efecto, implica la afirmación en lo compuesto y la negación en lo dividido y lo falso la contradicción de esa partición» (Aristóteles, *Met.*, VI, 4,1027 b 20). Y si la metafísica tiene por objetos el cuerpo, el alma y Dios, <por qué no lo sería, en la concepción de Locke, su propia filosofía? Al final, sobre estos tres tópicos encontramos reflexiones del filósofo (AEHU, IV, ix, 2): sobre la existencia de Dios (AFHIJ, IV, x), de los cuerpos materiales (AEHU, IV, xi, 1-11), de las otras almas (AEHU, IV, xi, 12), y sobre la identidad personal (AFHIJ, II, xxvii, 9-28).

La diferencia ente Locke y la metafísica tradicional parece residir en la concepción de lo que es una cosa. Mientras que la metafísica pretende conocer la cosa en su propia naturaleza, expresándola en un discurso verdadero, Locke distingue entre la esencia real y la esencia nominal, esto es, entre aquello mismo que constituye la cosa, haciéndola ser lo que es, y la manera como nosotros la concebimos y la clasificamos-cn tipos o especies, de modo que el conocimiento de la esencia real estaría completamente vedado para nosotros, ya que tendríamos conocimiento solamente de la esencia nominal. De esta manera, la verdad ordinaria, que es la adecuación del discurso a las cosas, será interpretada de otra manera que la tradicional, ya que no será la adecuación a la cosa en su naturaleza intrínseca, porque ésta nos permanece oculta, sino la adecuación a lo que la experiencia nos ofrece, según nuestro modo de organizaría. En este sentido, se puede destacar que las observaciones de Locke sobre la metafísica están contenidas en la parte sobre las esencias, antes del abordaje de la cuestión de la existencia de las cosas (AEHU, III, x, 1), lo que tal vez permita decir que, para Locke, la metafísica trata solamente de la esencia real de las cosas, pero no de su existencia.

Se ha defendido que la filosofía de Locke admitía, de igual manera que la metafísica, la existencia del cuerpo de la mente. Sin embargo, ¿qué entiende Locke por cosas cuando se refiere a un mundo existente real? Ahora no es el caso de discutir largamente esta delicada cuestión (para todo ello puede

consultarse Chaimovich, 1994), pero me gustaría sugerir que por «cosas» Locke no parece entender las realidades extramentales, que serían diferentes de las ideas o de una composición de las ideas. De esas cosas sólo tendríamos certeza de su existencia, no de su esencia, y sólo durante el instante en que se presentan a nuestra sensibilidad (AEHU, IV, xi, 9). Las cosas de las que la metafísica tradicional habla tienen características bien diferentes, ya que son independientes de nosotros, difieren de las ideas, tienen existencia continuada incluso cuando no son percibidas, etc. Así, las semejanzas entre Locke y los metafísicos serían puramente formales, ya que ambos estarían refiriéndose a cosas distintas cuando hablan de una adecuación a las cosas. Algo semejante se puede decir respecto de la mente o del alma, visto que no hay ninguna substancialidad de la mente excepto la de una composición de ideas, ni hay conocimiento de una esencia real de la mente, sino sólo la de su esencia nominal. De esta manera, cuando la interpretación tradicional de Locke, Berkeley y Hume dice que Locke mantiene tanto la existencia del cuerpo como la de la mente, se ignoraba lo que era, desde el punto de vista lockcano, el cuerpo o la mente, así como el tipo de conocimiento aceptado por su filosofía. Ni la cosa externa ni la mente tienen, en su filosofía, el sentido atribuido por la metafísica tradicional.

La filosofía inmaterialista de Bcrkcley es claramente metafísica. ¿Pero será la misma, como supone la interpretación tradicional, un medio camino en dirección a la supresión de la metafísica o una crítica parcial, que no va hasta sus últimas consecuencias? Contra esa interpretación se puede decir que, a pesar de toda su virulencia contra la metafísica, Bcrkcley pretende sobre todo cambiar su dirección o hacer solamente una corrección de rumbo, más que criticarla. La intención de denunciarla como una ilusión, como un pretendido conocimiento de lo que no podemos conocer (como es el caso de Locke) es secundaria en relación con lar intención de llevarla a sus verdaderos objetos, que no son ni las ideas abstractas, ni las cosas materiales, sino las mentes y las ideas en las mentes.

Veamos esto en un ejemplo rápfdo. Si queremos descubrir relaciones causales entre objetos materiales, no descubriremos ninguna y tendremos que reconocer nuestra ignorarfeia a este respecto. No sólo porque no hay objetos materiales, sino^también porque la relación entre las ideas en la mente (que serían, para Berkeley, las cosas) es una relación de signo a cosa significada, no una relación causal real (solamente en *De Motu*$_y$ 71 Bcrkcley aplica la expresión «causa» para la relación entre ideas). Mientras tanto, si volvemos nuestra atención hacia la mente y sus ideas, percibiremos que las mentes son las

verdaderas causas de las ideas, en el sentido que el término «causa» siempre tuvo, el de la causa eficiente real. Así, cuando Berkeley rechaza la relación causal entre cosas no es para cuestionar o redefinir el concepto mismo de causa, como hará Hume, sino para deslocalizarlo, para mudar su campo de aplicación. Si restringimos el concepto de causa al dominio de la mente, éste mantendrá su legitimidad; si la aplicamos a supuestos cuerpos materiales, se revelará vacío.

Otros tópicos nos hacen desconfiar de la existencia de la continuidad natural entre Locke y Berkeley, tal como la interpretación tradicional supone. La intención de Berkeley es diametralmente opuesta a la de Locke, como revela una lectura de la Introducción del *Tratado sobre los principios del entendimiento humano*, en la que se abren dos frentes de combate contra la filosofía de Locke, que aparece de esta manera como el gran enemigo. Mientras que la intención de Locke había sido la de trazar los límites de nuestro conocimiento, mostrando sus imperfecciones y revelando nuestra ignorancia, Berkeley defiende la tesis de que nuestro conocimiento es perfecto, si hacemos un uso correcto de nuestras facultades (PHK, Introd., 3-4). Berkeley aparece, así, mucho más próximo a Descartes y a Malebranche que a Locke, el cual más bien se aproximaría desde este punto de vista a Hume[33]. La teoría de las ideas abstractas, que encuentra en Locke su gran defensor (PHK, Intr., 6, 11), es el principal obstáculo en el camino del conocimiento. Denunciar las ideas abstractas como la gran ilusión metafísica permite que se reconstruya la metafísica sobre principios sdttdos y verdaderos. Éste es uno de los aspectos empiristas de la filosofía de Berkeley y aquel que más le opone a la metafísica tradicional, por eliminar de ésta su objeto privilegiado. Si la metafísica pretende conocer objetos separados de la materia, entonces la crítica de las ideas abstractas alcanzará el corazón mismo de la metafísica, al negar la existencia aquello mismo que ella pretende desvelarnos. En este punto, Hume se situará completamente al lado de Berkeley, al reconocer que éste es uno de los mayores descubrimientos filosóficos de su tiempo (T, 17).

Berkeley describe tres tipos de abstracciones. En primer lugar, dice que podemos separar por abstracción las diversas cualidades o modos de una cosa de la propia cosa: por ejemplo, de un objeto extenso, coloreado y que se mueve podríamos formar las ideas abstractas de extensión, color y movimiento. En segundo lugar, de la consideración de que hay algo en común a varias cosas

33 Gueroult (1953) sostiene que la influencia de Locke sobre Berkeley se hizo menor de forma progresiva, a medida que aumentaba la influencia de Malebranche sobre él.

supone que la mente sería capaz de formar una idea sumamente abstracta, la de extensión, que no sería ni redonda, ni cuadrada, ni de ninguna forma particular; o la idea abstracta de color que no sería ni azul, ni roja, ni de cualquier otro color particular. En tercer lugar, nuestra mente sería capaz de formar ideas abstractas de cosas^compuestas, en las que se incluyen diversas cualidades, como la idea abstracta de hombre (PHK, Intr., 7-9). Sin embargo, Berkeley no concede que la mente sea capaz de abstraer en cualquiera de esos sentidos y que pueda existir una idea abstracta que tenga simultáneamente todas y ninguna cualidad particular, apelando a la experiencia del lector a fin de que él juzgue por sí mismo si es capaz de tales abstracciones (PHK, Intr., 10-13; para un análisis de la crítica de Berkeley a las ideas abstractas, ver el capítulo 1 de Flage, 1987). Las ideas abstractas son ficciones metafísicas y no legítimos objetos de conocimiento.

El metafísico tradicional convierte las ideas de, por ejemplo, tiempo, lugar o movimiento en ideas demasiado abstractas para ser apreciadas por el hombre común, en realidad para cualquier hombre que las examine atentamente (PHK, I, 106). Los términos empleados en la metafísica son ambiguos y oscuros, ya que se supone que están en el lugar de las supuestas ideas abstractas (PHK, 1, 122). Una vez que se admite que estos términos np corresponden a nada, su significado es aparente o indefinible, de modo que las disputas en torno a las ideas abstractas son puramente verbales. Bcrkeley quiere librarse de todas estas controversias verbales, que, además de ser inútiles, entorpecen el conocimiento, y volver sus consideraciones hacia las propias ideas, ya que, de esa manera, estima que no podrá equivocarse en sus razonamientos (PHK, Intr., 21-22). Si nuestro conocimiento genuino versa, no sobre ideas abstractas (o palabras vacías), sino sobre ideas particulares o sobre espíritus, entonces no será metafísico, si por metafísica entendemos el estudio de los seres abstractos. Por lo míhos nada en los *Principios* nos autoriza a definir la metafísica de otra manera.

Esta conclusión, sin embargo, debe ser matizada, ya que encontramos, en los *Comentarios filosóficos*, un conjunto de observaciones que son anteriores a los *Principios*, la atribución de otro significado a la metafísica. «Mi propósito fióles ofrecer una metafísica de una manera escolástica general, sino acomodarla en alguna medida a las ciencias y mostrar cómo ella puede ser útil en la óptica, la geometría, etc.» (PHK, 207). En este pasaje Berkeley parece entender que la metafísica es un tipo de saber distinto de las ciencias, pero que de alguna forma contribuye a las mismas, y sugiere que su filosofía es metafísica, de modo que se puede decir que Berkeley ya entendía la filosofía de

sus *Principios* como una metafísica.

El tono crítico en relación a la metafísica permanecerá en los *Diálogos entre Hylas y Filoniús*, pero el objetivo será un poco distinto y se abordará explícitamente la ventaja que la filosofía aporta a las ciencias. En cuanto al aspecto crítico, no se tratará tanto de denunciar el objeto mismo de la metafísica como un objeto ficticio y, por tanto, negar la metafísica como ciencia, sino de oponer la metafísica al sentido común, prefiriendo éste en detrimento de aquella (DHP, I, 136). Berkeley entiende que su filosofía es una vuelta al sentido común, después de haber pasado por las reflexiones filosóficas, que, si no son llevadas hasta sus últimas consecuencias, conducen al escepticismo (DHP, III, 262-263). Contrastando el sentido usual de las palabras y el sentido metafísico que *se* les atribuye, la metafísica es caracterizada como un discurso ininteligible. Por ejemplo, cuando Berkeley discute cómo se debe interpretar la creación narrada en la Biblia, muestra cómo su filosofía la explica de modo compatible con la comprensión que los hombres sencillos tienen de ella. Mientras que entenderla como la creación de substancias materiales, tal como los filósofos la definen, es no entenderla, ya que «en qué sentido metafísico usted [filósofo materialista] puede entenderla, sólo usted lo puede decir» (DHP, III, 252). Un poco más adelante, la misma oposición reaparecer y nuevamente el sentido común es favorecido. «—¿Debe la parte histórica de la Escritura ser entendida en un sentido obvio y claro o en su sentido metafísico y extraordinario? —En un sentido claro, sin duda» (DHP, III, 255).

Aunque esta vuelta al sentido común sea una vuelta al punto de partida de la reflexión filosófica, hay algo que se ha ganado al pasar por la filosofía, ya que, si admitimos con el sentido común que lo que percibimos son las propias cosas, tenemos que admitir con los filósofos que esas cosas son ideas en la meijjft No se trata de atribuir a Berkeley un «idealismo delirante» (en egresión de Kant), ya que su intención es la de asegurar la existenciaxie las cosas reales. «No estoy a favor de transformar las cosas en ideas, sino más bien las ideas en cosas» (DHP III, 244)¿. El sentido común insiste correctamente en que aquello que percibimos es real, que nuestra sensibilidad nos da acceso a la cosa misma, pero, curiosamente, también *infiere* la existencia de cosas reales independientes y externas a la mente, dada la pasividad de la mente en las percepciones sensibles; y es un error común al vulgo y a los filósofos recurrir a la materia y no al espíritu en la identificación de la causa de nuestras sensaciones (PHK I, 56-57). En otras palabras, podríamos decir que el paso por la filosofía corrigió la metafísica materialista del sentido común, a fin de preservar su epistemología'.

Esa corrección de la metafísica del vulgo en beneficio de una filosofía

inmaterialista trae consigo una serie de ventajas no solamente para las diversas ramas del saber, como la física, la moral y la matemática, sino también para la propia metafísica, ya que se dejan de lado muchas dificultades y muchas cuestiones inútiles son abandonadas. Una metafísica que acepta la existencia descosas materiales externas a la mente, como la del vulgo y la de los filósofos, se enfrentará con problemas insuperables. «Mientras tanto, en la *metafísica,* ¿qué dificultades concernientes a las entidades en abstracto, formas substanciales, principios jerárquicos, naturalezas plásticas, substancia y accidente, principio de individuación, posibilidades de que la materia piense, origen de las ideas, la manera como dos substancias tan ampliamente diferentes como *espíritu* y *materia* deberían operar mutuamente una sobre otra, qué dificultades, digo, c investigaciones sin fin concernientes a esos y otros puntos semejantes evitamos al suponer solamente espíritus e ideas?» (DHP, III, 258).

En *De Motu*, la valoración de la metafísica está aún más acentuada, aunque se preserven todas las críticas hechas anteriormente a la misma, en particular la crítica de las ideas abstractas. Berkeley sostiene, como ya lo había hecho, que «el método filosófico más sólido parece ser el de abstenernos en la medida de lo posible de las [34] nociones abstractas y generales (si *nociones* fuera el término correcto para cosas que no pueden ser entendidas)» (DM, 23). Una vez que no disponemos de ideas abstractas para conferir significado a los términos metafísicos, es natural que Berkeley también reafirme la crítica de que el lenguaje metafísico no tiene sentido. «En resumen, se supone que aquellos términos «fuerza muerta» y «gravitación» con la ayuda de la abstracción metafísica significan alguna cosa diferente de moviente, movido, movimiento y reposo, pero, en realidad, la supuesta diferencia en el significado no se manifiesta en ninguna diferencia» (DM, 11). Y, en tercer lugar, encontramos la crítica de que la metafísica da ocasión a problemas inútiles. «Así, incluso en los grandes hombres, cuando ceden a las abstracciones, están sujetos a perseguir términos que no tienen significado cierto y son meras sombras de cosas escolástica* Otros pasajes en muchos de los escritos de los jóvenes podrían ser aducidos para dar abundantes pruebas de que las abstracciones metafísicas no sólo no dejan lugar a la ciencia mecánica y al experimento, sino que además causan problemas inútiles a los filósofos». (DM, 8). El propio conflicto de opiniones y de definiciones muestra la confusión introducida por las

34 (iiicroult (19.S5) hace de este punto el tema de fus dos primeros estudios sobre Rcrkcley.

«l a epistemología del sentido común es correcta, pero su metafísica es incoherente; y solamente abandonando esta última podemos preservar la primera» (Poster y Robinson, I9H8, 3).

abstracciones metafísicas (DM, 16). C^Ja uno define «fuerza», «ímpetu», «gravedad», «movimiento», etc., de una manera, lo que solamente perturba nuestros estudios experimentales y no aporta ninguna ventaja.

Sin embargo, en relación a la metafísica la intención de Berkeley en *De Motu* no es puramente crítica. Se trata sobre todo de demarcar el terreno de la metafísica y distinguirla de las demás ciencias. «Distribuya para cada ciencia su propia provincia; señale sus límites; distinga exactamente los principios y los objetos pertenecientes a cada una. De esta manera será posible tratarlas con mayor claridad y facilidad» (DM, 72). Por ejemplo, cuando algunos pensadores modernos reflexionan sobre la causa del movimiento de los cuerpos y juzgan que la causa de su existencia es Ja misma d^su movimiento y reposo solamente porque, sin la acción de una fuqrza externa, los cuerpos permanecen pasivos, confunden filosofía natural y metafísica y cometen una gran confusión, ya que «tratar del gran y buen Dios, creador y preservador de todas las cosas, y mostrar cómo todas las cosas dependen del ser supremo y verdadero pertenece, con todo, antes a la provincia de la filosofía primera o metafísica o teología que a la de la filosofía natural, que hoy está completamente confinada en los experimentos y en la mecánica» (DM, 34). Indicar la causa real incorpórea es tarca de la metafísica y sobrepasa los dominios de la física (DM, 42). Los principios metafísicos y las causas eficientes reales no pertenecen a la física, y si son de alguna utilidad para ésta será en el sentido de ayudar a definir sus límites «y, de esa manera, remover dificultades y problemas importados» (DM, 41). La física se limita a descubrir la serie o sucesión de las cosas sensibles, observando a qué leyes están asociadas, independientemente de su causa real, en tanto que «en la filosofía primera o metafísica estamos preocupados con objetos incorpóreos, con las causas, la verdad y la existencia de las cosas» (DM,¿1).

Creo que se puede percibir una evolución en la manera en la que Berkeley concebía la metafísica. De una concepción inicial marcada sobre todo por la crítica de las ideas abstractas como los supuestos objetos metafísicos, se llega a la conclusión de que sus objetos son inmateriales e incorpóreos: de la denuncia de un discurso mctafísico carente de significado, se pasa a una rigurosa definiciórl de un campo que la metafísica puede explorar y exhibir sus frutos, indicándonos los primeros principios y la verdadera causa de todas las cosas; y la oposición al sentido común se transforma en una acomodación entre las ciencias. Sin perder jamás el tono crítico en relación con la metafísica tradicional, vemos surgir de forma paulatina una concepción positiva y bien definida de la metafísica.

Y, por fin, debemos preguntar si la intención de Hume era, como sostiene la

interpretación tradicional, destruir el conocimiento humano a partir de la teoría de las ideas y si, en consecuencia, solamente él extrajo *las* conclusiones lógicas de dicha teoría. Recientemente, se ha insistido más en el carácter revolucionario de la filosofía humeana que en su continuidad en relación con las filosofías anteriores. «La originalidad de Hume no consiste en su compromiso con la teoría de las ideas, aunque esa teoría se entienda como una especie "atomista" newtoniana de la mente humana. Solamente ese compromiso lo distinguiría mal de cualquier otro filósofo de Descartes a Berkeley [...]. Este juicio sobre el carácter revolucionario de su filosofía difícilmente podría basarse en nada más que en una demostración de ciertas limitaciones, aunque fundamentales, de la teoría de las ideas. Está claro para cualquier lector de Locke y Berkeley que esa teoría, tomada de forma estricta, es demasiado limitada para explicar todos los fenómenos que se supone debe explicar [...]. Su "revolución" en filosofía admite la teoría de las ideas y se concentra en lo que debe ser añadido a ella, lo que debe ser verdadero respecto de seres humanos para que se pueda explicar por qué ellos piensan, sienten y actúan de la manera como lo hacen» (Stroud, 1977, 9).

La concepción humeana más conocida de la metafísica es tal vez la de que la metafísica constituye un pretendido saber que se mezcla con frecuencia con la superstición. Los positivistas, que vieron la filosofía de Hume como una anticipación, en muchos aspectos, de sus propios puntos de vista, fueron los que mák resaltaron el aspecto crítico de la filosofía humeana en relación con la metafísica. La conclusión de la *Investigación sobre el entendimiento humano* es, en este sentido, frecuentemente citada. «Cuando recorremos las bibliotecas, persuadidos por estos principios, ¿qué destrucción debemos hacer? Si tomamos en la mano cualquier volumen, de teología o de filosofía escolástica, por ejemplo, preguntemos: ¿contiene algún razonamiento abstracto concerniente a la cualidad o al número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental concerniente a cuestiones de hecho y existencia? No. Echémoslo, pues, a las llamas, ya que no puede contener sino sofismas e ilusiones» (EHU, 132). Y Hume confiesa que «la objeción más justa y plausible contra una considerable parte de 'fe metafísica es la de que no es propiamente una ciencia» (EHU, 6). La metafísica se reviste de un carácter ilusorio, cuando intenta penetrar asuntos inaccesibles al entendimiento humano, ir más allá de los fenómenos, descubrir la estructura de la realidad o la naturaleza de las cosas (T, 63-64; Apénd., 638-639) y desvelar relaciones causales reales entre objetos o acontecimientos (T, 172).

Insistamos un poco en ese punto, ya que se trata de entender cómo el

empirismo de Hume se opone frontalmente a la metafísica. Una vez que las esencias de los cuerpos externos y de la mente nos son totalmente desconocidas, no nos queda otra alternativa que la de partir de la observación y la experiencia en dirección a los principios generales que rigen el comportamiento de las cosas, reduciendo los fenómenos a leyes generales y éstas a otras leyes aun más generales. Al examinar los diversos tópicos filosóficos, como el origen de las ideas, substancia, causalidad, matemáticas, cuerpos externos e identidad personal, Hume descubre que no podemos nunca sobrepasar el dominio de los fenómenos: las ideas tienen origen en las impresiones, por «substancia» no se entiende sino un agregado de percepciones én la mente, la causalidad se reduce a la conjunción constante y a una transición subjetiva de una impresión o idea de la causa a la idea del efecto (o viceversa), las matemáticas no versan sobre ideas abstractas, no podemos estar seguros de la existencia de cuerpos externos diferentes de una determinada composición de percepciones y la mente no pasa de ser un «haz o colección de percepciones» (T, 252). Así, de forma paulatina se va tomando conciencia de nuestro confinamiento en la experiencia y de que todo conocimiento que pretenda trascender este dominio está condenado al fracaso. Al final de este recorrido, Hume reconocerá que su filosofía es escéptica (T, 269- 274; A, 657; EHU, XII) y que la metafísica, que siempre pretendió desvelar la estructura última del universo y la realidad-intrínseca de las cosas, no es sino el producto de la inteligencia fantasiosa de los filósofos. El desarrollo progresivo del proyecto empirista humeano acarrea la negación de la metafísica.

Asociada a esta crítica aparece otra, de inspiración berkeleiana, ya que se trata de denunciar el vocabulario metafísico y la carencia de significado de este tipo de discurso. La metafísica oculta su ignorancia en un lenguaje obscuro y complicado, aparentando un saber que, de hecho, no posee. «Aquí está, por tanto, una proposición que parece no solamente, en sí misma, simple e inteligible, sino que si se hiciese de ella un uso adecuado podría volver toda disputa igualmente inteligible y expulsar toda aquella ierg^que desde hace mucho se apoderó de los razonamientos metafískps y arrojó la desgracia sobre ellos [...]. Cuando nutrimos, por tanto, alguna sospecha de que un término filosófico se emplea sin ningún significado o idea (como sucede demasiado a menudo), tenemos sólo que investigar: «¿de que impresión se ha derivado esa supuesta idea?». Y si fuese imposible apuntar ninguna, eso servirá para confirmar nuestra sospecha. Al traer las ideas a una luz tan clara, podemos razonablemente esperar eliminar toda disputa que pueda surgir en relación con su naturaleza y realidad» (EHU, 17). Si no podemos sobrepasar el dominio de los fenómenos y concebir

nada más allá de las percepciones o combinaciones de percepciones y si una palabra sólo adquiere sentido porque corresponde a una idea o impresión original, entonces el discurso filosófico, en la medida en que pretenda hablar de cosas específicamente diferentes de las percepciones, carecerá de significado, ya que no le corresponde nada concebible. Expresiones metafísicas como «substancia pensante», «tiempo absoluto», «espacio absoluto», etc., son vacías y sin referentes.

Hume emplea «metafísica» en un segundo sentido, que parece ser usual en su época, cuando afirma que hay «un rechazo absoluto de todos los razonamientos profundos o de todo lo que es comúnmente llamado *metafísica*» (EHU, 5). Existe, en efecto, un prejuicio contra los razonamientos metafísicos, esto es, no «aquellos de una rama particular cualquiera del saber, sino cualquier especie de razonamiento que es de alguna manera abstruso y exige alguna atención para ser comprendido» (T, xiv). Ya que «todas las personas de pensamiento *superficial* son aptas para condenar incluso a aquellas de pensamiento *sólido*, como pensadores *abstrusos* y metafísicos y cultos (*refiners*)» *(ibid.)*, Hume entiende que es preciso revalorizar la metafísica y «considerar lo que puede ser razonablemente invocado en su favor» (EHU, 5). Razonamientos de este tipo son poco útiles para la mayoría de la humanidad, ya que, por alejarse de la vida común y de la acción cotidiana, nuestros sentimientos, pasiones y afecciones disipan todas sus conclusiones (EHU, 5). Incluso en el dominio de la filosofía, como por ejemplo en el caso de los razonamientos escépticos, éstos tienen influencia sólo momentánea sobre nosotros y tan pronto el filósofo deja su gabitfete, él se vuelve igual que cualquier mortal (EHU, 126; T, 218; 268-269). Aun así Hume tomará la defensa de la metafísica, esto es, de los razonamientos profundos y abstrusos. «La mayor parte de la humanidad puede ser dividida en dos clases: la de los pensadores *superficiales* que se que dan más acá de la verdad; y la de los pensadores *abstrusos*, que van más allá de la misma. La última clase es mucho más rara y, puedo añadir, con mucho la más útil y valiosa» (Ess., 259). Un metafísico propone dificultades, ofrece pistas, da sugestiones y, en el peor de los casos, por lo menos dice algo nuevo y diferente, que no se oye en cualquier bar.

No hay duda de que Hume al elaborar una argumentación abstrusa e intrincada, entiende que su propia filosofía es metafísica. A fin de responder a la critica de Hutcheson de que su filosofía moral no llevaba al lector a la buena conducta moral, Hume, en una carta fechada el 17 de septiembre de 1737, distingue dos maneras de tratar la moral: la del moralista, que pinta al hombre virtuoso con los colores más bellos para mejorar su carácter, y la del metafísico,

que investiga los principios generales de la cfonducta humana y busca establecer verdades. Es como metafísico y no como moralista que Hume escribe sus reflexiones morales. Esta distinción reaparece en la primera sección de la *Investigación*, que defenderá la metafísica —o filosofía difícil— de los prejuicios a favpr de la filosofía fácil (esta expresión no tiene sentido peyorativo y sólo indica un estilo de filosofar). Aun más: los razonamientos profundos y abstrusos son indispensables para combatir la metafísica que, al ir más allá de los fenómenos y confundiéndose con la superstición, no pasa de ser una ilusión: «Debemos cultivar la verdadera metafísica con algún cuidado para destruir la falsa y adulterada [...]. El razonamiento justo y exacto es el único remedio universal y adecuado para todas las personas y disposiciones; y es el único capaz de subvertir aquella filosofía abstrusa, aquella jerga metafísica que, al estar mezclada con la superstición popular, se vuelve de cierta manera impenetrable para pensadores descuidados y le da un aire de ciencia y de sabiduría» (EHU, 7). Al contrario que Berkeley, que pretende hacernos volver al sentido común, Hume defiende la reflexión metafísica, que nos saca fuera del «camino común» (Ess., 261). j.

Si recorremos las listas de ciencias que son accesibles al entendimiento humano elaboradas al final del *Tratado* y de la *Investigación,* veremos que la metafísica no aparece en ninguna de ellas. A veces, sin embargo, Hume confiere aun un tercer sentido a la palabra «metafísica», que es precisamente el de un dominio o rama particular del saber. En la *Investigación*, por ejemplo, al examinar las ventajas y desventajas de la moral en relación con las matemáticas, Hume dice que la principal desventaja «de las ciencias morales o metafísicas» es la oscuridad de sus ideas y la ambigüedad de sus términos (EHIJ, 48). En la *Investigación sobre los principios de la moral>* «metafísica» aparece al lado de «lógica» y contrastada con la política y la moral (EPM, 173), mientras que en una carta a Elliot, de febrero de 1751, aparece como sinónimo de teología y en oposición a la moral, la política y la filosofía natural. O todavía en EHU, 26, donde la filosofía de «tipo moral o metafísico» se distingue de la de tipo natural.

¿Qué ciencia o tipo de ciencia, entonces, sería la metafísica? Dos parecen ser las respuestas. Por un lado, la metafísica es identificada con la «lógica», como parece ser el caso de EJgj^l, 17^ y de la carta a Elliot (a lo largo de todo su libro, Norton (l^fi2J, por ejemplo, emplea «metafísica» como sinónimo de «lógica» o de «epistemología»); y, por otro, con la ciencia del hombre como un todo («lógica», moral, política, estética), como parece ser el caso en EHU, 26, 48, en la primera sección de la *Investigación* y en la introducción del *Tratado.* El ensayo «De fa inmortalidad del alma» aporta otros elementos en apoyo de la

identificación entre «lógica» y metafísica. En él, Hume examina, entre otros tipos de argumentos, los argumentos metafísicos que se pueden invocar a favor de nuestra eternidad. Éstos suponen que el alma es inmaterial y que no puede existir en una substancia material. Pero, dice Hume, «la metafísica nos enseña que la noción de substancia es completamente confusa e imperfecta, y que no tenemos otra idea de cualquier substancia que la de un agregado de cualidades particulares inherentes en una cosa desconocida. Por lo tanto, materia y espíritu son, en el fondo, igualmente desconocidos, y no podemos determinar qué cualidades pueden ser inherentes en uno o en otro» (Ess., 597). Además, añade Hume enseguida, la metafísica también nos enseña que ningún razonamiento causal puede *a priori* o sin experiencia decidir en relación con ninguna existencia y, por tanto, los argumentos meta físi cos"no pueden probar nuestra inmortalidad. Estas dos doctrinas metafísicas, sobre la substancia y sobre el fundamento experimental de los razonamientos causales referidos a cuestiones de hecho o de existencia, son doctrinas humeanas expuestas en su «lógica». O sea, dos parte« importantes de la «lógica» son llamadas por Hume enseñanzas de la metafísica. Se puede decir lo mismo acerca de la doctrina humearía de la identidad personal, ya que Hume reconoce que la solución satisfactoria para una cuestión tan difícil sólo podría venir de la «más profunda metafísica» (T, 189).

La palabra «metafísica» aparece, pues, en la filosofía de Hume con múltiples significados, sin que exista propiamente una única concepción humeana de ella. Metafísica, para Hume, se dice en varios sentidos: como falsa filosofía (T, 224), asociada a superstición, como estilo de filosofar y como dominio del saber, en particular su «lógica».

Estos tres sentidos de «metafísica» reaparecen en uno de los enemigos de Hume en su tiempo, Oswald Beafrtic, y, curiosamente, son invocados para criticarlo. En el primer sentido, Bcarrie dice que la metafísica incluye «todas las investigaciones concernientes a cosas inmateriales», de modo que «la explicación más simple de las facultades de la mente y de los principios de la moral y de la religión natural serían llamados metafísica». «Argumentos e ilustraciones en la filosofía abstracta, que no son obvios para los entendimientos ordinarios», constituyen la substancia del segundo sentido. Y el tercer sentido consiste en «aquel modo de investigación abstracta, tan común entre los escépticos modernos y escolásticos, que se sustenta bien en una fraseología ambigua e indefinida o bien en la misma en conjunción con una experiencia parcial» (Bcattie, *Essay on Truth*; citado por Passmore [1980, 66]). Bcattie entiende que la filosofía humeana encaja en el tercero de esos sentidos de metafísica. Esto es, obviamente, una injusticia. Todo el esfuerzo de Hume fue

precisamente denunciar la mera fraseología ambigua o jerga metafísica, así como realizar una cuidadosa investigación experi mental que no se limitase a la elección arbitraria de algunos ejemplos solamente para corroborar un prejuicio. Refiriéndose elogiosamente a la filosofía escéptica académica, a la que dará su adhesión, Hume dice que «toda pasión es mortificada por ella, excepto el amor a la verdad, y esa pasión nunca es, ni puede ser, llevada demasiado lejos» (EHU, 34). La filosofía humeana', como hemos visto, comporta perfectamente los dos primeros stjptidos atribuidos por Bcattie a la metafísica, ya que consiste en una investigación del entendimiento humano y de los principios de la moral (y, si quisie ramos, en una crítica extremadamente elaborada de la religión natural), si bien a través de una reflexión profunda y sofisticada, de difícil comprensión para el entendimiento común. [35]

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Espero haber dejado claro que las concepciones de la metafísica en el emjpirismo británico, así como su postura frente a lo que llamamos metafísica, son más ricas y matizadas de lo que supone la interpretación tradicional. No hay una evolución lineal de Locke a Humé, pasando por Berkeley, en la que el espíritu antimetafísico se fuese manifestando progresivamente hasta culminaren la destrucción de la metafísica y en el escepticismo total. Difícilmente se po¬drían conciliar todas las definiciones y todos los sentidos atribuidos a la metafísica en una definición lapidaria, al estilo de Sócrates y Platón. Hay, ciertamente, algunos tópicos recurrentes, como la crí¬tica a la verborrea de la metafísica y a su discurso vacío, pero eso es muy poco para definir «metafísica»*. Tal vez se pueda decir que «me¬tafísica» es un concepto con «semejanza de familia», para emplear el término de Wittgenstein, donde cada

sentido tiene alguna semejanza con otro, pero no se encuentra ningún rasgo común a todos-sns usos. Lo mejor, me parece, es aceptar al pluralidad de sentidos como tal y examinar, en cada caso y en cada cuestión, cómo los diferentes sentidos se articulan y se refuerzan mutuamente.

Destaquemos, además, que los proyectos de Locke, Berkeley y Hume son de naturaleza diferente, en lo que respecta a la metafísica, de modo que los sentidos de sus crítica puntan en las más variadas direcciones. Las críticas de Locke soqupuntuales y superficiales, hasta el punto de poder decir que la ignora más que la critica, mientras que Berkeley colocará la metafísica en el centro de sus preocupaciones y la criticará con la finalidad de reformularla y darle nuevos contornos. La posición de Hume frente a la metafísica será aun más ambigua.'En un sentido, su filosofía puede ser contemplada como una crítica vehemente de las pretensiones especulativas de la metafísica, pero, en otro sentido, él se considera su más ardoroso defensor, hasta el punto de considerar su filosofía como una verdadera metafísica. Menos que un progreso lineal y más que pequeñas «divergencias familiares», parece haber aquí la manifestación de diferentes espíritus filosóficos, cuya conciliación sea tal vez imposible.

(Versión española de Francisco José Martínez)

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (Met.), *Metafísica*, ed. García Yebra, Gredos, Madrid, 1987.

Ayer, A. J. (1980), *Hume,* Hill and Wang, New York; v. e.: *Hume*$_y$ Alianza, Madrid, 1988.

Berkeley, G. (DHP), *Three Dialogues between Hylas and Philonous* en *Philosophical Works*, Everyman's Library, London/Melbourne, 1975; v. e,: *Tres diálogos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1996.

Berkeley, G. (PC), *Philosophical Commentaries* en *Philosophical Works.* Everyman's Library, London/Melboune, 1975.

Berkeley, G. (PHK), *A Treatise concerning The Principles of Human Knowledge,* en *Philosophical Works*, Everyman's Library, London/Mclbour- ne, 1975; v. e.: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 1992.

Berkeley, G. (TWE), *The Theory of Vision Vindicated and Explained* en *Philosophical Works.*

Berkeley, G. *(De Motu)*$_y$ *De Motu*$_t$ en *Philosophical Works*$_y$ Everyman's Library, London/Melbourne, 1975; v. e.: *De Motu*$_y$ Universidad Complutense (Excerpta Philosophica), Madrid, 1993.

Bolzani, F. R. (1990), «Ceticismo e Empirismo»: *Discurso 18.*

Chaimovich, F. (1994), *I.ocke e o Conhecimento dc^Mundo Exterior,* Disertación de maestrado, USP, Sao Paulo.

Flagc, D. (1987), *Berkeley's Doctrine of Notions:* V\ *Reconstruction Based on his Theory of Meaning,* Croon Helm, London/Sidney.

Fogclin, R. J., (1985), *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature,* Routledgc and Kegan Paul, London/Boston/Melbourne/Henley.

Foster, J. y Robinson, H. (orgs.) (1985), *Essays on Berkeley,* Clarendon Press, Oxford.

Gueroult, M. (1956), *Berkeley. Quatre Études sur la Perception et sur Dieu.* Aubier, Paris.

Hobbes, T. (L), *Leviathan,* ed. de MacPherson, Penguin, London, 1968; v. e.: *l^viatán,* Alianza, Madrid, 1993.

Hume, D. (D), *Dialogues Concerning Natural Religion,* ed. N. Pike, Bobbs-Merrill, Indianapolis/New York, 1970; v. e.: *Diálogos sobre la religión natural,* Tecnos, Madrid, 1994.

Hume, D. (EHU), *Enquiry Concerning Human Understanding,* en *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of* Morals, ed. Selby Bigge P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1975; v. e.: *Investigación sobre el conocimiento humano,* Alianza, Madrid, 1995.

Hume, D. (EPM), *Enquiry Concerning the Principles of Morals,* en *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,* ed. Selby Bigge P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1975; v. e.: *Investigación sobre los principios de la moral,* Alianza, Madrid, 1993.

Hume, D. (T), *Treatise of Human Nature,* Selby-Bigge P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1978; v, *es. Tratado de la naturaleza humana*$_y$ Tecnos, Madrid, 1988.

Hume, D. (1962) «My Own Life», en *David Hume on Human Nature and The Understanding,* ed. A. Flew; v. e.: *Mi vida y carta de un caballero a su amigo de Edimburgo,* Alianza, Madrid, 1985.

Hume, D. (Ess.), *Essays, Moral, Political and Literary,* Oxford University Press, Oxford, 1963.

Hume, D. (1981) «A Letter from a gentleman to his friend in Edinburgh»», en *Enquiry Concerning Human Understanding,* ed. E. Steinberg, Hac- kett PC, Indianapolis; v. e.: *Mi vida y carta de un caballero a su amigo de Edimburgo,* Alianza, Madrid, 1985.

Hutcheson, F. (1738), *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue,* London, 1738; reimp., Gregg, Farnborough, 1969.

Kant, E. (1911), *Prolegomena*, *Kant's Schriften*, Band 4, Georg Reimer, Berlin; v. e.: *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, Charcas, Buenos Aires, 1984. $_j$

Kerry-Smith, N. (1966), *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London.

Locke, J. (AEHU), *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidarch, Oxford University Press, Oxford, 1985; v. e.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980.

Malerbe, M. (1985), *La philosophic Empiriste de David Hume*, Vrin, Paris.

Manuscrito, UNICAMP, Campinas, Brasil, 1978, volumen dedicado a David Hume.

Monteiro, J. P. (1984), *Hume e a Epistemología*, Imprensa Nacional, Casa de Moeda, Estudos Gerais, Série Universitária, Portugal.

Norton, D. F. (1982), *David Hume*. *Common Sense, Moralist and Skeptical Metaphisician*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Olaso, E. de (1981), *Escepticismo e Ilustración*, Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela.

Passmore, J. (1980), *Hume's Intentions*, Duckworth, London.

Reid, Th. (1970), *An Inquiry into the Human Mind*, University *of* Chicago Press, Chicago.

Russell, B. (1972), *A History of Western Philosophy*, Touchstone, USA.

Smith, A. (1981), *An Inquiry into The Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Liberty Press, Indianapolis.

Smith, A. (1982), *Essays on Philosophical Subjeci^*$_H$ Liberty Press, Indianapolis.

Smith, P. J. (1989), «"More in the manner, but also in the matter". Hume e o ceticismo no Tratado e na Investiga^ao»: *Aevista Latinoamcricana de Filosofia* XV, n.° 1, marzo 1989, 14-44.

Smith, P. J. (1990), «O ceticismo naturalista de David Hume»: *Manuscritd* X///, n.° 1,61-86.

Smith, P. J. (1995), *O Ceticismo de Hume*, Loyola, Sao Paulo.

Stroud, B. (1977), *Hume*, Routledge and Kegan Paul, London.

Tomas de Aquino (ST), *Summa Theologica*, Great Books, Enc. Britannica, University of Chicago, Chicago, London, 1971; v. e.: *Suma de teolo- gia*, BAC, Madrid, 1994.

KANT

Mercedes Torrevejano

Kant, crítico-negador de la metafísica (I). Kant, dilucidador de los límites de la metafísica (II). Estos dos tópicos nos entregan perspectivas que enmarcan el significado de Kant en la filosofía occidental, en la medida en que ésta ha sido vista e interpretada por él como movida por el empeño de un saber que la tradición venía llamando «metafísica».

¿Qué suponen esos tópicos bajo «metafísica»? ¿Se trata en ambos de un mismo sentido de metafísica? Es preciso ante todo aclarar la múltiple significación del concepto de metafísica en Kant, a partir de la doble perspectiva que denotan esos enunciados. El supuesto histórico-sistemático que concatena todos los sentidos del término es la transformación que Kant imprime a la idea misma de filosofía, movido, ante todo, por la necesidad de encarrilarla por el camino de la ciencia. Tarea en la que quedarán sometidos a profunda revisión los conceptos de naturaleza y de razón, ejes articuladores, en extraña mezcla, de eso que fue la Ilustración.

Sobre este supuesto, (I) nos devuelve en la palabra «crítica» el recorte de las pretensiones de la metafísica, entendida al modo como la entendió la tradición moderna, es decir, como «ciencia de los primeros principios del conocimiento humano» («scientia primorum in humana cognitione principiorum»)[36]. El sesgo gnoseológico de la filosofía moderna no debe hacernos olvidar las raíces aristotélicas de la metafísica. La «filosofía primera» aristotélica se remite a princi-

36 Baumgarten, *Metaphysica,* $ 1. Kditio lili. Halae Magdcburgicae, 1757. Reimpresa en *Kants gesammelte Schriften,* Ak. Ausgabe, XVII, p. 23.

pios *(archai)*$_y$ cuya aprehensión o videncia es *nous*. La modernidad racionalista sobre todo entiende los principios como intelección de verdades primeras (principios en el sentido de juicios y/o proposiciones primeras y originarias), que contienen los conceptos más universales, y que en su evidencia estrictamente intelectual dicen lo que es y abren el espacio de la demostración o del puro raciocinio. De este modo la metafísica es saber especulativo o saber puro en y desde el ámbito de lo inteligible puro, y acer^/le lo inteligible puro. Este tipo de conocimiento, que Kant nos describirá en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (KrV, B XIV) como «cine ganz isolierte spekulative Vernunfterkenntnis», se articula en la Escolástica racionalista según el esquema de metafísica general u mitología y metafísicas especiales'.

Kant, pues, dienta con un determinado concepto histórico de metafísica que, para nuestra comprensión, puede ser llamado *concepto regulador*, al mismo tiempo que *temático-terminativo.* Dicho de otra manera: el concepto moderno de metafísica funcionará en Kant como horizonte regulador del proyecto filosófico, al determinarle, por lo pronto, su intención temática. Ése es el sentido de metafísica avistado en (I). Pero como consecuencia de la dinámica marcada por esc horizonte, Kant efectuará la completa revolución filosófica que se encierra en (II). Adelantemos respecto a (I) algo esencial: Kant acabará explicando en su crítica el sentido temático del concepto moderno de metafísica, remitiéndolo a la idea de *Naturanlage* —metafísica como disposición natural de la razón, tal como se muestra en «nosotros, los seres racionales»— e interpretará la propuesta histórica de tal concepto de metafísica Gomo exponente de esa disposición o, si se quiere de modo más exacto^ como ex- ponente del «interés más alto de la razón».

Habida cuenta de esto, (II) nos entrega toda la envergadura del trabajo kantiano. «Metafísica» ahora se torna un concepto bastante complejo, que se multiplica en nuevas distinciones, pero que se determina focalmente desde una propuesta metodológica básica: el esclarecimiento de la naturaleza de esa razón que sustenta aquel proyecto de saber. Ahora «metafísica» mencionará, en primer término, el escrutinio del estatuto de la propia razón. Una razón que habrá de ser reconocida como «no tan pura»; quiero decir, que no será interpretada como capaz de conocer objetos —cualesquiera que éstos fueren— «por meros conceptos» que contuvieran desde sí mismos la posibilidad de esos objetos, es decir, que no será capaz de conocer objetos, si éstos no le afectan de algún modo; pero que tampoco será mera «naturaleza», atenida y reducida a sensaciones, y funcionalmente dotada de útiles hábitos incoercibles de generalización. Frente a esas dos alternativas, la razón será Intendida como mera [37] función principial, determinante de la

37 «Ad mctaphysicam referuntur oncología, cosmología, psychologia ce thcologia naturalis»

objetividad en cuanto tal. En esc estricto sentido, ella resultará ser el supuesto último *(hypokei- menon, sub-jectum*), fundamento de la objetividad del *ob-jectum.*

El tópico (II) por tanto, bajo la expresión «los límites de la metafísica» alude ahora, globalmente considerado, a un concepto *crítico- metódico de metafísica*, cifrado en el carácter trascendental de la razón, capaz desde sí misma de ese singular tipo de conocimiento que, como trascendental, expresa el límite de su alcance metafísico, pero también —pues es lo mismo— es expresión de lo-metafísico- alcanzable-tcóricamentc. En esta óptica, el trabajo que realiza *in concreto* la KrV, incoa esc limitado sentido de metafísica. La más importante consecuencia del mismo es la reinterpretación que resulta del tradicional concepto de «ontología», restringido al de «analítica del entendimiento». A esta concreción de la perspectiva metódica llamaré concepto *disciplinar* de metafísica (II/l).

Tal restricción le aportará un eficaz potencial interpretativo a la ambición temático-terminativa de la metafísica. El discurso sobre objetos trascendentes encontrará su Tazón de ser, mostrará su sentido y su fecundidad cuando resulte interpretado como necesaria función de la propia comprensión del mundq^que la razón desarrolla, en el amplio camino de su interés teórico, constructor de las ciencias. Pues la razón muestra ahí su rasgo más esencial: exigencia de unidad e incondicionalidad. La Dialéctica trascendental de la KrV desarrolla estas tesis a través de su teoría de las ideas de la razón y del análisis del malentendido semántíco-sintáctico que ellas consuman. En estrecha alianza, pues, con lo que he llamado concepto disciplinar (metafísica como nueva ontología o analítica del entendimiento), y sin salir de su marco, las metafísicas especiales de la tradición racionalista nos devuelven, en la meditación kantiana, un transformado concepto de metafísica, ahora inmanentizado, que puede llamarse *recursivo-circular* y, por esa precisa conjunción, *horizóntico o totalizador* (II/2).

Pero, de otra parte, este escrutinio del límite^de la razón que busca saber encuentra razones para remitir la primacía intelectiva efectivamente trascendente de los «objetos» metasensibles, pensados como posibles por la razón teórica, a un saber de la razón pura, que debe entenderse como práctico-moral, cuyo estatuto preciso es el de fe o creencia (*Glauben*), bien entendido que se trata de un saber de la razón (*Vemunftglaube)* que nada tiene que ver con el sentimiento. De este modo, el tópico (II) es llevado a reconocer, derivadamente, un nuevo concepto o sentido de metafísica como [38] saber práctico dogmático (estrictamente racional,

---

(Baumgarten, *Metaphysica,* $ 2). *Vid*también, S 4: «Ontologia cst (…) scicntia praedicatorum enris gcncraliorum».

38 Torrcvejano (1981) dedica su atención principal al papel de esta parte de la KrV en la comprensión de la crírica kantiana.

aunque a-teórico), acerca de la libertad, Dios y la inmortalidad[39]. Concepto también exponente de límites, por cierto, si tenemos en cuenta la ambición del proyecto, tal y como determinaba el que hemos dicho concepto regulador de metafísica. Esta perspectiva entiendo que puede llamarse, en la averiguación crítica kantiana, concepto *moral* práctico* de metafísica o si se quiere calibrarepistemológicamentc, concepto *fiducial-canónico* (11/3).

La consecuencia de toda esta aclaración metódica de la razón es la idea kantiana de que la razón encierra «las fuentes de una bien fundada metafísica» y de que la metafísica constituye el medio y *1i* medida del proceder de la razón, en cuanto filosófica. Kl significado de esta tesis se muestra también indirectamente o por exclusión, en cuanto que la filosofía dilucida su asunto en su demarcación respecto de las otras formas de saber racional.

Es absolutamente necesario hacer notar que para Kant el saber determinante desde el punto de vista de la demarcación será la matemática, por su carácter de ciencia estrictamente pura, *i. e.*> ciencia de objetos determinados enteramente *a priori.* Hila —que es el más brillante ejemplo de ciencia *(das glänzende Beispiel*)— por una parte, y la moral pura *(die reine Moral)* por otra, constituyen los dos puntos de referencia entre los que la razón filosófica debate el estatuto del «conocimiento puro» y, con ello, de un conocimiento meta- físico legitimado y, por tanto, en el camino de la ciencia, ahora en sentido crítico-kantiano.

Toda esta tarea compromete a la filosofía con una sistemática de los conocimientos racionales (cf. KrV, A 843/B 871). La filosofía, ya desde Platón y Aristóteles, ha asumido siempre esa función estructu- radora y panóptica. Kant, sin embargo, introduce también aquí la perspectiva crítica. Y explica el sentido de esa función, restaurando la idea del filosofar como búsqueda de la *sophla*, idea cuyo símbolo ha sido siempre el filósofo. Con ello Kant busca entender el trabajo racional en cualquiera de los ámbitos del interés teórico, como función de un interés final. Este es el más radical sentido de la filosofía, más allá de su sentido académico: su sentido mundano o cósmico (KrV, A 839/B 867). En esta perspectiva, el sistema académico de los conocimientos ha de ser reconocido en su relación a la razón y sus fines esenciales *(wesentliche Zwecke).* Nos encontramos así con una última perspectiva del concepto (II) de metafísica en Kant. Lo que llamamos metafísica como una *arquitectónica* de la razón (11/4).

Voy a seleccionar sólo algunos de los problemas más importan- tes, a mi juicio, que se encierran en esta complejidad de aspectos:

---

39 K.mt ha presentado la estructura del saber práctico, privilegiando el singularísimo saber relativo únicamente a la libertad, como el soporte donde se anuda la íe racional relativa a Dios y la inmortalidad F.n todo caso el estatuto epistemológico de esa estructura ic caracteriza unitariamente frente al saber teórico (cf. KpV, Bd. V, 4 y KrV A 820/B 848).

1. El desafío del proyecto histórico de la metafísica.
2. Conocimiento racional puro o síntesis *a priori.*
3. Demarcación. Metafísica o «conocimiento por conceptos», frente a «conocimiento por construcción de conceptos» 1. *El desafío del proyecto histórico de la metafísica*.

Un saber racional puro de objetos metasensibles

Kant asume la «necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido de la metafísica» —permítasenos el remedo— en relación con una determinada conformación histófica del proyecto tradicional de la misma, vigente en la modernidad, y que la estatuía como «ciencia racional pura», articulada según el esquema *Metaphysica generalis-Metaphysica specialts.* Kant se adscribe a la intención temática del proyecto, entendiendo que el ámbito de los objetos metasensibles puede considerarse «la metafísica propiamente dicha y donde se encuentra el fin último de toda*mctafísica» (WF, 260). Este ámbito se articula como espiritualidad-inmortalidad y Dios, o como lo suprasensible en el mundo y lo suprasensible fuera del mundo. El conocimiento que esta ciencia proyecta de Dios, de la inmortalidad del alma o de la posibilidad de un mundo futuro constituyen, a juicio de Kant, el objetivo más excelente de esta ciencia, o su objetivo esencial. Los «Prólogos» de la KrV nos ilustran perfectamente acerca de la obviedad con que Kant asume la tarea histórica de ese saber que Aristóteles describió como siempre buscado y siempre problemático. Pero lo importante es advertir la envergadura metódica del proyecto, y ello es lo que queda aludido cuando nos describe ese intento como «la ciencia del progreso *Fortschritt]* del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible por .medio de la razón» (WF, 261 y 316). Advirtamos que esa definición es ya muy kantiana, pues diríase que busca evidenciar la granTaporía del tipo de conocimiento postulado por la histórica metafísica: ardua tarea de una razón que se propone desde sí misma y por sí misma traspasar lo sensible...

Este mismo escrito nos ofrece una magnífica perspectiva para entender todo el sentido de la filosofía a partir de la función reguladora y estructurante que ejerce sobre ella esc primer concepto de metafísica. Pues habida cuenta de «lo que la metafísica quiere ser», se hace luz sobre lo que «ella tiene que hacer». Tal vez resulte que avanzar verdaderamente (*Fortschreiten)* no sea el insensato saltar o traspasar *(überschreiten).* Así afronta Kant, bien avanzado el cumplimiento de su «negocio crítico», dejada atrás la polémica con
Kbcrhard\ el sentido de los progresos hechos en metafísica desde l.cibniz. Kilos se cifran, a juicio de Kant, en la nueva tesitura de la filosofía emprendida por él mismo, al postularla como *Transzen- derttalphilosophie.*

Con aquella desafiante definición Kant reamen realidad el sentido de sus investigaciones previas a la KrV, centradas, cada vez más, en el problema del método de la metafísica, problema con el que se topa Kant cuando se pregunta por el fundamento de la verdad de esos ciertos peculiares y universales juicios que, por una parte, parecen sostener el propiQ proceder de la ciencia natural, y se aplican por tanto a experiencia (piénsese, por ejemplo, en el principio de causalidad), y por otra constituyen el cuerpo de proposiciones propias de, o internas a, la metafísica (piénsese, por ejemplo, en la proposición «Dios existe», o en la más tópica «el alma es espiritual»).

Pues bien, los conceptos de «sensible» y «metasensible», relacionados mediante el de «progreso», resumen para Kant el problema epistemológico que su trabajo ha ¡do sacando a luz. Indiscutido que la intención temática final de la metafísica sea el conocimiento de las realidades metascnsibles o inteligibles, a ella le afecta sobremanera el asunto, previo e iluminador también para el resto de las ciencias, del sentido racional, apriórico, de los principios más generales de nuestro entendimiento, «principios que se aplican también a lo sensible» (WK, .317), cosa que hay que tener absolutamente en cuenta.

Por eso aquella definición y esta frase del escrito del7£á resumen el camino que consistió en despejar con toda claridad la verdadera identidad de los hilos de la trama filosófica que emergía de los planteamientos de la modernidad: trama lógica, semántica y epistemológica, en atención a la cual había que dejar en suspenso, de momento, la intención final de la histórica metafísica para ocuparse de su proceder metódico.

Fn efecto, entre 1755 (*Nova dilucidatio)* y 1770 (*Dissertatio*), pasando por los interesantísimos escritos de 1763 (piénsese sobre todo en *Deutlichkeit*), el camino kantiano se esfuerza por determinar el significado del principio «experiencia» (o «fuente», como gusta de decir Kant), en su relación con el orden conceptual y/o con lo inteligible. Recuérdese que en la *Dissertatio* se definía lo inteligible como «aquello que por razón de su condición no puede penetrar en los sentidos» (sect. II, 3). En la marcha de este proceso la influencia [40] de Hume es decisiva (cf. Torrevejano, 1992 y 1994). En todo caso, la prevalencia en la KrV de los problemas que hemos llamado «la trama filosófica»» no hace menos vigente —es nuestra tesis— la absoluta primacía del concepto (I), otemático-terminativo de metafísica, para la comprensión del sentido metafísico de la filosofía kantiana.

---

5. Hberhard funda en Halle, en 1788, el *Philosophisehes Kfagazin.* El tercer tomo (1789) se dirige casi enteramente contra Kant. Fn él se defiende que todo lo que pretende aportar Kant con su KrV ha sido ya pensado y mejor defendido por Lcibniz. l.a respuesta de Kant (*Uelintdeckung,* 1790) es dura c irónica. Sendas cartas a Reinhold, del 12 y 19 de mayo de 1789, muestran su enfado y contienen muchas de las consideraciones que más tarde aparecerán en dicha réplica (cf. BW, 377-394).

Kant lo ha entendido así, sin la menor duda. La física y la matemática —nos dice en los *Prolegómenos*— no han necesitado por sí mismas esta investigación, sino por mor de otra ciencia, a saber, la metafísica (*Prolegomena*, $ 40, 327). Más adelante, en el § 44, 331 nos insiste en que la analítica del entendimiento hubiera sido innecesaria, si se hubiera tratado de justificar el conocimiento científico («würde unserc mühsame Analytik des Verstandes [...] ganz über- flüssig sein»). En el escrito de 1793, citado ya varias veces, lo dice tajantemente: «Matemática y ciencia de la naturaleza, en la medida en que contienen conocimientos racionales puros, no necesitan ninguna crítica de la razón»» (WF, 320). Tanto es así, que a veces Kant está dispuesto a hacer concesiones que parecen excesivas. El sentido de la crítica, nos llega a decir, no es en definitiva comprender cómo es posible el objeto. A este respecto la deducción de las categorías tal vez no sea todo lo satisfactoria que sería chrdesear, desde el punto de vista de su «comprensión»». Basta con que sea suficientemente explicativa y que no pueda ser objeto de dudas. Así le concede Kant al profesor Ulrich, que le ha criticado en *La Gazette littéraire*. Lo importante de la deducción estriba en llevar a la convicción de que «el uso especulativo de nuestra razón jamás se extiende más allá de los objetos de una experiencia posible»» (*MAnfG*$_y$ 474). Y ése es el asunto que ha motivado toda la investigación: el de un conocimiento de objetos más allá de la experiencia.

El no haber concedido la debida atención a estas afirmaciones kantianas ha dado lugar a que las interpretaciónes del kantismo hayan sido parciales, excesivamente divergentes, y a veces muy extrañas unas a otras.

Limitándome al tiempo transcurrido desde «la vuelta a Kant»» de mediados del siglo XIX, la reducción de la KrV a teoría del conocimiento o a fundamentación de las ciencias, ha significado, por una parte, la comprensión de la crítica de la metafísica como simple censura, contra todas las previsiones del mismo Kant (cf. KrV, A 760/ B788 y ss.). Contra ello hemos establecido (II/2)[41].

41 La vuelta a Kant del siglo xix (Fischer, Natorp, Cohen, etc.) puede interpretarse como orientada a buscar en Kant la fundamentación filosófica de la ciencia, positivistamente entendida a su vez. Kn complicidad con el rechazo del idealismo, esta vuelta tomó la agresiva forma de un rechazo de toda metafísica. Aprovechemos para reseñar que José del Perojo, discípulo de K. Fischer, nacido en Cuba en 1852, aunque afincado en nuestro país, fue ci gran artífice entre nosotros de una entusiasta promoción del espíritu filosófico kantiano. Fundó en 1875 la *Revista Contemporánea*, importante órgano de difusión del neokantismo,

A tenor de la reducción anterior, se ha ensombrecido, por otra parte, el significado y alcance de la Dialéctica trascendental de la KrV, ese momento decisivo de la obra donde se pone a prueba el «experimento» programado como nueva teoría de la razón. Hemos perseguido una reivindicación del sentido «positivo» de la Dialéctica trascendental al establecer (II/3).

Pero, además, la inadvertencia de esa motivación básica explica también que los que hemos llamado hilos que identifican la trama de los problemas filosóficos (problemas lógicos, semánticos, epistemológicos) se hayanoJcsarrollado vigorosamente en nuestro siglo en , una casi exclusiva dependencia de los problemas de fundamenta- ción de las ciencias.

En la concepción kantiana, sin embargo, la naturaleza últimamente metafísica de los problemas transferidos a la trama es clara. Porque si ellos ponen en luz el (pre)saber puro de todo objeto, es decir, un saber fundamental; o, dicho en términos kantianos, si la razón contiene «elementos del conocimiento humano *a priori*, es decir, una ontologia», es porque estos elementos constituyen una especie de bagaje con vistas a la metafísica propiamente dicha, o a su intención y fin final, a saber, aquellos pretendidos objetos transfísicos o meta-empíricos, en los que la razón cifra un interés superior. A Kant le parece claro que no habría tenido sentido la propuesta de la metafísica como ciencia, ni siquiera en*su-dimensión ontologica (y no habría habido una «reina de la ciencias»), si la razón no hubiera encontrado en ella un interés superior, distinto y trascendente respecto de su interés por el conocimiento del mundo o de los objetos de la experiencia (cf. WF, 316)[7].

Con la referencia al concepto de «interés de la razón», la reflexión crítica sitúa el proyecto de la metafísica, por lo que hace a su intención temática, en el punto de vista más general: el de la razón misma, entendida como el *topos* originario del sistema de la cultura en su totalidad, sistema que encierra tanto el conocimiento, o las ciencias, como el arte, la religión, la moralidad (*Sittlichkeit*), el derecho y la organización política, etc., es decir, el sistema de lo que Kant llama *die Fakta der Vemunft,* «los hechos de la razón». En cuanto radicado en la razón, este sistema nos habla de ella, nos la refleja como un dinamismo promotor de esos hechos. Esta consideración dinámica, activa o eficaz de la razón es la que nos permite también hablar de ella como un sistema de ingreses.

Estrictamente hablando, el concepto de interés pertenece al orden de la acción práctica, es decir, de «todo aquello que es posible mediante la libertad» (KrV, A 800/B 828). De un modo general podríamos decir que interés es esa

vinculación regular o reglada entre motivo y objeto, de acuerdo con la cual una voluntad ejercita su deseo. El interés es un concepto racional; y lo es porque esa vinculación se lleva a cabo a través de la representación de algo que por eso se llama precisamente motivo (cf. KpV, 141).

Kant ha generalizado el concepto de interés y lo ha extendido a cualquier uso de la razón. «A toda facultad del espíritu puede atribuírsele un interés, esto es, una condición bajo la cual únicamente esta facultad fomenta su ejercicio» (KpV, 216). El interés, por tanto, no denota la mera estructura de una facultad[8]. De ahí que podamos entender que Kant nos diga que el principio de contradicción no formaría nunca parte del interés de la razón, pues es la condición general de que haya razón, no la del fomento de su uso. Gracias a esta distinción (condición de posibilidad-condición de ejercicio) se hace comprensible la extensión del concepto de interés. Cualquier dinamismo puede interpretarse como capacidad que se ejerce en virtud de algo y en interés por algo. El concepto de «interés teórico o especulativo» se hace, pues, comprensible.

En esta perspectiva, la «completa determinación del hombre» constituye el fin último de la razón, el esquema final del diseño proyectado por el sistema de intereses o, si se quiere, la integral del sistema de intereses que articulan la razón. Pero eso no es una simple cuestión teórica, sino una propuesta de realización, una cuestión práctica. Y es lo que se recoge en la famosa tercera pregunta del Canon de la Razón Pura de KrV, pregunta que Kant describe como «teórica^ práctica a un tiempo»: «Was darf ich hoffen?» (KrV, A 805/ B 833), «¿qué me está permitido esperar?» (¿qué va a ser de mí, con mis posibilidades de conocer, con mi debido dbrar, qué pasa conmigo, con todo esto?, sería la castiza traduccióh en nuestro idioma).

Esta pregunta no es una más, de la cual la razón pudiera prescindir. En realidad, es la única irrenunciable, y de la cual las dos anteriores son como una suerte de decantación cada vez más sublimada, a medida que retrocedemos. El interés por saber queda aislado en el análisis crítico, pero nunca se ejercerá de *fado* sino a vueltas con el arriesgado hacer y en el seno de expectante cuidado por lo porvenir...

Por eso, aunque el interés teórico de la razón llega hasta los objetos metasensibles movido por la exigencia de unidad y de incondicionado —en el sentido lógico forritaf— que impulsa el deseo de saber[42], la presencia de esos

42 La Dialéctica transcendental de KrV desenmascara que esos «objetos» son sólo Ideas de la razón. Recuérdese el contexto de la nota 3.

temas en e?l[v]interés teórico de la razón, o, si se quiere, esa exigencia formal, se explica a la postre por Kant, como un reflejo o proyección del interés final absoluto en la pregunta que busca conocer. «El impulso meramente cognoscitivo encierra apenas un interés propio por esos temas» («In Ansehung aller drei ist das bloss speculative Interesse der Vernunft nur schr gcring», KrV, A 798/B 826). Y, sin embargo, ninguna segregación analítica y/o reflexiva del interés teórico podría borrar en él la huella del interés práctico; esta huella es, cuando menos, como una sombra a la que aquél no se puede sustraer. Como sombra, creará ciertos espejismos, pero al mismo tiempo proporcionará decisiva orientación.

Resumiendo: aquella primera definición relativa a su intención temática última delimita a la metafísica como una doctrina de la sabiduría (*sophía*); y en una doctrina tal, sus principios habrían de ser prescripciones para el inevitable o necesario uso práctico de la razón. Sin embargo, sólo indirectamente se relaciona esa perspectiva con el concepto escolástico de metafísica, a sabef, uoa ciencia que contiene el conjunto de los conocimientos puros o *a priori*. Y es de esto de lo que se trata exactamente cuando nos preguntamos si es posible la metafísica como ciencia.

2. *Conocimiento racional puro o síntesis* a priori

Lo que la metafísica, como proyecto, quiere ser ha de ser subordinado, en el orden de la investigación —es la tesis kantiana, tan conocida, con la que arrancan los prólogos de KrV—, a «lo que hay que hacer en metafísica» (KrV, B 6). En esta perspectiva, en la medida en que ella ha de aclararse no tanto sobre su fin (*Zweck*), como mucho más sobre los medios para lograr un conocimiento en general por principios *a priori*, es decir, ha de aclararse sobre la mera forma de su propio proceder, la metafísica debe ser definida como el sistema de todos *los conocimientos puros de las cosMs por medio de conceptos* (cf. WF, 317). ,

Más arriba hemos dicho que la razón no será interpretada por Kant como capaz del conocimiento de objetos «por meros conceptos». Ahora acaba de postular un «sistema de todos los conocimientos puros de las cosas por medio de conceptos». En su momento alcanzaremos a comprender el sentido de esas dos expresiones kantianas, distintas y compatibles, según creemos.

Esta definición apunta más en concreto a la revolución que anunciábamos más arriba, pues encamina el problema filosófico capital hacia la cuestión de la posibilidad del conocimiento racional, como síntesis *a pñori.* ¿Cómo es en general posible desde la razón un conocimiento puro de objetos?

El carácter racional o puro de los conocimientos —tal y como se muestran, poderosos y eficaces en las ciencias— es un hecho para Kant. Los conocimientos que las ciencias promueven y albergan encierran mucho más que reglas generalizadoras de datos empíricos o de experiencias acontecidas en un aquí y un ahora, testificables por una naturaleza humana que, todo lo más, pergeñara a través de esas reglas y para su propia supervivencia simples hábitos de comportamiento útiles y bien instrumentalizadQs en la marcha ciertamente singular de la especie humana. No. La explicación que ofrece Hume del conocimiento y, más en concreto,«de las ciencias y de su posibi- litación es insuficiente a juicio de Kant, pues no da cuenta del enorme alcance cualitativo que arrojan —*output*— los pobres elementos —*input*— que aporta la experiencia[43] [44].

Kant pone el acento directamente en la dirección del *output*. Las ciencias muestran ante todo, como lo suyo irrenunciable, un componente de autarquía y de «legislación» de los objetos a los que se refieren. Dicho de otro modo, el término objetivo de una proposición científica, aunque tenga que ver —como es el caso de la física— con determinaciones de nuestro mundo empírico, no tiene nada que ver ; con facticicfedes concretas registrables desde una conciencia psicológica, incapaz a la postre de distinguirse de sus contenidos empíricos.

La física de Galileo o de Newton, las mateñiáticas de modo eminente, nos brindan más bien esta otra constatación: aquello que estatuyen las ciencias es precisamente eso, estatuto, algo que revela una vigencia in-condicionada o, más exactamente, una necesidad que se sostiene en la razón. El sentido de las proposiciones científicas, siendo así que nos hablan de «los hechos» del mundo, es el de un «derecho»[n]. Las verdades científicas estipulan reglas y legal ida- des, *t.* régimen que rige el objeto. De ahí que Kant evidencie que lo que constituye el objeto *stride* de la ciencia no puede entenderse como mero dato circunstanciado, empírico, ni siquiera en el sentido de que precediera como supuesto a la constitución misma de la ciencia. El objeto de la ciencia es interno a la institución de la propia ciencia. Dicho de otro modo: la implicadVh entre «conocimiento científico» y «objeto» es una estricta implicación lógica y, como tal, no empírica. Ésta será la obviedad reflexiva, o analítica y lógica, que Kant considera indiscutible, frente a la tradición empirista representada agudamente

43 Estamos evocando a Quine cuando reconoce expresivamente este problema, #que viene de Hume (y Kant). Vid. «Naturalización de la epistemología», en *IM relatividad ontològica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1974, pp. 109-110.

44 Advirtamos que Kant ha mostrado más que simple afición a las metáforas jurídica*. La razón legisladora, la razón juez, la razón sometida a juicio, etc., configuran las coordenadas del gran espacio de una racionalidad que es incesante recurso a principios, tarea *{Aufgabe),* de constituirse en estado de derecho, frente a su riesgo siempre abierto de naturalización...

por Hume, y que a Kant le ha dado bastantes quebraderos de cabeza.

Esta obviedad le suscita a Kant una hipótesis decisiva para el problema que nos guía. Parece razonable pensar que la «transposición» histórica de los inseguros conocimientos humanos hacia las llamadas ciencias supone —y ha supuesto en cada caso— el decisivo acierto metodológico por parte de la razón inquiriente, a la hora de acotar los estados de cuestión a los que las ciencias intentan responder. Tal acierto parece consistir en que la ciencia delimita su intención sobre las cosas, remitiéndolas exclusivamente a la estructura lógica («objeto»), que es la implicación necesaria de «conocimiento», es decir, al orden en que quedan avistadas en relación con el estatuto o la regla; en una palabra, remitidas a legislación o determinación racional[45].

Esto está implicando una distinción que hay que adoptar necesaria y cuidadosamente: «Objeto» —decir «de conocimiento» es redundancia— no es «cosa en sí» en ninguno de los dos sentidos del termino: ni en el sentido metafisico-teològico de lo plenamente determinado en un *intuitus originarius*, ni en el sentido de cosa como *hypokeimenon*, o sujeto real de sus propiedades, supuesto correlato mundano y predeterminante del contenido de los conocimientos. «Cosa en sí» es respecto no-cognoscitivo, concepto límite del que se echa mano para acotar, por exclusión, el ámbito objetivo o de las condiciones de validez.

La razón humana —inconmensurable respecto de cualquier razón divina— no crea las cosas, sino que simplemente las conoce, es decir, en cuanto cognoscitiva, se refiere simplemente a *ob-jecta*, *Gegenstände*. Como contrapartida, *sub-jectum* sólo será el sujeto humano o, más exactamente, la razón, en cuanto que soporta o funda tales *ob-jecta.*

Kant propone un concepto minimalista de razón humana. Di- ríase que no le cabe otro, si es que no se ha de proteger la comprensión de la facultad cognoscente en el dogmatismo de asemejarla a la razón divina. En este punto Kant es antileibniziano radical. Pues bien, ese *minimum*i lógico de razón significa que esa razón es cognoscitiva de objetos-que-le-son-dados. Esto quiere decir que el *intuere* de la razón, i. el in-mediato relacionarse de la razón con sus objetos, es ser afectada por ellos. El sentido cabal del *intuitus derivativus*, de

45 Los conocimientos científicos se aducen como ejemplo privilegiado y convincente de conocimiento, no se olvide. La cuestión para Kant es la explicación del conocimiento *simpliciter*, y de su carácter racional, tal y como aduce l| experiencia (en el sentido de nuestra autocomprcnsión como seres cognoscitivos), la cual no podría sustentarse si todas sus reglas son siempre de nuevo empíricas. Hay textos de la segunda edición de KrV (por ejemplo, B 5) en los que claramente quedan relativizados los ejemplos de las ciencias. Se trata de encarrilar a la metafísica científicamente, sí; pero también de salvar a la razón del escepticismo, determinando los límites también de la experiencia (en el sentido del magro *input* de la evidencia sensible, que nos decía Quine).

que habla Kant, significa simplemente que tal intuición es *dependiente de* datos. La^marca del carácter propio de la razón es, pues, su receptividad o sensibilidad. Así, la intuición —siempre y sólo intuición sensible—, ofrece el campo, el «territorio» al que apunta como medio todo pensar («es ist doch diejenige, worauf alles Denken als Mittel abzweckf, die Anschauung» (KrV, A 19/B 33).

Lo acabamos de avistar. El límite de la razón queda medido en la teoría kantiana del entendimiento. Entendimiento *(Verstand)* es la facultad de pensar objetos dados, es decir, ya representados sensiblemente. Kant ha denotado el necesario carácter de «dado» del Objeto con el término «fenómeno». Fenómeno es, pues, la contrapartida crítica de «cosa en sí», matizándose con esta palabra, de raigambre griega, el necesario haber-de-mostrarsc de las cosas, requerido por el limitado pensar. El entendimiento, por tanto, puede ser descrito en sí mismo como la mera función en la que se contiene la posibilidad (lógica) indeterminada del objeto[46] [47]. Esta posibilidad encierra todo el mentido de la inteligibilidad, en virtud de la cual el conocimiento va acompañado de los caracteres de universalidad y necesidad[48].

Pero debe insístirse en que la representación de un objeto por parte del entendimiento no puede entenderse como inmediatez intuitiva sino más bien como pro-ducción discursiva, o, si se quiere, como acción *(Handlurtg)* que lleva las intuiciones a dicha representación, o a la unidad del objeto, es decir, Concepto. Por eso Kant nos dice que gracias al concepto el entendifRfiento piensa la multiplicidad de los datos refiriéndolos al objeto, es decir, juzga. El entendimiento es facultad de juzgar. La cuestión entonces acerca de la posibilidad de un conocimiento racional puro —tarea bien decantada por la KrV— estriba en clarificar el modo como el juzgar del entendimiento o el juzgar en general contiene la posibilidad o la legalidad del «ser-objeto» en general.

Explicar esto es lo que ha constituido d trabajo de la Analítica trascendental

---

46 Una de las consecuencias más importantes de la crítica kantiana será la tesis —extraña y paradójica, confiesa el mismo Kant— de que el propio yo, como sujeto psicológico, sólo pueda ser objeto para sí mismo como fenómeno (*Erscheinung*] o *Phaenomenon*, es decir, como dado o afectando(se) a sí mismo. Que -yo, el yo pienso pueda distinguirme de mí mismo (...]. Difícil de explicar, pero no queda mis remedio que establecerlo» (cf. WF, 270).

47 El entendimiento sólo consiste en pensar («dessen ganzes Vermögen im Denken besteht», KrV, Bl45); y pensar, por tanto, en todo caso, implica límites («jederzeit Schranken beweisst»).

48 Entiendo que podría sostenerse que la tesis kantiana sobre el entendimiento jes negación de la leibniziana, como ya hemos indicado (al defender Kant la total heterogeneidad respecto del entender divino), y corrección de la cartesiana, en un preciso sentido: el entendimiento cartesiano es un sujeto mundano encerrado en sus representaciones, que necesita a Dios como garante último (en la propia constitución que le ha dado al entendimiento humano) de la validez objetiva de su saber acerca del mundo. Sin un Dios veraz (no *deceptor)* y providenciando su innatismo, la mente cartesiana no tiene razones para salvar el escollo del escepticismo, y difícilmente podría ser algo distinto de la mente en Hume. Kant

de la KrV, entendida, según lo que venimos diciendo, como una lógica, pues decir «las condiciones del objeto» es lo mismo que decir «las condiciones de la inteligibilidad y de la verdad»[16]. Sin embargo, en esta peculiar lógica se trata de explicar el objeto en su misma posibilitación, de sacar a luz el «derecho» de la referencia, desde el carácter mismo del entendimiento. Esta lógica es más que simple lógica; es escrutinio trascendental. En ella se trata de aquel tipo de conocimiento que se ocupa no ya de objetos tales o cuales (ése sería el conocimiento de tal o cual ciencia o ámbito determinado de saber), sino de la posibilkla¿clel conocimiento en general de cualquier objeto, en cuanto radicada en la razón dicha posibilidad.

El escrutinio acerca de la misma trae a justificación el modo como la razón contiene un saber de los objetos, relativo a las condiciones generales que cumplen como tales. En este preciso sentido, dicho conocimiento de los objetos es *a priori.* En realidad, el conocimiento trascendental tiene como su asunto a la razón misma, en cuanto principio, *i. e.*$_t$ en cuanto función principial-epistémica u onto-epistémica (cf. KrV, A 12/B 25), pues, en definitiva, este conocimiento trascendental será el verdadero contenido de una ontolo- gía para Kant.

La tarea comienza por examinar la estructura conceptiva del entendimiento, desarticulando (Kant habla *de Z¿rgliederung)* la función unificadora (de los datos) al hilo de las divisiones que brinda una consideración de los aspectos formales de) juicio. De este modo, Kant habilita una tabla de las categorías o conceptos puros del entendimiento que, en cuanto orden del pensar, expresan el uno-múl- tiplc sentido de todo objeto en general[17]. Las categorías son eso: las formas en las quesee traduce, o aparece, o se acusa (*kategorein)* la trama «inteligibilidad» que constituye al objeto (puro).

Se trata entonces de nuevo —y recordemos a Aristóteles— de que el «es» de la cópula proposicional expresa para Kant el diverso venir a unidad de la multiplicidad intuida, í. *e.,* las predicaciones puras o las determinaciones puras *Ae* toda posible referencia, las diversas formas de la objetividad.

Pero tal régimen inteligible de la objetividad sería un dogma postulado, impotente para garantizar la verdad o la referencia del entendimiento a los fenómenos,'si esasTunciones de unidad no se pudieran mostrar en función trascendental, es decir, como constituyendo la efectiva posibilidad de todo objeto dado (piénsese todo el sentido verbal, activo de esa constitución). Aquí reside el meollo de la explicación kantiana de las categorías o conceptos puros del entendimiento como funciones sintéticas o como principios de síntesis *a priori.*

Kant realiza esta mostración del derecho de las categorías estableciendo que el darse mismo de los objetos está sometido a las condiciones de la reunión (*Verbindung, Synthesis)* que ellas encierran.

La tesis de que el conocimiento es síntesis *a priori* constituye por tanto el centro de la filósofía kantiana, tesis que es convertible con la de la justificación del orden trascendental. Kant la defiende interpretando que el entendimiento es regla de unidad y síntesis de la multiplicidad dada en las condiciones —de ahí que multiplicidad «pura»— de toda intuición. Tales condicione^, que representan *a priori* la «datidad», digamos *(die Gegebenheit)*\ de todo objeto, son el espacio y el tiempo. Kant llama a estas condiciones o a esta multiplicidad pura dada *a priori*, y puesto que son la forma de todo intuir objetos, intuición pura. De este modo, el entendimiento es avistado como recogiendo o reuniendo *(legein)* en lo otro de sí mismo —esa multiplicidad pura— su mentar, y reuniéndolo *d priori*.

Acabamos de hacer una descripción de lo que dice Kant. Kant sin embargo defiende su tesis, en el seno de una prueba de la misma, con la que pretende otorgarle la necesidad que reclama para sí toda demostración científica que se precie. Y la prueba procede mostrando que la constitución de objetividad, esliécir, de una unidad inteligible de objeto, que recoge la multiplicicíSd de datos, no es, simplemente, una unidad encontrada, descubierta o puesta en luz, sino una reunión producida en una acción de reunir —permítanse las redundancias—, es decir, en un acto o actividad, cuya forma es «yo pienso*» o «yo estoy pensando*».

La unidad que, entonces, hace posible al objeto es la unidad ele una conciencia *(Bewusstsein)* que reúne, llevando lo múltiple a la representación del objeto. Y eso es juzgar. A‘despccho de las imágenes psicologizantes, la doctrina kantiana sobre la unidad sintética originaria de la apercepción es, o quiere ser al menos en Kant, una teoría del juicio, en donde el semantema «conciencia*» debe ser entendido en su carácter trascendental. Y donde la unidad del «yo» no es una unidad subjetiva, sino precisa y rigurosamente objetiva.

Kant entiende que la noción de «síntesis*a priori*» que se encierra en esta comprensión del «yo» o de la subjetividad entrega una explicación convincente del juicio (í. del enigma de la cópula, esa palabrilla aparentemente inocua: «es»); algo que la habitual descripción de los lógicos ha escamoteado siempre, cuandojios lo han descrito como la representación de la relación entre dos conceptos (cf. KrV, B 141). Dicho de otra manera: el «yo pienso», principio supremo de la síntesis, es condición universal última, o principio trascendental

del objeto. «El «yo pienso» —nos ha dicho Kant en un texto devenido tópico— ha de poder acompañar a todas mis representaciones, pues de lo contrario habría algo representado en mí que no podría ser pensado, es decir, que *no sería objeto* para mí» (KrV, B 131-2. Subrayado nuestro).

En esta síntesis pura el «yo pienso» cumple una referencia al objeto (en general), cuya estructura viene determinada por las reglas diversamente unificantes de la multiplicidad pura. O, lo que es lo mismo, la principialidad del «yo pienso» se traduce en los «principios» (expresión del mismo entendimiento) que exponen las legalidades en virtud de las cuales el entendimiento es capaz de objetos determinados, adscribibles a toda la diversidad de ámbitos científicos, más o menos metódicamente constituidos, integrantes en definitiva de la experiencia humana. Estamos aludiendo a la Analítica de los principios de la KrV. Kant quiere mostrar en ella la estructura de la objetividad en general como condición de todo objeto de nuestra experiencia, brindándonos así una teoría trascendental de la experiencia.

El entendimiento es principio constituyente de la experiencia, y los mismos principios que constituyen (hacen posible) la experien- da son los principios constitutivos de los objetos de la experiencia. Kantianamente debemos entender, pues, por «experiencia» el sistema de los objetos siempre relativos a la sensibilidad. Consecuentemente, hay que entender la ciencia, en su posibilidad misma, como sistema de objetos y no simplemente de percepciones.

La remisión del objeto a la función sintética del entendimiento nos dice, pues, que el entendimiento —a través de sus categorías— entrega al conocimiento no la cosa, sino la cosa en forma o formalidad de objeto. De ahí que la verdad trascendental no es una simple verdad formal. Eso es insuficiente y tal vez inexacto. Es verdad de la forma-objeto. La ontología que expone esa verdad puede ser entendida como expresión de la experiencia trascendental, o como una metafísica de la experiencia. Tal es el límite de la metafísica.

3. *Demarcación. Metafísica o conocimiento por conceptos frente a construcción de conceptos .*

La cuestión metodológica que ha desentrañado la KrV sobre la posibilidad y los límites de un conocimiento racional puro de objetos ha ido arrojando para Kant un resultado que no se explicita con toda claridad casi nunca, pero que está siempre oblicuamente a la vista, a saber: las matemáticas encierran un peculiarísimo tipo de conocimiento puro, que no puede en absoluto confundirse con el conocimiento metafísico, ni siquiera en el sentido de que la frontera entre ambos estuviera franca. Aur> más: se trata de que el conocimiento matemático

es un conocimiento al que el conocimiento metafísico en vano podría imitar, pues tal conocimiento matemático, prueba brillante de la eficacia cognoscente de la razón, se refiere a objetos cuyos conceptos se construyen, es decir, representan *a priori* la propia datidad o el darse del objeto.

Digamos que en la matemática el concepto (del objeto) rige o determina la representación intuitiva del propio objeto. Naturalmente que esto no sería posible si no hubiera condiciones generales del darse de todo objeto ya estatuidas, por así decir, en la razón; es decir, ello no sería posible sin una sensibilidad *a priori*. Con otras palabras, las matemáticas son las ciencias relativas precisamente a lo empírico-formal, constituido en un sistema de objetividad determinada, sin que quepa entenderlo como un sistema relativo a las condiciones generales de la objetividad. La matemática no es conocimiento trascendental.

Kant ha privilegiado la geometría a la hora de teorizar sobre las matemáticas, tal vez poque la forma del sentido externo ofrece mejores posibilidades a la ejemplificación intuitiva. Pues bien, tajantemente nos ha definido la geometría como la «ciencia que de termina sintéticamente *a priori* las propiedades del espacio» (KrV, B41).

Las intuiciones puras del espacio y el tiempo —nos dice Kant— «se representan *a priori* no meramente *[foss]* como formas de la intuición sensible, sino como intuiciones Ws *Anschauurtgett selbst*] que contienen una multiplicidad, es decir, se representan como conteniendo en ellas la determinación de la unidad de eso múltiple» (KrV, B 160). Eso quiere decir «espacio como objeto» o «tiempo como objeto», pues esa unidad allí contenida sólo puede pertenecer a) entendimiento que piensa la multiplicadad pura del espacio o dei tiempo refiriéndola a..., es decir, llevándola a representación objetiva. Singular unidad ésta del espacio o el tiempo que no puede pertenecer a los sentidos, pero que precede necesariamente a cualquier concepto del objeto en general de la experiencia. Kant insiste en que esta unidad es del espacio y del tiempo, que son las condiciones del darse de todo objeto. Pero ésta es la unidad que hace posibles todos los conceptos de la matemática, los cuales piensan las propiedades de esa «multiplicidad pura-una» construyendo sintéticamente las diversas formas de esa unidad, refiriéndolas a objeto (cf. KrV, B 161, nota). A este venir a representación de este singular tipo de objeto ha llamado Kant conocimiento «por construcción de conceptos».

Como contrapartida, lo que arroja para la metafísica lo que hemos llamado la teoría trascendental de la experiencisrfu ontología) es que los principios metafísicos del objeto identifican a todo objeto posible como objeto de la naturaleza, siendo «naturaleza» el concepto que piensa la unidad de los objetos

sensibles. El concepto de «naturaleza», críticamente entendido, abre para Kant el ámbito uno en el que se inscribe el uso teórico de la razón y la tarea de la construcción de las ciencias (también las matemáticas).

Ese interés teórico de la razón, avistado en su tensión o proyecto de una metafísica, no tiene críticamente más «dato» o apoyatura que ese concepto totalizador (*Inbegriff)* de la experiencia: la naturaleza. La metafísica de la experiencia sólo puede determinarse, pues, como metafísica de la naturaleza. Una metafísica de la naturaleza es posible, en la medida en que la metafísica se sitúa en el punto de vista apriórico o de condición de posibilidad del conocimiento empírico, que es siempre de objeto determinado.

La conjunción racional-empírico atraviesa todo conocimiento de objetos del mundo, y el saber metafísica (de la naturaleza) dispara su atención al momento racional-conceptual que delimita, abriéndolo, el ámbito de la experiencia determinada del objeto. Así se entiende que Kant, en concordancia con su propia elaboración del orden de la experiencia según la dualidad pensamiento-cuerpo, aviste una gran división en la metafísica de la naturaleza regida por los conceptos de «naturaleza pensante» y «naturaleza corpórea». Es irrelevante que sea ésa u otra la articulación conceptual del objeto-dado «naturaleza»; lo importante es que éste es el sentido de la expresión «conocimiento por conceptos», aunque tal caracterización sirve muy expresivamente, como recurso lingüístico desde luego, para establecer la demarcación del conocimiento metafisico, respecto del matemático. Lo imperativo para Kant es advertir sobre la imposibilidad de que un sistema cognoscitivo que contenga los principios racionales (conocimientos rhetafísicos) acerca de los objetos —que han de ser dados— se construya *more mathematica*.

De ahí que una cierta averiguación sobre el lugar en que está situada la matemática aporte reiteradamente claridad sobre el propio estatuto del conocimiento metafisico. La constructividad misma del peculiar «objeto» matemático remite su propia posibilidad a los principios de todo objeto en general, desentrañados por la metafísica en su momento propedèutico u ontològico. Dicho de otra manera, la misma «construcción de conceptos», propia del conocimiento matemático, queda «acotada» en el interés teórico de la razón, que no tiene más horizonte de objetividad que la «naturaleza».

Por eso, al definir la matemática como conocimiento «por construcción de conceptos», Kant le reconoce, desde luego, su genuina y aun sofisticada «aprioridad»; pero esa definición paga el precio de denotar con ello que el objeto matemático queda inscrito precisamente en lo que determina el límite de la razón: la sensibilidad pura.

Los pasajes kantianos de la Metodología trascendental de la KrV, que hacen balance sobre la posibilidad y los límites de la metafísica, extrayendo una disciplina del uso teórico de la razón, son ciertamente una llamada a la modestia y a la cautela de las aspiraciones metafísicas, sí; pero son también una reivindicación del lugar excelente, exquisita y genuinamente «conceptual» que corresponde a los conocimientos estrictamente racionales o por principios, ámbito único, propio e irrecusable de la ^filosofía. En este contexto, la comparación con las matemáticas tiene un sentido, no precisamente modesto: la «racionalidad» de fa matemática, su aprioridad —parece querer decirnos Kant—, deja a la razón en una suerte de proto-objetividad, que no llega a pensar ningún objeto dado determinadamente, sino en la «antecámara de la verdad», sin poder ser expresión de la legalidad universal de la forma-objeto, dilucidada por la filosofía.

He acabado con una metáfora leibniziana; pero si Leibniz es,, como creo, un muy determinado frente ante el que se forja la teoría kantiana del orden conceptual, traer a colación esta imagen tan intuitiva con la que Leibniz aludía a in-suficiencias de razón no me parece que sea hacer traición a Kant.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Fuentes*

Se indica la edición utilizada de la obra kan(japa, cuando no es la de la Academia de las Ciencias de Berlín y la traducción en español, si es posterior a 1974. KrV se cita según el modo habitual.

BW: *Briefwechsel*, Auswahl und Anmerkungen von O. Schöndörffer. Mit einer Einleitung von R. Malter u. J. Köpper, Hamburg, Felix Meiner, 1972.

Deutlichkeit: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, Ak. W, 273-302.

Dissertatio: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, Ak. II, 385-420.

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, 1-164.

KrV: *Kritik der reinen Vernunft;* v. e.: *Crítica de la razón pura*$_y$ traducción c introducción de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.

KU: *Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 165-486.

MAnfG: Metaphysische Anfangsgründe der Natuwissen schaft, Ak. IV, 465-566; v. e.: *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, traducción e introducción de C. Másmela, Alianza, Madrid, 1989.

Nova Dilucidatio: Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. Ak. I, 385-416. ♦ ^

Prolegomena: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Ak. IV, 253-384.

UeEntdeckung: Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll., Ak. VIII, 185-252.

WF: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leinizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hatt*, Ak. XX, 257-351; v. e.: *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, traducción y estudio preliminar de F. Duque, Tecnos, Madrid, 1987.

2. *Traducciones y bibliografía kantiana en español*

López Molina, A. M. (1988), «Bibliografía sobre Kant en español (1985-1987)*: *Agora* 7, 251-254.

Lorenzo, J. de (1992), *Kant y la matemática*. *El uso constructivo de la razón pura*, Tecnos, Madrid. §

Martínez Marzoa, F. (1989), *Releer a Kant*$_y$ Anthropos, Barcelona. Martínez Marzoa, F. (1992), *De Kant a Hölderlin*, Visor, Madrid. Molinuevo, J. L. (1974), «Breve Bibliografía en castellano sobre Kant (1930-1973)*: *Anales del Seminario de Metafísica lX*$_t$ 203-213. Montero Moliner, F. (1989), *Mente y sentido interno en la Crítica de la Razón Pura*, Crítica, Barcelona.

Muguerza, J. y Rodríguez Aramayo, R. (1989), *Kant después de Kant*. *En el Bicentenario de la «Crítica de la razón práctica*», Tecnos, Madrid. Contiene estudios de la gran parte de los estudiosos españoles de Kant.

Palacios, J. M. (1974), «Kant en español»: *Anales del Seminario de Metafísica* DC, 195-202. Recoge con rigor, siguiendo el orden de la edición de la Academia, todas las traducciones de Kant habidas desde 1873 (año en que Gabino Lizárraga traduce del francés la primera parte de *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*), pasando por la gran «ofensiva» traductora de Alejo García Moreno *y* Juan Ruvira en 1876-77, hasta 1974. ^

Torrevejano, M. (1992), «Fn torno a la crisis moderna de la causalidad y a la influencia humeana en Kant»: *Revista de Filosofía V,* 161-186.

W. AA. (1974), Número monográfico sobre Kant en el segundo centenario de su nacimiento: *Anales del Seminario de Metafísica IX*. *Vid* en relación con nuestro tema los trabajos de R. Torretti y M. Navarro Cordón.

W. AA. (1988), Número monográfico sobre Kant: *Agora* 7. *Vid.* ahí estudios de A. Philonenko, F. Martínez Marzoa, J. Ll. Blasco, F. Montero, D. Henrich, M. Torrevejano y R. Rodríguez García

LA CONCEPCIÓN METAFÌSICA DE HEGEL

Jorge Aurelio Diaz

No cabría hablar con propiedad de una «metafísica», en el sentido etimológico del término, para referirse a la filosofía de Hegel: como un estudio de lo que está más allá del mundo físico. Porque su doctrina es un consecuente monismo racionalista que busca reconciliar en la suprema unidad de la Idea todas las oposiciones de la reflexión. Expone el sistema de la verdad donde las diferentes oposiciones (ser- pensar, alma-cuerpo, fenómeno-cosa en sí, etc.) no son más que momentos del mismo devenir de la Idea, necesarios en su lugar, pero también necesariamente superables y superados por ese mismo devenir.

La propuesta hegeliana para la comprensión de «lo uno que es todas las cosas» *(hén kaí pánta)* es en realidad simple, aunque sus consecuencias tienen que ser complejas, ya que con ella debe poderse comprender toda la innumerable diversidad de lo real. Considera que el resultado del esfuerzo realizado por el hombre occidental para descubrir el sentido último de todo lo que es consjstc en comprender esa realidad que todo lo abarca no como una cos£, como un objeto, como una sustancia, sino más fundamental y originariamente como un *proceso* o, utilizando sus propios términos, como un *sujeto.* Porque no se trata de un proceso cualquiera o en general, sino de aquel que cumple cabalmente las condiciones de lo que es un verdadero proceso: el pensamiento. Y la razón fundamental por la cual el pensamiento cumple cabalmente esas condiciones es que en él se dan de manera ideal los tres momentos indispensables para poder hablar de un proceso: 1) que algo, 2) se vuelva otro, y 3) en ese y por ese mismo volverse otro sea más él mismo. El acto de pensar es, como nos lo enseñó Descartes, (1) aquel ser único que sabe de su ser y que en ese saber de sí no puede estar equivocado. Pero (2) no puede darse sino en la medida en que algo realmente diferente de él, su objeto, se le haga presente y lo constituya como acto de pensar. Ahora bien, y aquí está el gran aporte de los tiempos modernos, (3) ese acto de penal no es verdadero, en el doble sentido de ser verdadero acto de pcihf sar y de ser acto de pensar la verdad, sino en la medida en que suje y

objeto se identifiquen por completo, lo cual se da en el acto i pensar esa misma totalidad como proceso. Eaotras palabras, cua se piensa en el contexto del proceso en el consiste la totalid y aquello que se piensa es comprendido como momento de ese *úl* proceso, se está en la verdad. A ese pensar desde y en la totalidad I denominó Spinoza con mucha propiedad*subspecie aetemi*, desdeI perspectiva de lo eterno.

Tenemos así la tesis central del idealismo hegeliano: el ser es, es último término, acto de pensar. Con esta tesis atrevida y simple, pero inagotable en sus consecuencias y aplicaciones, considera Heg gel que ha llegado a su culminación el camino que iniciaron los griegos. En este sentido, pero sólo en este sentido, habla de un final la historia.

Para exponer en forma condensada las líneas fundamentales de este sistema hegeliano, vamos a seguir cuatro pasos: 1) Comenzaremos situándolo en la perspectiva de su propia lectura de la historia de la filosofía, ya que sólo así puede entenderse, a su parecer, el sentido y la envergadura de la propuesta. Por cuestiones de espacio reduciremos esta perspectiva histórica a tres momentos cruciales: Aristóteles, Spinoza y Kant. 2) Luego estudiaremos la introducción al ma, tal como fue desarrollada en la *Fenomenología del Espíritu*, en la cual se recorre la experiencia completa de lo que significa saber. Esto nos ha de permitir comprender mejor la *Enciclopedia de IM Ciencias Filosóficas*, que expone el panorama completo del sistemad o concepción metafísica global. 4) Nos detendremos luego a considerar su concepción metafísica específica, tal como aparece *en La Ciencia de la Lógica*, donde la primera parte de su sistema enciclopédica es objeto de una exposición más detallada. 5) Haremos por último una consideración sobre el sentido de la propuesta hegeliana.

1. LA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Si una verdadera filosofía no es otra cosa que «la época vertida eü conceptos», no puede entenderse su significado real sino desde fcr-perspectiva de su lugar histórico. Esta relativzación histórica, lejos de conducirnos a un relativismo, debe por el contrario permitirnos comprender la tarea de la filosofía como un ptrenne actualizarse de la verdad única en su devenir temporal. Si a Hegel se le reprocha su pretensión de haber logrado exponer el sistema absoluto de la verdad, es porque se olvida la conciencia que tuvo acerca de la provisionalidad histórica de su filosofía. Nadie antes que él, salvo tal vez Herder, había tenido una más clara conciencia del carácter tempo- nride su proyecto

metafísico.

Hegel se comprendió a sí mismo como la culminación de la tarea emprendida por los griegos y, en particular, por Aristóteles. Cuando al finalizar la *Enciclopedia* sintetiza su concepto de filosofía en la estructura de un triple silogismo de silogismos, no encuentra una mejor manera de interpretarse que citando en griego el texto de *La Metafísica* XII, 7, doqde se habla de Dios como del pensar que se piensa a sí mismo. La odisea de la cultura occidental se inició cuando el hombre decidió jugarse su destino al pensar. Y ya desde sus inicios vio en el pensamiento no sólo un instrumento mediante el cual apropiarse de algo ajeno, sino la verdad misma de lo que es. Conocer supone la cognoscibilidad de aquello a donde se apunta. Dios, para Aristóteles, es cognoscibilidad plena, «pensamiento que ppiensa a sí mismo al abarcar lo inteligible, porque se hace inteligible con este contacto, con este pensar». Sin embargo, Hegel anota que esa intuición permanece sin desarrollar, de modo que «el pensar Upara Aristóteles un objeto como los demás, úna especie de estado. No dice que sólo él sea la verdad, que todo sea pensamiento, sino pe es lo primero, lo más fuerte, lo más digno. Que el pensamiento lomo aquello que se refiere a sí mismo sea, que sea la realidad, es lo que decimos nosotros. Además decimos que el pensamiento es toda verdad, pero no así Aristóteles» (G. *Ph*., II, 165).

La época moderna puede verse ejemplificada en Spinoza, quien lleva el propósito de Descartes hasta sus últimas consecuencias. «Spinoza —dice Hegel—, es punto capital de la filosofía moderna: o spinozismo, o no hay filosofía» (ífcid., III, 163/4). Para sobrepasar la posición cartesiana, el pensador judío parte de la identidad entre ser y pensar, al concebir aquello que propiamente es, que es por sí mismo, como lo que tiene que ser pensado por sí sin necesidad de ningún otro: la Sustancia. De esa forma unifica las dos sustancias de Descartes, la extensa y la pensante, en la única sustancia que existe por sí. En esta osada unificación Hegel halla, sin embargo, una grave unilateralidad: al momento de la determinación no se le otorga suficiente valor, «hay demasiado Dios». Lo finito como tal, los modos, carecen de una justificación racional en cuanto a su propia constancia, debido a que la negación es concebida sólo como limitación, pero sin llegar hasta el concepto de la doble negación. ¿Qué se nos quiere decir con ello? Que Spinoza no logró concebir el carácter puramente procesual de la sustancia, no logró comprenderla como puro proceso, a pesar de que le otorga un dinamismo innegable. Porque una cosa es decir que la sustancia es dinámica y otra muy distinta comprenderla como proceso

puro. Para llegar a esto úftimo es necesario renunciar a pensarla como algo positivo en sí mismo, como «cosa», para comprenderla como pura negatividad, como negatividad que se niega a sí misma y sólo así puede pensarse como algo positivo[49]. Al no concebirla en esta forma, sus determinaciones no son vistas como necesarias en el mismo sentido en que lo es ella misma. Sin embargo, sigue siendo válido «que el pensar tiene que haberse colocado en el punto de vista del spinoaismo; éste es el inicio esencial de todo filosofar. Cuando se comienza a filosofar hay que ser spinozista» *(ibid.*$_y$ III, 165). Esto no podremos olvidarlo cuando avancemos dentro de la estructura del sistema de Hegel.

Ahora bien, es sin duda frente a Kant donde su pensamiento alcanza sus perfiles más propios. A lo largo de la exposición destacaremos los puntos más importantes. Por el momento digamos que Hegel le reconoce a Kant haber llevado a su culminación el «giro copernicano», al plantear y resolver de manera adecuada la cuestión del conocimiento: ¿cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*? Lo cual quiere decir: ¿cómo resulta posible que de experiencias singulares y contingentes puedan surgir juicios universales y necesarios? Al establecer como fundamento de esta posibilidad la apercepción trascendental, Kant acertó en su búsqueda: la subjetividad es fundamento de la universalidad y la necesidad. Pero en lo que no acertó fue en reducirla a subjetividad sólo humana. En otras palabras, Hegel no acepta que la universalidad y necesidad que el conocimiento les imprime a los objetos sean exclusivamente para nosotros seres humanos y no tengan validez para todo sujeto posible. Él conoce bien las razones de ese reduccionismo kantiano, pero no las comparte.

La primera es de orden cognoscitivo a la vez que metafísico: si esa universalidad y necesidad hubieran de predicarse de las cosas mismas, éstas se mostrarían contradictorias, tal como lo demuestra la dialéctica trascendental. A lo cual responde Hegel: las cosas son en realidad contradictorias, porque su ser es radicalmente pasajero y contingente, está horadado por el no ser. Considerando la reticencia kantiana para aceptar la contradicción inherente a la realidad finita, Hegel comenta: «muestra demasiada ternura con las cosas». Esa reticencia la atribuye Hegel a la nefasta influencia de Hume. La idea de que la realidad empírica no esté conformada por cosas sólidas y sustanciales sino por volátiles procesos choca con el sentido común y es algo que un empirista se niega a aceptar. Pero un racionalista como Kant encubre este rechazo

49 I as consideraciones más sólidas sobre este concepto de negatividad autorreferida han sido hechas por l). Henrich en su artículo «La lógica hegeliana de la reflexión» (Henrich, 1990, 79ss).

con el argumento especioso de que una realidad así llevaría al entendimiento a contradecirse. Hay sin embargo una razón más profunda pa^ no atribuirle a la realidad en sí esa necesidad y universalidad que descubre el conocimiento científico: la libertad. Porque si el rrnindo poseyera en sí mismo tal necesidad, no habría lugar para la acción libre del hombre. A esto Hegel va a responder con Spinoza, pero buscando ir más allá: la verdadera libertad no es libre albedrío; éste no es más que un momento abstracto de la reflexión: aquel en el cual ella se constituye como tal. Porque, al reflexionar, rompemos nuestro encadenamiento ciego a la necesidad exterior, pero no para situarnos al margen de toda necesidad en una especie de limbo causal de donde podría surgir cualquie^determinación, sino para someternos a las necesidades que nos dicta nuestra propia razón. No existe otra libertad que aquella que se vuelve efectiva mediante el ejercicio de nuestra inteligencia; ser libre es saber de esa necesidad.

Ahora bien, al rechazar el reduccionismo, Hegel no pretende situarse por detrás de Kant. Por el contrario, considera que ese camino debe recorrerse hasta el final, que su devastadora crítica a la metafísica del entendimiento es por completo válida y que nadie debería pretender recuperarla. Pero esa crítica debe abrirnos el paso hacia la razón. Ésta comprende lo reaj como un proceso absoluto o como una negación que se niega a sí misma'^ cuyos momentos son fijados por el entendimiento para determinarlos y conocerlos, pero cuya comprensión exige restituirlos al seno íel proceso del cual fueron abstraídos. [50]

II. INTRODUCCIÓN AL SISTEMA: LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Cuando Hegel tuvo ocasión de exponer ante sus contemporáneos su doctrina filosófica, vio la necesidad de justificar primero su punto de vista, mostrando cómo era el resultado necesario de la doctrina kantiana comprendida hasta sus últimas consecuencias. Ya Fichte había buscado, lo mismo que Schelling, superar las que consideraba injustificadas limitaciones a ese gran descubrimiento kantiano que era la apercepción trascendental como lugar originario de toda necesidad y universalidad cognoscitivas. Pero la tarea de ofrecer una alternativa que hiciera justicia a las aspiraciones del conocimiento humano, no satisfechas por Kant, sólo podía llevarse a cabo superando desde su mismo interior la insuficiente crítica al conocimiento realizada por éste. La Fenomenología se propone entonces llevar a fondo esa crítica, cuidando de no reducir el saber a uno solo de sus aspectos y no necesariamente el más importante: la captación de objetos a partir de los datos de la sensibilidad.

«El saber, que ante todo y de manera inmediata es nuestro objeto, no puede ser otro que aquel que es él mismo saber inmediato, saber de lo inmediato o de lo que está siendo». Con estas palabras se abre el texto, mostrando así de entrada no sólo que su objeto central es el saber, sino también el método que deberá seguirse: la exposi-ción del proceso cognoscitivo a partir de su estado inicial o embrionario. Para nuestro propósito de exponer las líneas directrices de la concepción metafísica hegeliana, lo más importante será fijar las grandes etapas de ese recorrido, así como el resultado al que pretende haber llegado.

1. *Primera etapa del recorrido: la conciencia individual*

IA Fenomenología comienza examinando la conciencia individual que se propone saber de su mundo circundante *(conciencia).* Ese saber es ante todo una certeza previa acerca de ese mundo, certeza que nos lo muestra como un conglomerado de cosas singulares, únicas e irrepetibles. Pero esa «certeza sensible» resulta insostenible por su simplicidad: porque las pretendidas cosas exclusivamente singulares sólo pueden ser objeto de conocimiento en la medida en que posean determinaciones de carácter universal que permitan ordenarlas en clases, en especies. Ahora bien, al percibirlas así e intentar saber en qué consisten, hacemos la experiencia de su disolución para convertirse en casos de leyes generales, en acontecimientos concretos de procesos dentro de los cuales se nos hacen presentes. Esta experiencia de lo que significa conocer objetos describe los pasos que ha seguido y sigue siempre la conciencia cuando avanza

hasta el conocimiento científico: de un mundo de cosas únicSs ejrrepetibles pasamos a un conglomerado de individuos interrelacionados en clases, que finalmente se nos convierten en «juegos de fuerzas», en acontecimientos gobernados por leyes. Ahora bien: ¿de dónde provienen esas leyes generales?, podemos preguntar con Kant. «De la conciencia», se nos responde, en cuanto la misma se capta como identidad que permanece a través del flujo de la vida y logra así unificar el torrente desordenado de nuestras percepciones.

Al situar así la verdad de los objetos en la certeza del sujeto que se sabe idéntico a través del flujo de sus impresiones sensibles, c* decir, en su autoconciencia, vemos que ésta no pasa de ser una convicción personal y subjetiva que como tal no ofrece garantía alguna de verdad. Es necesario que comprobemos tal certeza, mostrándonos, en efecto, superiores a la vida y no atados a ella de manera indisoluble. Pero como se trata de verificar una convicción subjetiva, tal verificación sólo puede darse a través de otra autoconciencia, de alguien que posea él mismo esa certeza dentit) de sí. Cada conciencia busca así la confirmación de su propia autoconciencia mediante el reconocimiento: saber supone saberse y esto a su vez implica buscar el reconocimiento.

Es bien sabido que para Hegel la lucha por el reconocimiento resulta ser ineluctablemente una lucha a muerte que conduce al sometimiento de un contrincante y a su dominación por el otro. Esta lucha está en la base de nuestras relaciones intersubjetivas. Ahora bien, la conciencia se libera de su condición servil mediante el trabajo, con el cual logra dominar el mundo y perpetuarse en él, venciendo así su temor a la muerte y rompiendo con ello la cadena de su servidumbre. Es entonces cuando, según Hcgel, el hombre llega en realidad a pensar, a ser «autoconciencia libre»: «porque pensar —comenta— es ser para sí objeto, no como yo *abstracto,* sino como yo que posee a la vez el significado de lo que es *en sí,* o comportarse con el ente objetivo de tal manera que éste tenga el significado del *ser para sí* de la conciencia» *(Ph.,* 151/2; 122). En otras palabras, pensar es comportarse con la realidad a sabiendas de que en ella el yo se encuentra a sí mismo, de modo que lo que ella tenga de consistente le ha sido otorgado por ese yo, tanto en el acto de comprenderla, como en el proceso de elaborarla a su imagen y semejanza. Por eso «al pensar *soy libre,* porque no estoy en algo otro, sino que permanezco sin más dentro de mí mismo, y el objeto, que es para mí lo entitativo, es, en unidad indisoluble, mi ser para mí» (*ibid.*).

A través de las figuras del *estoicismo,* el *escepticismo* y la *conciencia desventurada* podemos ver cómo (^conciencia va afirmando cada vez

más esa libertad ante el mundo. Comienza por despreciarlo en forma estoica, pero como tal actitud no la libera en realidad del mundo, procede a negarlo escépticamente como a una pura apariencia. Ante la inanidad de este segundo intento de autoafirmación, la conciencia proyecta la confianza en sí misma en un más allá desgarrador. Ejemplos históricos de estas experiencias, que todo hombre moderno guarda en el fondo de su conciencia, los encuentra Hegel en el mundo romano y el cristiano. Con ellas la conciencia se halla preparada para acceder a un nuevo horizonte y a una nueva comprensión de sí misma y del mundo: la razón.

«La razón —nos dice Hegel— es la certeza que tiene la conciencia de ser toda la realidad; así expresa el idealismo su concepto de razón» *(Ph.,* 176; 144). Tesis que no puede resultarnos ya extraña: al acceder a la razón, el hombre comprende que ertella se juega todo el sentido propio y el de cualquier otra realidad; fuera de ella no hay salvación. Aun si pretendemos criticarla, tendremos que acudir a ella para hacerlo. Impulsada por ese idealismo, la razón se busca primero de manera teórica en la realidad inmediata, y es así como la ciencia, obedeciendo a un materialismo sin concesiones, llega a la conclusión de que la materia es dinámica o, como dice Hegel parodiando a los frenólogos, de que el ser del Espíritu es un hueso, lo. que viene a significar que el ser del hueso es Espíritu. Sabiéndose así la verdad del mundo, la razón se vuelve sobre sí para recorrer ahora las figuras de un individualismo unilateral, que intenta primero disponer de la realidad en su provecho (el cínico), imponerle luego sus convicciones subjetivas (el revolucionario) y, por último, reformarla en función de una utopía (el quijote). Ominosas figuras que preludian los estragos de una «razón instrumental», como los que hemos tenido ocasión de experimentar hasta la saciedad en nuestro siglo XX. Frente a esa doble unilateralidad, teórica y práctica, se yergue entonces la verdadera individualidad expresada por la doctrina kantiana. Esta busca unificar la singularidad de^pda conciencia que actúa con la universalidad de la razón que debe guiarla, y en ello estriba su grandeza; en haber comprendido que, el valor absoluto del individuo estriba en el carácter universal de su razón.

Por otra parte, la insuficiencia de esta moral proviene de que analiza al individuo que actúa abstrayéndolo del contexto social y no * llega a superar esa abstracción. Ese análisis muestra cómo la conciencia, sabiéndose universal, es decir, no cosa u objeto sino acción, se niega a que se la juzgue por sus resultados, que son siempre algo singular. Esto explica que la moral kantiana sea de intenciones y no de resultados: «Si no Iogra *realizar* su *propósito,* sin embargo, \o *ha querido,* es decir,

convierte al *propósito* como propósito, al *puro obrar* que nada obra, en el *asunto mismo (die Sache selbst*), y puede decir que en todo caso algo se *hizo* y *se intentó,* y consolarse con ello» (*Ph* 296; 242). A esto lo considera Hegel un engañarse a sí mismo y a los demás. Para que la acción no tenga entonces que ser separada de su resultado, éste debe dejar de ser algo singular y convertirse en «una entidad cuyo *ser* sea el *obrar* del individuo *singular* y^e todos los individuos, y cuyo obrar sea inmediatamente *para los demás;*o un *asunto* que lo sea únicamente como *obrar de todos y de cada uno*; entidad que sea entidad de todas las entidades, que sea *entidad espiritual*»
(*Ph.*, 300; 245). En otras palabras, la individualidad tiene que elevarse sobre sí para asumir como objeto no su actuar singular, sino la obra común que es, a la vez, singular concreta y universal.

Pero antes de acceder al mundo de la intersubjetividad o del Espíritu, hay que examinar otros aciertos y otras insuficiencias de esa moral, universal sí, pero abstracta. En efecto, la razón, al estar cierta de su universalidad, se convierte en legisladora universal, pero de nuevo lo abstracto de su autocomprensión la lleva a no poder otorgarle contenido alguno a sus normas. Ese formalismo no sólo la vacía de todo contenido, sino que se convierte en arma de doble filo: a la vez que desenmascara toda normatividad que se pretenda absoluta, termina corroyendo cualquier normatividad. La salida que nos ofrece la *Fenomenología* para superar estas insuficiencias consiste en tomar conciencia del radical compromiso con la realidad espiritual de la sociedad dentro de la cual obraVnos. Sólo desde ella y frente a ella puede la conciencia elaborar una moral. Al asumir así su verdadera universalidad, que no es sólo la abstracta del obrar consciente frente a la realidad concreta de sus resultados, ni la de una facultad legisladora que, abstraída de todo contexto, viene a convertirse en disolvente de toda moral, la conciencia se comprende entonces como momento de un obrar colectivo, del proyecto en ejecución en que consiste la sociedad de la cual forma parte. AI trascenderse así, alcanza concreción y efectividad.

2. *Segunda etapa del recorrido: el Espíritu*

«La razón es Espiritan cuanto se ha elevado a verdad la certeza de ser toda la realidad, y es consciente de sí como de su mundo y de su mundo como de sí» (*Ph.*, 313; 259). Abrirse el mundo, en el sentido en que Hegel pretende hacerlo con el kantismo, es aceptar que las condiciones del pensar humano son pura y llanamente las mismas de todo lo que es. Y ésta es, en verdad, Ja tesis que subyace a la doctrina kantiana y a toda

la modernidad: el hombre es el sentido último de todas las cosas. Pero la adecuada y consecuente comprensión de esta tesis conlleva la superación del miope y abstracto individualismo. Porque el hombre es el sentido de toda la realidad, no porque tenga en su poder otorgar ese sentido a sú capricho, sino única y exclusivamente en cuanto él mismo se somete a los dictados de su razón. El análisis del individualismo mó3erno debe conducir a su superación, en cuanto se comprenda lo que realmente significa que el valor absoluto del individuo está constituido por el carácter universal de su razón. Para ello es necesario comprender a su vez el proceso mediante el cual la sociedad ha ido avanzando desde su inicial organización en el pueblo griego hasta su compleja organización en el Estado moderno, es decir, su proceso de culturización *(Bildung).* Y es igualmente necesario comprender cómo esta historia de la cultura ha estado sustentada por un desarrollo no menos complejo del fenómeno religioso. Cultura y religión mantienen entre sí la misma relación que se establece en la conciencia de cada uno entre su conciencia de mundo y su autoconciencia: la primera va mostrando el progresivo adueñarse de una realidad ajpna hasta su completa apropiación, mientras que la segunda va señalando las diversas etapas de su propia autocomprensión.

No vamos a detallar aquí los valiosos análisis hegelianos sobre la génesis de la conciencia moderna, tanto en el aspecto cultural como en el religioso *(Espíritu* y *Religión).* La reconciliación completa se logra con «el saber absoluto», que supera la distinción radical entre sujeto y objeto y, por lo tanto, nos permite elaborar una metafísica de acuerdo con la condición impuesta por Kant.

3. *El resultado: «el saber absoluto»*

Los densos y oscuros párrafos con los cuales termina la *Fenomenología* se proponen situarnos dentro de ese nuevo horizonte donde sujeto y objeto han llegado a identificarse. Porque mientras que esa dualidad subsista, resulta imposible lograr absoluta certeza sobre la adecuación del saber a su objeto. Pero además, y esto es aun más grave, tal saber nunca podrá ser un saber de la totalidad, ya que ésta, por su misma naturaleza, no puede presentarse como un objeto ajeno al sujeto. Superar el punto de vista kantiano es acceder a ese «saber absoluto» para el que la realidad como un todo se constituye como un saber que se sabe, de modo que su conocimiento no implica conocer algo otro, sino un volverse del saber sobre sí mismo. Porque si obrar racionalmente a la luz de un concepto adecuado de Dios es realizar al absoluto en el tiempo, comprender la estructura* de ese obrar racional es conocer al absoluto mismo.

El saber especulativo consiste entonces, como su mismo nombre indica *(speculum* = espejo), en un desdoblamiento del saber para saberse a sí mismo, en un tomar conciencia de la estructura lógica del obrar racional. Este saber, que se comenzará a exponer en la lógica, será así un saber las condiciones mismas de todo lo que es: saber absoluto que es él mismo saber de lo absoluto.

III. METAFÍSICA GLOBAL: *ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS*

Habiendo mostrado así cómo una metafísica después de Kant tiene que ser conscientemente especulativa, es decir, elaborada a partir de un pensar que se piensa, Hegel desarrolla entonces su propuesta. Cabe distinguir en ella dos momentos, que hemos llamado el global y el específico. Por una parte, como teoría de la totalidad, debe constituirse como sistema omnicomprensivo en el que cada momento de lo real obtenga su lugar propio. Pero, por la otra, como pensar que se piensa a sí mismo, su función primordial es analizar las condiciones de todo pensar, llevando a cabo la tarca que ya Aristóteles había vislumbrado: realizar el inventario completo de los conceptos fundamentales para todo conocimiento. La metafísica global se expone en la *Enciclopedia*, mientras que la especial se encuentra en la *Lógica*.

El hilo conductor de la metafísica global es la Idea o el *logos* que, como pensar que se piensa, se despliega en tres grandes momentos: «I.a Idea se muestra como el pensar pura y simplemente idéntico consigo, y a la vez como la actividad^ic colocarse frente a sí para poder ser para sí misma, y en ese otro no estar sino cabe sí misma. Es así como la Ciencia se divide en tris partes: 1) la *Lógica* o ciencia de la Idea en sí y por sí misma; II) la *Filosofía de la Natura• leza* como ciencia de la Idea en su ser otro; III) la *Filosofía del Espíritu* como ciencia de la Idea que retorna dentro de sí misma desde su ser otro» *(Enz.*, § 18). El esquema es, en verdad, simple. La realidad toda se ordena según tres grandes momentos. El primero es el pensar que se piensa y al hacerlo piensa las condiciones de todo lo posible. Pero, al comprenderse como pura condición de posibilidad, muestra su carácter abstracto, que sólo llega a tomar realidad en la medida en que, sabiéndose negatividad autorreferida, se niega a sí misma y se hace exterior a sí, en lo cual consiste la Naturaleza. Esta, como Idea enajenada en la exterioridad del tiempo y el espacio, tiene que recuperarscj>or una reflexión del Espíritu para llegar a ser Idea plena.

El momento lógico lo analizaremos más adelante, ya que corres-

ponde a la metafísica especial. La *Naturaleza*, por su parte, como Idea enajenada es dinamismo ciego que busca sin saberlo su ordenamiento racional: recorre un camino a partir de la materia inorgánica, logrando un orden cuantitativo en la física y luego uno cualitativo en lo orgánico. El propio Hegel fue consciente de que los aún escasos avances en el conocimiento de la Naturaleza lo obligaban a mantenerse dentro de esquemas muy imprecisos; además de que, a diferencia de su amigo Schelling, nunca se interesó realmente por las ciencias naturales.

El paso de la Naturaleza al Espíritu es el lugar donde Hegel tematiza un viejo problema filosófico, que había adquirido nueva beligerancia con el giro dado por Descartes: la relación entre alma y cuerpo. Se busca hacer justicia a los dos momentos contrapuestos, por una parte al monismo exigido por una racionalidad sin concesiones y, por la otra, a la irrenunciable heterogeneidad entre la identidad supratemporal autoconsciente y la dispersa transitoriedad de lo no consciente. Para ello comienza por cambiar los términos de la contraposición, que no serán lo material y lo espiritual, lo extenso y lo pensante, sino lo abstractamente lógico y lo inmediatamente concreto. La verdadera contraposición, en sí misma irreconciliable, es la qiue existe entre la abstracción de un pensamiento que despliega las estructuras lógicas de la posibilidad, y que como tal es ajeno al espacio y al tiempo, y la concreción inmediata y pasajera de una Naturaleza determinada en el tiempo y el espacio. Entre estos dos extremos irreconciliables, el Espíritu debe comprenderse como aquella realidad superior que sintetiza la exterioridad real pero pasajera y difusa de lo natural, otorgándole la interioridad abstracta pero eterna y coherente de lo lógico. El Espíritu, la intersubjetividad, consiste en construir un mundo racional, es decir, libre, a partir de los elementos de una Naturaleza racionalizable, pero no racional.

La *Filosofía del Espíritu* será la exposición de esa tarea, siguiendo la división tripartita que ya conocemos. En un primer momento se analiza su condición de posibilidad: el hombre. Bajo el concepto de *Espíritu subjetivo* se exponen los momentos de su constitución: el alma como la inmediatez de su naturalidad espiritual *(antropología)*% luego la conciencia como la reflexión frente al mundo circundante *(fenomenología del Espíritu)* y, finalmente, la razón como autodeterminación consciente *(psicología).*

En un segundo momento *(Espíritu objetivo)* vemos cómo los hombres van construyendo un mundo a su iraagen y semejanza, para lo cual deben instaurar un sistema jurídico al^tracto y formal, dotarlo de

contenido subjetivo moral, para constituir así una organización social al servicio de la libertad: *derecho abstracto*, *moralidad*, *eticidad.* Mucho se ha escrito sobre esta famosa tríada, que Hegel tuvo ocasión de desarrollar en sus *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho.* Recordemos una vez más que su intención es reubicar la abstracta moralidad kantiana en el contexto de la construcción de una sociedad libre. El despliegue de esa construcción es la Historia.

Ahora bien, fiel a su propósito de superar los estrechos límites de la modernidad, que, al colocar al hombre en el centro del universo, no ha sabido comprender su grandeza como presencia real de lo absoluto, Hegel se niega a ver en la Historia la manifestación suprema del sentido de lo real. Es cierto que ella es verdadero juicio universal *(Weltgeschichte = Weltgericht)* sobre la particularidad natural de los Estados, pero más allá de ese devenir temporal de la humanidad que lucha por establecer las condiciones de su libertad, Hegel ve manifestarse en la temporalidad el sentido absoluto, decir, intemporal y último.

Bajo la rúbrica de *Espíritu absoluto* se exponen entonces las tres supremas manifestaciones de ese sentido que está más allá del tiempo y del espacio: *arte*, *religión* y *filosofía.* Aunque tales manifestaciones sean espaciales y temporales, su contenido no lo es. En primer lugar, irrumpe la belleza como un hacerse presente de lo absoluto en la precariedad de lo sensible. En su multifacética y cambiante manifestación, el arte es presencia real y sensible de lo eterno y único, pero carece de la interioridad que es propia del sujeto libre. Por ello la religión es vista por Hegel como una superior manifestación de ese mismo absoluto, contrapuesta a la exterioridad sensible del arte, pero por ello mismo no menos unilateral que él. Será entonces en la filosofía donde se logre la adecuada manifestación de ese sentido último: «Esta ciencia es la unidad del arte y de la religión, en la medida en que a la manera intuitiva del primero, exterior en cuanto a la forma y cuya producción subjetiva del contenido sustancial se dispersa en numerosas figuras particulares autónomas, no sólo se la mantiene cohesionada como un todo en la *totalidad* de la religión, en la cual gracias a la representación se da un desplegarse que dispersa y una mediación de lo desplegado, sino que se la unifica también en la simple *intuición* espiritual y se la eleva luego hasta el *pensar consciente de* só* (*Enz*., § 572).

Esta densa formulación, típicamente hegeliana, nos quiere hacer ver a la filosofía como el lugar donde el absoluto llega a la plena conciencia de sí y, con ello, a su perfecta manifestación. El filósofo no es entonces más que un invitado de honor a esc maravilloso espectáculo en el cual se

hace patente el sentido último de toda realidad. Hacer filosofía es hacer a Dios real y presente en su forma más elevada. Contra semejante osadía no solamente se rebela la conciencia religiosa, y hasta la conciencia estética, sino que tanto Kicrkcgaard como Marx elevarán su más airada protesta, cada uno a su manera, por ese intento descabellado de sobrevalorar hasta lo intolerable el pensamiento a expensas de la voluntad. Hegel no sólo identifica voluntad y entendimiento a la manera de Spinoza *(unum et ídem sunt*), sino que avanza hasta sacrificar Ja voluntad y, con ella, al hombre real, en aras de un idealismo desaforado. Esta crítica, sin embargo, a pesar del innegable valor que pueda tener frente a determinadas formulaciones de Hegel, debería ser confrontada con su propuesta global. Pero sobre todo debería llevarnos a sopesar las alternativas que nos ofrecen frente al pretendido desafuero hegeliano: en el caso de Kierkegaard, su religiosidad antirracional, y en el de Marx, la inevitable contradicción que comporta su materialismo libertario.

IV. METAFÍSICA ESPECIFICA: *LA CIENCIA DE LA LÓGICA*

En el seno de esa metafísica global en la que consiste su sistema filosófico, encontramos una metafísica específica desarrollada en *La Ciencia de la Lógica*, aunque en ambos casos, como ya indicamos, el término «metafísica» resulte inapropiado. En realidad, la lógica hegeliana se propone efectuar una adecuada «deducción trascendental de las categorías», corrigiendo la falla fundamental de la deducción kantiana. Hegel señala que si en algún lugar de Ja reflexión debe el saber prescindir de lo empírico es precisamente cuando tiene que habérselas consigo mismo. Acudir a la experiencia acumulada por la lógica tradicional, como hace Kant, impide llegar al fondo del asunto. Hay que partir del resultado obtenido en la «ciencia de las experiencias de la conciencia», como se llama también a la *Fenomenología*, para efectuar la reflexión del saber sobre sí mismo.

Siguiendo el principio metodológico que ya conocemos, las categorías se ordenan en tres grandes bloques: ser, *esencia* y *concepto.* Primero aquellas mediante las cuales nos es dado pensar lo que es CJI cuanto que simplemente es. Se comienza por su determinación inmediata o cualitativa: ser, *estar* (*Dasein*) y ser *para sí.* Hegel señala cómo el predicado «ser» sólo determina con respecto a la nada, lo que equivale a decir que no determina; por lo tanto, aunque sea condición para pensar algo, el mismo no puede ser pensado sino

como unidad de ser y nada, es decir, como devenir. Este término no tiene aquí connotación temporal. Pero si todo debe ser pensado como devenir, ser significa estar (*Dasein*) en el sentido español del término, como un ser de paso («estar enfermo»). Pero el estar a su vez, al tener que ser pensado como pasajero,«orno finito, como algo y su otro, tiene que pensarse también como^k proceso mediante el cual, al devenir otro, se es más uno mismo, y tenemos así el importante concepto hegeliano de infinito. Porque la verdadera infinitud no es la que carece de determinaciones, como pasa con el concepto de ser, sino la que pone sus determinaciones, se autodetermina y se coloca así por encima de ellas, siendo libre. Pero si el ser es estar y el estar implica infinitud, es porque el ser debe concebirse a la manera de Spinoza como *causa sui*, como ser para sí. De ahí la unidad excluyeme de cada ser que se afirma frente a los demás en un incesante juego de repulsión y atracción.

Con esto las categorías del ser han sufrido una primera reflexión o desdoblamiento: frente a la cualidad como determinación inmediata del ser, se hace presente la cantidad como negación de esa cualidad. Cuantificar es reprimir lo cualitativo por un ejercicio de abstracción, para quedarnos con esa negación represora. Pero toda cantidad tiene que darse de manera determinada como un *quantum*, lo que da pie al proceso de numeración. Con la numeración se hacen posibles la relaciones cuantitativas y con ellas cUuundo maravilloso de la matemática.

Una vez más las categorías del ser sufren una reflexión, ya que las determinaciones cuantitativas suponen una clara delimitación de lo uno frente a lo otro por su mutua negación, pero al tenerse que concebir la realidad como un juego infinito de relaciones matemáticas, aparece como una totalidad interconectada y, por ello, continua, donde lo cualitativo vuelve por sus fueros. Surge entonces el concepto de medida o de mesura, gracias al cual los griegos llegaron a concebir el «cosmos» o unidad orgánica del mundo que lucha por mantener su equilibrio inestable. El ser aparece así como el lastre que se mantiene indiferente frente a las fluctuaciones de la superficie. Esta manera de pensar, nos dice Hegel, se ve ejemplificada en la sustancia de Spinoza o en el ser de los cleatas. Para superarla es indispensable, como lo vio Heráclito, introducir la negación en el seno mismo de la sustancia hasta concebirla como negación autorreferida.

Pasamos con ello al segundo momento de|la lógica, *¡a esencia*, que se abre con la tematización de esta negación autorreferida. El ser como proceso tiene que ser comprendido como su propia negación, como autodesdoblamiento, pero a su vez como desdoblamiento que recupera su unidad, que se identifica consigo en su ser otro. Esto aparece como producto de nuestra reflexión, pero en realidad corresponde al ser mismo, lo que no debería resultarnos extraño si recordamos que esta reflexión se lleva a cabo

en el seno de un «saber absoluto». Ser es un permanente haber sido que se contrapone como esencia al simple estar siendo, de modo que sólo desde ese haber sido resulta posible comprender lo que en cada momento es. «De ahí que el idioma alemán —comenta Hegel— haya conservado la esencia f*Wesen)* en el tiempo pasado *{gewesen)* del verbo ser *(sein);* en efecto, la esencia es el ser pasado, pero intemporalmente pasado» *(ibid.).* Vale la pena recordarla este propósito la triple síntesis kantiana en su deducción trascendental de las categorías (Kr.V., A 96ss.).

Esta segunda parte de la lógica es, tal vez, la que merecería una mayor atención por parte de quienes deseen profundizar en la alternativa que nos ofrece Hegel frente a Kant, la cual, por los avatares de la historia, no ha obtenido la atención que se merece. Aquí nos vemos obligados a ofrecer una exposición muy sumaria.

Los conceptos de la esencia se ordenan en tres grandes momentos: *esencia como reflexión en ella misma*, *fenómeno* y *efectividad.* En el primero se pasa revista a los diversos niveles de la reflexión con sus determinaciones correspondientes (identidad, distinción, contradicción), así como al concepto de«¿undamento o razón suficiente. En los dos siguientes se analiza el sentido del fenomenismo kantiano: la realidad es fenómeno y sólo como tal es realidad efectiva. La idea básica ya la conocemos: si la realidad es proceso, hay que distinguir en ella dos momentos contrapuestos: aquel por el cual está siendo siempre otra y aquel por el cual se mantiene igual a sí misma. Ambos son necesarios. En la medida en que el segundo le otorga consistencia al proceso, da pie a que se lo considere como la esencia, mientras que el primero, al ser su negación, es apariencia. Por ello, cuando comprendemos la esencia de algo, su manera de aparecer nos resulta mera apariencia. Pero si consideramos que la realidad necesita ambos momentos, hay que establecer entre ellos una relación que no sea su simple contraposición irreconciliable. Comprendemos entonces que esa apariencia e? inseparable de la esencia, es su manifestación, su modo de hacerse presente, su fenómeno. «La esencia tiene que aparecer» (Enz., $ 131). Y la *Lógica* nos comenta: «El fenómeno es lo existente mediado por su *negación*, la cual constituye su *consistencia*. Esta negación es en verdad otro au- tosuficiente; pero éste a su vez es esencialmente suprimido» *(Log.* II, 124; 440). El constante estar saliendo de su consistencia, gracias a lo cual adquieren las cosas la consistencia inconsistente de un proceso permanente, es lo que da lugar al concepto de fenómeno, que nt) es entonces una apariencia que encubra una esencia que estuviera detrás de él, sino la necesaria manifestación de esa esencia,-su manera de hacerse presente.

Al comentar el parágrafo correspondiente de la *Enciclopedia*, nos dice Hegel: «El fenómeno es, sin duda, un nivel muy importante de la Idea lógica,

y se puede decir que la filosofía se distingue de la conciencia vulgar porque considera como simple fenómeno a lo que para esta última vale como algo que es y que es autosuficiente [...]. En la historia de la filosofía actual es *Kant* á quien corresponde el mérito de haber hecho valer de nuevo la serfalada diferencia entre la conciencia vulgar y la filosófica. Pero se queíüfi a mitad de camino al haber concebido al fenómeno sólo en sentido subjetivo, y al haber fijado fuera de el a la esencia abstracta como *cosa en sí* inaccesible para nuestro conocimiento. Ser sólo fenómeno es la naturaleza propia del mundo inmediatamente presente y, en la medida en que lo sabemos como tal, conocemos con ello también su esencia, que no se queda detrás o más allá del fenómeno, sino que precisamente se manifiesta como esencia al reducirlo a simple fenómeno». Y con marcada ironía termina el comentario: «tenemos toda la razón para estar contentos de que, en cuanto a las cosas que nos rodean, sólo tengamos que habérnoslas con simples fenómenos y no con existencias sólidas y autosuficientes, ya que en tal caso nos moriríamos muy pronto de hambre tanto corporal como espiritual» (*Enz.*, § 131 ad.).

La lógica culmina con la doctrina del concepto. En la del ser se expusieron las categorías mediante las cuales nos referimos a lo que simplemente es, y en la de la esencia se analizaron las del conocimiento reflexivo o científico. A estas dos partes las llamó Hegel /<5- *gica objetiva*, porque en ella se agotan las posibilidaftes^onceptua- les básicas para conocer objetos. La doctrina del concepto o *lógica subjetiva* nos dará a conocer los conceptos propiamente especulativos, aquellos mediante los cuales al saber le es dado comprenderse como estructura dinámica de todo lo que es, logrando así «la unidad del ser que ha sido y de la esencia que está siendo», para emplear la acertada formulación de B. Lakebrink (1979, 406). «El punto de vista del concepto —comenta Hegel— es simplemente el del idealismo absoluto, y la filosofía es conocimiento conceptual en cuanto que en ella todo lo que vale para la conciencia ordinaria como algo que es y que en su inmediatez es autosuficiente, es sabido únicamente como un momento ideal» *(Enz.*, § 160 ad.). El carácter subjetivo de esta parte final de la lógica se debe igualmente a que en ella ve Hegel la ruptura de la ciega necesidad que ata todo el proceso objetivo. Es cierto que tal necesidad no impide la aparición de lo contingente, como puede verse en el seno de la Naturaleza, pero contingencia no es libertad, sino todo lo contrario! Aquello que sucede porque sí, escapa a nuestra intervención y constituye para nosotros el grado más bajo de la pura necesidad, lo por completo inevitable. Libertad no puede ser, siguiendo otra vez los cauces trazados por Spinoza, sino necesidad interiorizada. Pero no la necesidad finita del entendimiento que distingue y compara, sino la de la razón, para la cual el mundo está ahí como condición de posibilidad. El libre albedrío o la pura indeterminación no puede ser más

que el momento abstracto del paso de la necesidad exterior ciega a la lúcida necesidad de la razón.

Los tres momentos de la lógica del concepto son: *concepto subjetivo*, *objeto* e *Idea.* Fn el primero se pasa revista a la estructura tradicional de la lógica: *concepto*, *juicio* y *raciocinio*, como el movimiento del pensar que parte de la unidad abstracta del concepto se desdobla en la dualidad unificada del juicio y se unifica en el proceso silogístico que identifica lo diverso en el mismo movimiento de distinguirlo. En el segundo momento, el objeto, se expone la estructura lógica de lo dado: *mecanismo*, *quimismo* y *teleología*. Y, finalmente, en la Idea vemos las categorías supremas de la totalidad: *vida, conocimiento* e *Idea absoluta.'La* totalidad es vida, pero vida que se sabe a sí misma. El conocimiento, a su vez, implica tanto el momento teórico como el querer racional o la voluntad, según la identidad establecida por Spinoza.

La idea absoluta viene a ser así la unidad dialéctica de vida y conocimiento, por una parte, y de conocimiento teórico y práctico, por la otra. En el primer caso, ella expresa la integración racional de lo dinámico en el espacio y en el tiempo (la vida) con lo abstractamente lógico, de modo que, no obstante cualquier contingencia, el proceso total es recuperado por la fuerza ordenadora de la Idea que constituye su sentido último. Pero a su vez, como unidad de conocimiento y voluntad, la Idea absoluta garantiza que el obrar humano será tanto más libre cuanto mejor se adecúe a las condiciones de la razón. Hegel utiliza un hermoso ejemplo para hacernos comprender lo que, al finalizar la lógica, significa esta Idea absoluta. Ella es, nos dice, lo universal, pero no en el sentido en que se contrapone a lo particular concreto, «sino como la forma absoluta a la que han retornado todas las determinaciones, toda la plenitud del contenido que ella misma ha puesto. En este sentido, lardea absoluta puede compararse con el anciano que recita las mismas fórmulas religiosas que el niño, pero para quien tales fórmulas poseen el significado de toda una vida. Aunque el niño comprenda también el contenido religioso, éste sólo vale para él como algo ajeno por completo a la vida y al mundo» (*Enz*., § 237 ad.).

V. CONSIDERACIONES FINALES

Antes de terminar este esbozo muy somero de la concepción metafísica de Hegel, séame permitido insertar una consideración final acerca del sentido global de la misma. ¿Tiene hoy alguna validez esta osada especulación filosófica? ¿No pertenece acaso al numeroso catálogo de fantasiosas elucubraciones acerca del mundo, del hombre y de Dios? Así parecieran creerlo numerosos y respetables pensadores contemporáneos. Sin embargo,

dos puntos continúan otorgándole una fuerza que una y otra vez hace que se la rescate del cuarto de san Alejo. Por una parte, su consistencia lógica. Porque las especulaciones de Hegel están muy lejos de seHfncadenamientos por asociación de proyecciones del deseo. Es cierWque su estilo es áspero y su vocabulario abstracto, hasta el punto de hacer casi ininteligibles muchas de sus elaboraciones conceptuales. Pero cuando se logra romper esc duro caparazón, se descubren verdaderos tesoros de argumentación racional y profundas intelecciones.

Pero hay otro aspecto, más importante aún, que le otorga al pensamiento hegeliano una atractivo particular: logra, como nadie antes que él, formular en lenguaje filosófico 'y con lógica contundente el más profundo anhelo del hombre moderno: la suplantación definitiva del Dios trascendente[51]. Ahora bien, esa suplantación no se lleva a cabo por el fácil expediente de ver en él la proyección engañosa de los anhelos humanos, como la interpretó Feuerbach, ni mediante el titanismo de Schopenhauer o Nietzsche, transido de pesimismo sobre el hombre real. Con mayor grandeza, pero también con más sobriedad, Hegel propone una filosofía de la total confianza en la razón humana, pero en cuanto ésta no admite ser reducida a los estrechos límites de lo finito. Y es aquí tal vez donde el hombre moderno retrocedió horrorizado ante la infoleiable propuesta hegeliana. Porque ella le exigía superarse a sí mismo en aras de una racionalidad que lo convoca, pero que no se deja reducir a las precarias condiciones de la temporalidad. En el seno de un monismo racionalista consecuente, Hegel pretende redescubrir el sentido real de la trascendencia como una llamada a transgredir la limitación individualista del humanismo moderno. Criticando la interpretación atea de A. Kojéve, Chapelle lo expresó con precisión «hegeliana»»: «si Kojéve vio con razón que Hegel diviniza al hombre al precio de la muerte de Dios, no comprendió dialécticamente la humanización hegeliana de Dios al precio de la muerte del hombre, la cual le es relativa» (Chapelle, 1964, 130 n. 75). Ofrecerle al hombre moderno suplantar al Dios trascendente mediante una confianza irrestricta en su razón, pero al precio de sacrificar sus pretensiones de ser él como singular el sentido último de toda realidad, era más de lo que ese hombre estaba en condiciones de aceptar.

Ahora bien, hoy la humanidad ha tenido que aprender, al precio de muy dolorosas experiencias, que sus intentps de suplantar a la divinidad desde la perspectiva de un entendimiento finito («razón
instrumental») la han conducido a estruendosos fracasos que amenazan la

51 Quien mejor ha expresado esto es, sin duda, el conocido teólogo Karl Barth en su libro sobre la teología protestante del siglo XIX; esperamos dar a conocer pronto una traduc* ción del estudio que le dedica a Hegel en esta obra.

misma sobrevivencia de la especie. ¿Estará con ello mejor dispuesta a prestar oídos a la oferta de Hegel? No parece posible afirmarlo, y no existen reales síntomas de que ello pueda llegar a suceder en un tiempo previsible. Pero tampoco podría darse por excluido para todo futuro. Como nos lo enseñó el mismo Hegel con insistencia, al filósofo no le está dado saltar por encima de su tiempo, y del nuestro sólo.podemos decir que no está dispuesto a tomar en serio la oferta hegeliana.

BIBLIOGRAFIA

Abreviaturas:

De Kant:: *K.r.V.: Kritik der reinen Vernunft* (A = primera edición).

De Hegel: G. *Ph.: Vorlesungen zu Geschichte der Philosophie.*
Ph.: Phänomenologie des Geistes.
Enz.: Enzyklopädie.
Log.: Wissenschaft der Logik.

Adorno, Th. W. (1969), *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid.

Alvarez Bolado, A. *et al.* (s/f), *En tomo a Hegel*, Universidad de Granada, Departamento de Filosofía.

Artola,J. M. (1972), *Hegel, la filosofía como retomo*, G. del Toro, Madrid.

Astrada, C. (1969), *Dialéctica e Historia*, Juárez, Buenos Aires,

Astrada, C. (1970), *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Editorial Kairós, Buenos Aires.

Barth, K. (1985) *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Theologischer Verlag, Zürich.

Bcnse, M. (1969), *Hegel y Kierkegaard*, UNAM, México.

Bloch, E. (1982), *Sujeto-Objeto, El pensamiento de Hégel*, FCE, México.

Bourgeois, B. (1972), *El pensamiento político de Hegíl*, Amorrortu, Buenos Aires.

Camargo, J. A. (s/f), *El conocimiento como parte del saber absoluto en la Fenomenología del Espíritu de G. W. F. Hegel*, Universidad Javeriana, Bogotá.

Carpió, A. (1953), *Para una introducción a Hegel*, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico/Revista de Occidente, Madrid. •

Chapelle, A. (1964), *Hegel et la Religion. I. La Problématique*, Éditions Universitaires, Paris.

Châtelet, F. (1972), *Hegel según Hegel*, Laia, Barcelona.

Colletti, L. (1977), *El marxismo y Hegel*, Grijalbo, México.

Cordua, C. (1979), *¡dea y Figura. El concepto hegeliano de arte*, Editorial

Universitaria, Río Piedras.
Cordua, C. (1989), *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel,* Anthropos, Barcelona.
Croce, B. (1943), *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel,* Imán, Buenoi Aires.
D'Hondt, J. (1970), *Hegel y el pensamiento moderno,* Siglo XXI, México.
D'Hondt, J. (1971), *Hegel, filósofo de la historia viviente,* Amorrortu, Buenos Aires.
D'Hondt, J. (1972), *De Hegel a Marx,* Amorro^), Buenos Aires.
Díaz, C. (1987), *El sueño hegeliano del Estado ético,* San Esteban, Salamanca.
Díaz, C. (1991), *Hegel, filósofo romántico,* Cincel, Madrid.
Díaz, J. A. (1986), *Estudios sobre Hegel,* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
Dilthey, W. (1944), *Hegel y el Idealismo,* FCE, México.
Dilthey, W. (1956), *Hegel y el hegelianismo,* FCE, México.
Dujovnc, L. (1963), *La filosofía del derecho de Hegel a Kelsen,* Bibliográfica Omeha, Buenos Aires.
Dusscl, E. (1973), *IM dialéctica hegeliana,* Ser y Tiempo, Mendoza.
Fscohotado, A. (1972), *IM conciencia infeliz,* Revista de Occidente, Madrid.
Fabro, C. (1969), *IM dialéctica de Hegel,* Columba, Buenos Aires.
Feuerbach, L. (1974), *Aportes para la crítica de Hegel,* La Pléyade, Buenos Aires.
Findlay, J. N. (1969), *Reexamen de Hegel,* Grijalbo, Barcelona.
Fióre/, C. y Álvarcz, M. (cd.) (1982), *Estudios sobre Kant y Hegel,* Salamanca.
Flórez, R. (1983), *IM dialéctica de la historia en Hegel,* Credos, Madrid.
Gadamer, H. G. (1979), *IM dialéctica de Hegel,* Cátedra^Madrid.
Garaudy, R. (1966), *El pensamiento de Hegel,* Seix Barrai Editores, Barcelona.
Garaudy, R. (1969), *El problema hegeliano,* Calden, Buenos Aires.
García Barceló, A. (1971), *Hegel y la dialéctica científica de Marx,* Centro de Estudios, Buenos Aires.
Glockner, H. (1971), *El concepto en la filosofía hegeliana,* Universidad Nacional Autónoma de México, México.
Gómez Pin, V. (1983), *Hegel,* Barcanova, Barcelona.
Gulián, C. I. (1970), *Método y sistema en Hegel,* Grijalbo, México.
Hartmann, N. (1960), *IM filosofía del Idealismo alemán,* Sudamericana, Buenos Aires.
Heidegger, M. (1992), *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Curso del semestre de invierno 1930/31,* Alianza, Madrid.
Hcnrich, D. (1990), *Hegel en su contexto,* Monte Ávila Editores, Caracas.
Hyppolite, J. (1970), *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel,* Calden, Buenos Aires.

Hyppolite, J. (1991), *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu,* Península, Barcelona. *
Janicatul, D. (1973), *Hegel y el pensamiento modèrno.* Siglo XXI, México.
Kaufmann, W. (1968), *Hegel,* Alianza Editorial, Madrid.
Kogan, J. (1968), *Origen y desarrollo de la idea del Espíritu Objetivo,* Universidad de los Andes, San Cristóbal.
Kojévc, A. (1971), *La dialéctica del amo y del esclavo,* La Pléyade, Buenos Aires.
Kojève, A. (1972), *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel,* La Pléyade, Buenos Aires.
Kojève, A. (1972), *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel,* La Pléyade, Buenos Aires.
Kroner, R. (1971), *El desarrollo filosòfico de Hegel,* Kairós, Buenos Aires.
Küng, H. (1974), *La encamación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristologia futura,* Herder, Barcelona.
Labarrière, P.-J. (19*ÜSyrLa Fenomenologia del Espíritu de Hegel,* FCE, México.
Lakebrink, B. (1979), *Kommentar zu Hegels «Logik» in seiner «Enzyklope- die» von 1830. Band I: Sein und Wesen,* Verlag Karl Albert, Freiburg/ München.
Lonzi, C. (1975), *Escupamos sobre Hegel,* ^,a Pléyade, Buenos Aires.
López Calera, N. M. (1971), *Hegel y los derechos humanos.* Universidad de Granada, Granada.
López Calera, N. M. (1973), *El riesgo de Hegel sobre la libertad,* Universidad de Granada, Granada.
Löwith, K. (1969), *De Hegel a Nietzsche,* Sudamericana, Buenos Aires.
Lukács, G. (1976), *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista,* Grijalbo, Barcelona.
Marcuse, H. (1967), *Razón y revolución,* Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Marcuse, H. (1970), *Ontologia de Hegel y teoría de la historicidad,* Martí nez Roca, Barcelona.
Marx, K. (1980), *Crítica del Derecho del Estado hegeliano,* Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Messer, A. (1927), *De Kant a Hegel,* Revista de Occidente, Madrid.
Moog, W. (1931), *Hegel y la escuela hegeliana,* Revista de Occidente, Madrid.
Mure, G. R. G. (1984), *La filosofía de Hegel,* Cátedra, Madrid.
Noël, G. (1995), *La Lógica de Hegel,* Universidad Nacional, Bogotá.
Palmier, J.-M. (1968), *Hegel. Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano,* FCE, México. •*
Papacchini, A. (1985), *La alienación en Hegel,* Universidad del Valle, Cali.
Papacchini, A. (1993), *El problema de los Derechos Humanos en Kant y Hegel,* Centro Universidad del Valle, Cali.

Polo, L. (1985), *Hegel y el Posthegelianismo,* Universidad de Piura, Piura.
Popper, K. R. (1957), *La sociedad abierta y sus enemigos,* Paidós, Buenos Aires.
Raurich, H. (1968), *Notas para la actualidad de Hegel y Marx,* Marymar, Buenos Aires.
Raurich, H. (1976), *Hegel y la lógica de la pasión,* Marymar, Buenos Aires.
Ripalda, J. M. (1978), *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués:'* G. *W. F. Hegel,* FCE, México.
Röd, W. (1977), *IM filosofía dialéctica moderna,* Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona.
Rodríguez, G. (1965), *Hegel: desde Platón hasta nuestros días,* Universidad del Valle, Cali.
Saña, H. (1983), *l¿¡ filosofía de Hegel,* Gredos, Madrid.
Segundo, J. L. (1966), *Hegel: una fecunda ambigüedad,* Cuadernos Uruguayos de Filosofía 4, Montevideo.
Scrrau, R. (1969), *Hegel y el hegelianismo,* Editorial de la Universidad de Buenos Aires (EUDEBA), Buenos Aires.
Simón, J. (1982), *El problema del lenguaje en* ffegg/. Taurus, Madrid.
Stichler, G. (1964), *Hegel y los orígenes de la dialéctica,* Ciencia Nueva, Madrid.
Taylor, Ch. (1983), *Hegel y la sociedad moderna,* FCE, México.
Teysscdre, B. (1974), *Ixt Estética de Hegel,* Siglo XX, Buenos Aires.
Tran-Duc-Thao (s/f), *El materialismo de Hegel,* Siglo XX, Buenos Aires.
Trías, E. (1981), *El lenguaje del perdón,* Anagrama, Barcelona.
Valcárcel, A. (1988), *Hegel y la ética. Sobre la superación de la «mera moral»,* Anthropos, Barcelona.
Valls-Plana, R. (1971), *Del Yo al Nosotros,* Estela, Barcelona.
Vanasco, A. (1973), *Vida y obra de Hegel,* Planeta, Barcelona.
Vásquez, E. (1976), *Dialéctica y Derecho en Hegel,* Monte Ávila Editores, Caracas.
Vásquez, E. (1973), *Dialéctica e Historia,* Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Vásquez, E. (1982), *Ensayos sobre la dialéctica en Hegel y Marx,* Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Wahl, J. (1973), *La lógica de Hegel como fenomenología,* La Pléyade, Buenos Aires.
Walsh, W. H. (1976), *La Etica Hegeliana,* Fernando Totees Editor, Valencia.
Weil, E. (1970), *Hegel y el Estado,* Nagelkop, Córdoba.
Zuluaga, G. (1972), *El método en Marx y Hegel,* Ediciones Camilo, Bogotá.

EL POSITIVISMO DEL SIGLO XIX

Óscar R. Martí

El positivismo es un movimiento intelectual que tuvo una gran difusión durante el siglo xix tanto en Europa como en América. Consiste en una epistemología que plantea la naturaleza empírica del conocimiento, en una teoría que enlazarse conocimiento al desarrollo intelectual del individuo y de la sociedad, y en un plan para aplicar los métodos de la ciencia al estudio de las relaciones sociales. Generalmente asociado al cientifismo, al relativismo y al darvinismo social, intenta reemplazar, en nombre del progreso, la religión y la metafísica con los procedimientos empíricos de la ciencia moderna.

Se pueden distinguir tres corrientes principales en el movimiento; Primero, el positivismo social, formulado por Auguste Comte y criticado por John Stuart Mili, en el que se acentúa la naturaleza histórica y los fines prácticos del conocimiento. Segundo, el positivismo evolucionista de Herbert Spencer, que afirma un patrón universal de transformaciones progresivas en el conocimiento, la ciencia y la sociedad. Tercero, el positivismo científico, representado por Ernst Mach, que minimiza el componente social y propone una reducción sistemática de los conceptos científicos a las sensaciones.

En su evolución histórica, el positivismo comenzó prometiendo edificar una ciencia capaz no sólo de estudiar la sociedad sino de establecer un sistema político efectivo. Este programa reformista resultó ser inalcanzable y fue abandonado por uno más modesto que consistió en darle a las ciencias sociales un fundamento empírico. En cuanto a la metafísica, la importancia del positivismo se debe no tanto a sus aportes a la política o la ciencia social como a su reductivismo metodológico, su análisis conceptual, su concepción del conocimiento y de la ciencia y su crítica de la metafísica misma.

Antecedentes

Las raíces intelectuales del positivismo se encuentran en las nociones filosóficas que germinaron en los siglos XVII y XVIII: el inductivismo de Francis Bacon, el énfasis cartesiano en el método, el empirismo inglés y la confianza en el poder de la razón y del sentido común, típicos de la Ilustración. Lo nutren también los avances científicos, tecnológicos y políticos de fines del siglo XVIII y principios del xix: el conocimiento profundo de la naturaleza logrado por la ciencia newtoniana, la mecanización del trabajo, el esfuerzo por sanar al ambiente, el crecimiento de la clase media y los cambios políticos iniciados por la Revolución Francesa. De suma importancia son las ideas metodológicas de David Hume (1711-1776) y Fas sociales de Claude- Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825).

En *The Treatise of Human Nature* (1739), y en *An Inquiry Concerning the Human Understanding* (1758), David Hume propone un fenomenalismo radical que basa el conocimiento en los datos inmediatos de la experiencia. De esta tesis se derivan dos puntos importantes para el positivismo: *a)* el significado de toda idea se debe reducir a las impresiones que le dieron origen; *b)* aquellas ideas que no se puedan reducir a una impresión directa son jerigonzas y deben ser extirpadas de la filosofía y la ciencia. Hume se propone excluir del discurso significativo aquellos conceptos que carezcan de base empírica —por ejemplo, los de la teología y la metafísica—. Tal empirismo radical cae, sin embargo, en un escepticismo paralizante al examinar los métodos inductivos y obstaculiza el desarrollo de las ciencias naturales. El positivismo del XIX se puede caracterizar como un intento de reconciliar el empirismo radical con los requisitos epistemológicos de la ciencia moderna: reduce la metafísica a cuestiones de método, convierte la ciencia en instrumento para predecir los fenómenos y despoja el conocimiento humano de las pretensiones de poseer verdades sobre el universo como un todo.

La primera mención explícita del positivismo se encuentra en una tesis histórica propuesta por Saint-Simon en la *Introduction aux Travaux Scientifiques du* x/x *Siècle* (1807-1808), donde describe la transformación del pensamiento en su progreso necesario de las etapas teológica y metafísica a la científica. Según Saint-Simon, la religión y las instituciones políticas e intelectuales tradicionales han mantenido a la humanidad en una condición de ignorancia y servilismo. El crecimiento del capital, la tecnología^ la industria durante los siglos XVIII y XIX anuncian una ruptura violenta con el pasado. Para evitar la violencia, la humanidad necesita el conocimiento que proviene del estudio científico e histórico de las cuestiones humanas. Saint-Simon llamó a este conocimiento, positivismo (Saint- Simon, 1865-1876, I, 198).

2. *El positivismo de Comte*

Es Auguste Comte (1798-1857) quien, influido en parte por Saint- Simon, da una exposición coherente, meticulosa y enciclopédica del positivismo y de la ciencia positiva en el *Cours de philosophie positive* (1830-1842). Abrevia la exposición en el *Discours sur l'esprit positif* (1844), y detalla la sociedad y el culto religioso que resultarían de una aplicación sistemática de las ciencias positivas en cl *Système de politique positive* (1851-1854).

Fundamental al positivismo comteano es la aserción metodológica de que el conocimiento positivo se debe derivar estrictamente de la experiencia (Comte, 1907, I, 1-63): se observan los fenómenos, lo dado en las sensaciones; se notan sus relaciones de semejanza y sucesión; se identifican grupos uniformes, estables y duplicables de fenómenos (los hechos); se analizan las circunstancias en que se producen y, considerados como objetos de leyes invariantes, se suman al resto del conocimiento Organizado que llamamos ciencia. Estos datos de la observación, una vez incorporados a la ciencia, ya sea como hechos, ya como principios o leyes empíricas, se reexaminan a la búsqueda de semejanzas y sucesiones de mayor generalidad y se reducen al menor número de leyes posibles.

Nuestro arte de observar se compone, en general, de tres procedimientos diferentes: 1) observación propiamente dicha, o sea, examen directo del fenómeno tal como se presenta naturalmente; 2) experimentación, o sea, contemplación del fenómeno más o menos modificado por circunstancias artificiales que intercalamos expresamente buscando una exploración más perfecta, y 3) comparación, o sea, la consideración gradual de una serie de casos análogos en que el fenómeno se vaya simplificando cada vez más (Comte, 1907, I, 99).

El modelo es la ciencia inductiva; el propósito, comprender la naturaleza y los límites del conocimiento, a fin de pronosticar y proceder eficazmente: «Ver para prever; prever para actuar» (Comte, 1907,1,35; 1963,82).

Comte justifica estas aserciones con un examen cuidadoso de cómo, de hecho, se ha investigado. Advierte que, al estudiar la naturaleza, el investigador no comienza a observar con la mente en blanco, como creía Locke, sino que tiene que hacer varias suposiciones necesarias y fundamentales. Estas suposiciones —*théories* según Comte— especifican en qué consiste la experiencia, qué son los hechos, cómo se pueden concebir, y hasta cómo se deben percibir. Son necesarias, pues sin ellas no es posible concebir siquiera la investigación misma, y fundamentales porque indican cómo obtener conocimientos que llegarán a ser ciencia. Son estrictamente reglas metodológicas que impropiamente interpretadas crean mitologías y metafísicas, pero que bien aplicadas indican cómo observar, sin dictar los resultados ni afirmar verdades. Un estudio del desarrollo actual del

conocimiento individual y social revela tres tipos de suposiciones naturales que dan lugar a tres sistemas generales de concepciones sobre el agregado de los fenómenos y a tres métodos de investigación. Llamó a esta generalización la ley de los tres estados: «cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diversos: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo» (Comte, 1907, 1, 4).

En el estado teológico, el investigador supone que los fenómenos naturales resultan de la intervención de agentes sobrenaturales con cualidades antropomórficas. Para explicar los fenómenos, da rienda libre a la imaginación e inventa cuentos, mitologías y teologías. Por ejemplo, explica el trueno como un signo de la cólera de los dioses, y la caída de los cuerpos como agentes buscando dónde descansar. Las explicaciones teológicas son criaturas de la imaginación, llenas de falsedades, errores y contradicciones que no permiten prever los hechos con certeza. Tarde o temprano, estas deficiencias fuerzan al investigador a avanzar al estado siguiente, al metafísico, en donde el investigador refrena la imaginación y substituye los agentes sobrenaturales con causas y principios universales, abstractos y auto-evidentes, a fin de inferir los hechos. Se explica el trueno como causado por una necesidad natural de descargar energías acumuladas, y la caída de los cuerpos como obediencia a la ley de gravedad.

Aunque existan menos errores y contradicciones en el estado metafísico, los hechos se imponen como excepciones impertinentes a las explicaciones abstractas, imposibilitando la predicción y requiriendo aclaraciones cada vez más sutiles. De nuevo, el investigador se ve forzado a avanzar al estado siguiente, al positivo. En este último, se acepta la primacía de los hechos, se abandona la especulación, se cuestionan los supuestos y se aceptan solamente aquellos que se puedan verificar y que sean útiles para la investigación científica: «Actualmente la lógica reconoce, como *regla fundamental*, que toda proposición que no pueda reducirse estrictamente a un simple enunciado de hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real e inteligible» (Comte, 1963, 74). El trueno o la gravedad se explican ahora en términos de la acústica, la mecánica estadística y la física newtoniana.

La ley de los tres estados se puede verificar en la naturaleza humana: cada individuo descubre al examinar su propia historia que «fue un teólogo en la niñez, un metafísico en la juventud y un filósofo naturalista al llegar a ser hombre. Todo hombre que ha llegado a la madurez puede verificarlo» (Comte, 1907,1, 4; IV, 331). La ley se verifica también en el desarrollo histórico de las ciencias. La historia de la astronomía, por ejemplo, revela un progreso lento y continuo del mito egipcio (en el que los cielos eran la barriga de una diosa) a explicaciones metafísicas en términos de causas o

principios racionales como la regularidad de la naturaleza o la ley de gravedad, y ahora a las positivas, donde se expresan las relaciones inductivas o matemáticas entre los fenómenos, sin imponer principios finales ni causas a la experiencia (Comte, 1907,1, 8-9). Es más, como generalización de la trayectoria del pensamiento humano, la Ley predice la dirección de todo desarrollo en la actividad cognitiva. Por eso, se puede tomar como medida y condición del progreso científico.

La ley de los tres estados revela además una jerarquía natural dentro de las ciencias mismas, que queda manifiesta en el orden histórico en que las ciencias han llegado al estado positivo: primero las matemáticas, después la astronomía, la física, la química, la fisiología y, finalmente, la sociología. En otras palabras, llegan a ser positivas primero las ciencias que abarcan conocimientos universales, siguiéndoles aquellas que dependen del desarrollo de las más generales: la química es necesaria para comprender la fisiología, la astronomía para comprender la física y las matemáticas para todas (Comte, 1907,1, 30-31; 1963, 74-75). La literatura y las artes, como obras de la imaginación, quedan fuera de esta jerarquía.

El aspecto más sobresaliente del positivismo es su crítica de la metafísica. Para Comte, la metafísica es un estado mental intermedio que surge del estado mental teológico y que precede al estado positivo. Emana de la necesidad de evitar el caos mental que resulta cuando se le da rienda libre a la imaginación para que explique la naturaleza. En el estado metafísico, el investigador busca obtener una imagen más consistente de la realidad y adopta supuestos que clasifican los hechos bajo conceptos abstractos o primeros principios libres de capricho personal, como las causas, la materia, la mente, la cosa-en-sí, etc. Como método de investigación, se asemeja a la ciencia porque trata de descubrir verdades y sistematizar coherentemente el conocimiento. Falla porque, al optar por conceptos que no se pueden verificar en la experiencia, no le es posible librarse totalmente de la imaginación, de atenerse a los hechos y de eliminar lo ajeno a la experiencia. Además, en lugar de estimular el estudio de los hechos, distrae la mente con argumentos inútiles. Vestigio de un período histórico pasado, sus conceptos tendrán el mismo fin que los mitos de Apolo o Minerva.

La etapa positiva representa el triunfo metodológico de la observación sobre la imaginación. Comienza con el requisito de que todo concepto y toda proposición sea verificada por la experiencia --un límite estricto, pues al arraigar los conceptos en los fenómenos no es posible especular sobre lo que está detrás de la experiencia—.

De este modo de pensar surge la ciencia positiva. Ella describe los fenómenos con leyes que afirman relaciones invariables de semejanza y

sucesión. No trata de explicar el porqué de las cosas, sólo describe el cómo; colecciona datos, los organiza y los enlaza con otros datos para crear un cuadro conceptual coherente. Por ejemplo, la ley de la gravedad enunciada por Newton clasifica un número inmenso de datos bajo un principio —la ley de los cuadrados inversos—. Pero ¿qué son la gravedad y el peso mismos? Comte considera que éstas son cuestiones metafísicas y están fuera del dominio de la ciencia positiva.

El problema de Comte es que limita demasiado la función de la ciencia positiva. Al eliminar todo lo que se asemeje a una explicación metafísica, Comte rechaza la búsqueda del porqué de las cosas —postura comprensible si ese «por qué» se da sólo con conceptos a *priori* incapaces de ser verificados, pero difícil de justificar si se eliminan los conceptos teóricos como, por ejemplo, la gravedad o el átomo, que no se pueden ni observar ni derivar directamente de la experiencia. Es precisamente en la investigación teórica donde la ciencia moderna ha realizado sus logros más profundos. Los conceptos teóricos, como posibles mecanismos causantes, sugieren experimentos, predicen los resultados, presentan maneras de manejar la realidad y reúnen dentro de una explicación un número de datos sin conexión previa, aumentando el alcance de la observación y produciendo grandes avances tecnológicos.

Es posible objetar que Comte es consciente de este problema y que trata de darle una solución parcial al permitir el uso de las hipótesis, esto es, «la substitución de una investigación indirecta por una directa cuando la última es imposible o muy difícil». Pero él nunca se siente cómodo con esta alternativa, pues limita el uso de las hipótesis sólo a aquellas que se puedan verificar en un futuro. Teme que «si tratamos de llegar por hipótesis a lo que es inaccesible en la observación y la razón, se viola la condición fundamental y la hipótesis deja de ser científica» (Comte, 1907, III, 226). Comte también contempla la posibilidad de admitir conceptos que satisfagan otros criterios además del de la verificación, *e*. g., sencillez, continuidad y generalidad, pero tampoco desarrolla esta segunda alternativa ni resuelve el dilema: si es fiel a su metodología, deja la ciencia positiva incapacitada, y si permite lo hipotético o lo teórico, admite lo inobservable, cae en la especulación y deja de ser positivista

Leva dunque, lettore, *all'alte ruote Meco la vista...*

E li comincia a vagheggiar *nell'arte Di quel maestro che dentro* a se *Fama.*

DANTE

21. LA METAFISICA

A) CONCEPTO DE LA METAFÍSICA. Bajo el epígrafe de "filosofía del ser" vamos a ocuparnos de la corriente de la filosofía europea de la actualidad que reviste la máxima importancia. La mayoría de los filósofos de este grupo son expresamente metafísicos, pero algunos no quieren ser sino "ontólogos". Como la palabra "metafísica" es muy equívoca, tratamos de precisar el sentido en que vamos a emplearla.

La palabra procede de Andrónico de Rodas, quien, al poner en orden las obras de Aristóteles, dio ese título a una de ellas; quiso decir: "la obra que viene después de la física" (□□□□□□□□□□□□□□ca). Al correr de los siglos esta palabra □□□□ cobró otro sentido: ya no era un mero "después" de la física, sino también un "más allá" de sus dominios. Finalmente, algunos literatos más o menos preparados, algunos filósofos intuicionistas y la propaganda positivista han acabado por imponer un concepto popular de la metafísica: consistiría en el empeño de llegar a un más allá, a Dios, etcétera, mediante un salto de la imaginación que abandona todo argumento controlable. Éste es el sentido en que se entiende por lo general entre los no filósofos la palabra metafísica.

Ahora bien; para la mayoría de los filósofos de que vamos a ocuparnos, la palabra metafísica posee un sentido muy distinto y habrá que percatarse de él si es que queremos entenderlos. Llaman metafísica la teoría del ente *en cuanto* ente, es decir, a la teoría del ser, y tratan de desarrollarla con medios *racionales.* En esta tarea rebasan los datos de las ciencias de la naturaleza, pero casi todos los filósofos contemporáneos reconocen que no cabe hacer otra cosa. La racionalidad de los filósofos del ser es bien distinta de la de los positivistas; no quiere decir que se limitan a los procedimientos de las ciencias de la naturaleza, pero sí la exclusión total de la fantasía y del sentimiento y, en su mayor parte, de los llamados métodos existenciales en la marcha del pensamiento.

Se suele distinguir actualmente entre *metafísica* y *ontología,* limitando ésta al análisis de la estructura, esto es, de la esencia del ente, mientras que la metafísica explaya proposiciones de existencia, es decir, juicios sobre la existencia de los entes. Según esta distinción, el problema del conocimiento, por ejemplo, es esencialmente un problema metafísico, porque en él se pregunta por la existencia de lo que es en sí. Tenemos otra diferencia entre ontología y metafísica en el hecho de que esta última no sólo investiga problemas singulares, sino que, por lo menos en principio, quiere llegar a una

visión total de la realidad. Por lo tanto, se justifica la inclusión de la doctrina de N. Hartmann en la filosofía del ser, aunque este filósofo no quiere ser sino ontólogo, pero también practica la metafísica, corno se ve, por ejemplo, en su desarrollo de la ley de la fuerza.

Lo dicho no hay que entenderlo de modo que los filósofos del ser hayan de constreñirse al análisis del ser. Por el contrario, casi todos ellos disponen de una filosofía de la naturaleza, de una antropología, de una axiología, etcétera. La diferencia entre dios y los demás consiste, sencillamente, en que la ontología general y la metafísica sirven de fundamento a las disciplinas filosóficas particulares.

B) Los DIVERSOS PENSADORES. Es tan grande d número de los metafísicos en la actualidad que no cabe nombrarlos a todos. Tampoco es fácil clasificarlos, porque difieren muchísimo entre sí. Sin embargo, vamos a establecer cuatro grupos. En el primero comprenderemos los filósofos, en su mayoría alemanes, que se inclinan a un realismo indirecto, pero que han construido, sin embargo, una metafísica, a menudo inductiva. A quien primero habría que mencionar sería a Hans Driesch (1867-1941). Driesch procede de la biología y desarrolló al principio una filosofía de lo orgánico afín, en cierto aspecto, a la aristotélica, para luego construir sobre ella una metafísica. Junto a él podemos mencionar a Heinrich Maier (1867-1933) y al conocido psicólogo Erich Jaensch (1883-1940).

El otro grupo lo forman pensadores religiosos, deístas, muy cercanos al neoplatonismo. Esta dirección se ha desarrollado especialmente en Inglaterra. Su representante más distinguido es el conocido investigador de Plotino, William R. Inge (1861-1954); también algunos neorrealistas están próximos a esta dirección, si bien con menos propensión por el neoplatonismo, como, por ejemplo, John Laird (1887-1946) y especialmente Alfied Edward Taylor (1869-1945). En Francia, Maurice Blondel (1861-1949) marcha en dirección pareja, pues, después de su filosofía inicial, emparentada a la de Bergson, desarrolló una metafísica en la que encontramos elementos tomistas, neoplatónicos, vitalis- tas y hasta existencialistas. A pesar de que su pensamiento, que se extiende por varios volúmenes es un poco difuso, ha ejercido una influencia considerable en el clero católico de Francia y también en gentes religiosas de otros países europeos. En Alemania corresponde a esta dirección el llamado agustinismo, en el que se destaca Johannes Hessen, con una trabazón de ideas más rigurosa que la de Blondel y sus discípulos.

El tercer grupo lo representa la *philosophie de FEs- prit* francesa, a cuya cabeza marchan René Le Senne (1882-1954) y Louis Lavelle (1883-1951). Este grupo es, entre los metafísicos, el más cercano al idealismo —Le Senne marcha tan lejos en esta dirección que con d mismo derecho podríamos

incluirlo entre los idealistas—, pero, de todos modos, para estos filósofos el problema del ente en cuanto tal ocupa el centro y, por lo demás, sus tesis muestran también los rasgos típicos de la actual filosofía del ser.

En el cuarto grupo habría que considerar únicamente a cierto número de filósofos de posición naturalista, entre los cuales habría que citar, sobre todo, a Samuel Alexander (1859-1938) y al pensador norteamericano, muy influyente también en Europa, Geor- ge Santayana (1863-1952).

Aunque nuestra clasificación es bastante convencional, todavía quedan metafísicos que no es posible agrupar. Recordemos al ontólogo alemán Günther Jacoby (n. 1881), al sociólogo vienes Othmar Spann (1878-1950), al suizo Paul Háberlin (1878-1960) y al destacado lógico matemático alemán Heinrich Scholz (1884-1956), que es a la vez un metafísico platónico. Pero la representación más destacada de la nueva metafísica corresponde a dos filósofos, Alfred North Whitehead (1861-1947) y Nicolai Hartmann (1882-1950), y a una escuela, el *tomismo.* Por eso trataremos con más detalle de estos tres sistemas. Y para caracterizar con cierta aproximación las demás direcciones, expondremos antes las ideas fundamentales de Alexander, Lavelle y Háberlin. Nuestra elección se inspira en el hecho de que estos tres filósofos pueden pasar como representantes de otras tres direcciones metafísicas.

C) INFLUENCIAS. Los orígenes de las diversas escuelas metafísicas de la actualidad son muy dispares. Así, por ejemplo, Alexander y Whitehead proceden del neorrealismo inglés. Hartmann viene de la escuela de Marburgo y acusa fuertes influencias de la fenomenología, mientras que los tomistas se vinculan a la tradición escolástica. Ya la filosofía de la vida y la fenomenología, que representan los dos movimientos vanguardistas de nuestra época, han ejercido una influencia no pequeña en la mayoría de los metafísicos contemporáneos.

Pero si buscáramos la fuerza decisiva última que trabaja tras todo este movimiento, sin duda que tropezaríamos con Platón *y* Aristóteles. Con cada pensador, esta influencia varía de grado: Whitehead es más platónico que aristotélico mientras que los tomistas y Hartmann se orientan hacia Aristóteles. Pero en casi todos asoma la influencia aristotélica. Esto se trasluce sobre todo porque aúnan el intelectualismo, el empirismo y una tendencia a la explicación racional de la realidad, unitaria trinidad que sólo encontramos entre los aristotélicos. A consecuencia de este su carácter aristotélico y, en general, helénico, se hallan en agudo contraste con el kantismo.

Aunque el kantismo y, con él, la época moderna (1600-1900) han sido superados en general por estos pensadores, no quiere ello decir que hayan escapado del todo a su influencia. Ninguno ha llevado a cabo un mero

retroceso a posiciones anteriores. Es cierto que Whitehead dice que es platónico en el sentido estricto de la palabra y que los tomistas insisten en que han acogido la doctrina de Tomás de Aquino (1224/5- 1274), pero, en realidad, vuelven a estas doctrinas con una gran riqueza que deben a su integración con problemas nuevos. Así tenemos que el problema kantiano del conocimiento desempeña un papel en todos estos sistemas, aunque los resultados marchen en la dirección antikantiana. También las ciencias de la naturaleza cobran realce en la metafísica actual. Cierto que, con excepción de Alexander, ninguno de los metafísicos de que vamos a ocupamos se basa en esas ciencias ni arranca de ellas, ya que su objeto radica allende el campo de la ciencia natural. Pero toda una serie de teorías científicas, especialmente la teoría evolucionista, ha logrado precisamente en la metafísica actual su elaboración filosófica más completa. Esto es verdad en particular por lo que se refiere a los pensadores ingleses.

Finalmente, también la filosofía de la existencia empieza a ejercer su influencia en estos metafísicos. Parece como si muy pronto el problema de la Existencia hubiera de ser tratado desde el punto de vista de aquéllos.

En general se puede decir que entre los metafísicos se observa la misma apropiación de las corrientes últimas que entre los filósofos de la existencia. La mayoría de los metafísicos hasta va un poco más lejos: porque, además de elaborar todo lo que el pensamiento moderno ha aportado, se alimenta también del tesoro intelectual de la Antigüedad, de la Edad Media y de la época prekantiana.

D) CARACTERIZACIÓN. LOS rasgos fundamentales de los sistemas metafísicos contemporáneos son los siguientes:

a) *Empirismo.* Los pensadores de este grupo sostienen que la experiencia constituye la única base de sustentación de la filosofía. Por eso rechazan de común acuerdo los conocimientos *a priori* en el sentido kantiano. Si poseemos conocimientos extrasensibles no quiere ello decir, en la intención de estos metafísicos, que puedan ser conocidos sino por la experiencia de lo dado.

b) *Intelectudismo.* La gran diferencia entre este empirismo y el de los filósofos de la materia o de la vida radica en que los metafísicos, de acuerdo en esto con los fenomenólogos, reconocen la posibilidad de una experiencia intelectual. El saber no consiste, únicamente, en experiencias sensibles enlazadas mediante relaciones lógicas: en la realidad hay contenidos inteligibles que nos son dados en forma no menos unívoca que los contenidos sensibles.

c) *Método racional.* Sin excepción rechazan todos el método intuitivo

de Bergson y tratan de desarrollar su tesis con ayuda del método racional. Con excepción de Hartmann, son racionalistas convencidos, que coinciden con Hegel en afirmar que todo lo real es racional. En todos los campos aplican métodos racionales

d) *Tendencia ontológica.* Se distinguen de los fenomenólogos por la importancia que conceden al ser. El objeto de la filosofía no son los fenómenos, no son las esencias, sino el ser concreto en su totalidad, en su esencialidad y en su existencia, en todos sus modos de ser.

e) *Universalismo.* Así como indagan el ser en todos sus modos, tampoco excluyen de su consideración ningún peldaño del ser ni atribuyen exclusividad a ninguno de ellos, porque toman en cuenta el todo de la realidad desde el punto de vista del ser. Este mismo rasgo de universalismo lo vemos también en el hecho de que los metafísicos no renuncian (y en esto parecen encontrarse casi solos) al intento de proporcionar una explicación del todo de la realidad. Por esta razón, casi todos ellos se ocupan del problema de una teología natural y tratan de ofrecer una teoría de los principios últimos del universo.

Hay que observar que los dos últimos rasgos no apuntan con la misma intensidad en todos los meta- físicos. Así, en, Alexander la tendencia ontològica está poco subrayada, mientras que Hartmann, por muy universalista que sea, se niega en principio a explicar la totalidad de la realidad. En Whitehead y los tomistas ambos rasgos parecen equilibrarse, pero los últimos se hallan más ontològicamente orientados que el primero.

f) *Humanisr.no.* En contraste con los filósofos de la materia, que también se ocupan en ocasiones de la totalidad del universo, los metafísicos son humanistas a pesar (o en razón, quizá) de su universalismo. El ser humano ocupa en sus sistemas holgado espacio. En este aspecto no son, ciertamente, tan radicales como los existencialistas, porque para, dios no constituye d hombre el gozne de la filosofía. Pero todos han contribuido en forma considerable a les grandes problemas humanos, especialmente a los de la historia, la moral y la religión.

La metafísica de nuestros días presenta en forma destacada los rasgos contemporáneos: es un pensamiento orientado hacia lo concreto y hacia el ser humano En este sentido debe ser considerada como una expresión típica de nuestra época.

E) FILOSOFÍA FRANCESA DEL ESPÍRITU. LAVELLE. En los últimos 20 años se ha desarrollado en Francia una filosofía peculiar bajo el nombre de *philosophie de l'Esprit,* que se enfrenta enérgicamente con la Universidad idealista, más vieja, y con el positivismo y trata de evitar las intervenciones del poder político. Tres son los principios principales de estos filósofos:

reconocimiento de lo absoluto, atención prestada a toda la experiencia humana, accesibilidad a todas las direcciones espirituales que fomenten la comprensión de la persona humana. Aunque difieran en muchos temas, todos los filósofos del grupo se hallan vinculados por un doble carácter fundamental: cierto intuicionismo y una propensión muy marcada a la manera de pensar neoplatónica. Además, todos se expresan en un lenguaje muy cuidado, pero de difícil comprensión.

Junto a R. Le Senne (1882-1954) tenemos que colocar a Louis Lavelle (1883-1951) como uno de los jefes de la filosofía del espíritu. Su sistema es tan amplio que habría que renunciar hasta a una exposición sumaria. Se ha solido señalar a Lavelle como filósofo de la existencia, como idealista y hasta como "existencialista esencialista"; de hecho se halla en la frontera que separa la filosofía de la existencia de la filosofía del ser. Pretende ser un metafísico y ha publicado entre otras cosas un libro *Sobre d ser* (1927), así como una *Introducción a la antología* (1947). Vamos a extraer de la rica masa de sus ideas una veta que parece fundamental y, al mismo tiempo, bastante clara.

Según Lavelle, no es posible ninguna metafísica de lo objetivo, sino que la metafísica tiene que ser, más bien, la ciencia de la "intimidad espiritual". En esta intimidad cree encontrar Lavelle la idea del ser y, mediante una especie de demostración ontológica, trata de hacemos ver que esta idea contiene una realidad. El ser se revela como lo Uno y al mismo tiempo como lo Unívoco, pero es también infinito y, sobre todo, acto puro: Dios. Todo lo que existe existe por una participación en el acto puro e infinito; con este concepto de participación, Lavelle pretende superar el panteísmo y afirmar la trascendencia de Dios. Su metafísica desemboca en una ética de superación de la naturaleza, de realización de sí mismo y de amor. Pero no nos podemos ocupar de ella, como tampoco de los largos y sutiles análisis de la existencia (en sentido "existencia- lista") del objeto, del fenómeno, del valor y del tiempo, entre otras cosas.

F) SAMUEL ALEXANDER, pensador nacido en Australia y que profesó en Manchester (1859-1938), esbozó en su obra principal *Space, Time and Deity* (1920) un gran sistema de panteísmo naturalista y evolucionista. La filosofía, es decir, la metafísica, representa para él la ciencia del ente en cuanto tal y de sus atributos esenciales. La estofa (*stuff)* del mundo la constituye el "espacio-tiempo", integrado por los acaeceres puros *(puré events)* o puntos espacio-temporales. El espacio- tiempo está determinado por *categorías* que le pertenecen a todo ente. Apoyado en Platón y en Kant, desarrolla Alexander un sistema muy interesante de estas categorías. Además de ellas, tenemos *cualidades* que, gracias al impulso creador (*nisus*), van emergiendo una tras

otra como etapas o niveles del ser completamente nuevos; en una etapa determinada, no podemos prever nunca la próxima ni, una vez aparecida ésta, es comprensible por aquélla. Esta concepción de la evolución, como evolución emergente *(emergent evcHution*), la encontramos también, con independencia de Alexander, en el filósofo y biólogo inglés Convy Lloyd Morgan (1852-1936) y ha sido una de las más discutidas en la filosofía inglesa. Se opone, sin duda, al evolucionismo spenceriano y está cejca del bergsoniano. Según Alexander, debemos acoger los hechos de esta evolución con una piedad natural *(natural piety).* Hasta ahora han surgido cuatro etapas o niveles del ser: *1)* el puro movimiento, *2)* la materia, *3)* la vida, *4)* la conciencia (*niind*). Desde el punto de vista de la etapa precedente, la siguiente aparece como la divinidad *(drvinity);* los seres que pertenecían a la etapa quinta los denomina Alexander "ángeles" o "dioses". Dios es el mundo entero en su *rtisus* hacia la divinización.

La teoría del conocimiento constituye en Alexander una parte de la metafísica. Defiende con gran agudeza un realismo radical: no sólo los datos sensibles, sino también las cosas son en sí; el conocimiento es una relación de copresencia que encontramos por todas partes, relación en la cual el que conoce tiene conciencia de las cosas copresentes. No sólo el conocimiento, sino también la memoria, la expectativa, la representación, etcétera, poseen objetos trascendentes; en la memoria, por ejemplo, se trata de objetos que son en sí, caracterizados por la cualidad real de "haber sido" (*pastness*). Otra tesis interesante de Alexander es su diferenciación entre la *contemplación* del objeto y el goce (*enjoyment*) del sujeto, sus propiedades y actos.

Los valores son "cualidades terciarias"; mientras que las cualidades primarias y secundarias (por ejemplo, los colores) son absolutamente objetivas, los valores, según Alexander, sólo tienen un fundamento objetivo; existen siempre que se halla presente un sujeto valorador y, ciertamente, como relaciones entre él y el objeto. Existen tres clases de valores: lo verdadero, lo bello y lo bueno. Les valores religiosos no constituyen ninguna clase especial, puesto que la religión consiste en el sentimiento que acoge la marcha cósmica hacia la divinidad.

C) PAUL HABERLIN. Para el filósofo, psicólogo y pedagogo de Basilea Paul Haberlin (1878-1960) toda la metafísica no es más que una explicación de la proto- verdad: yo soy. Porque existir significa, primeramente, tropezar con algo y de este modo se nos da la existencia de las cosas que son en sí.

El ente es una única sustancia, pero consiste al mismo tiempo en una pluralidad funcional de individuos, que constituye sus *modi;* la unidad del mundo uno y único consiste en las interrelaciones de estos individuos. Los individuos son esencialmente activos, es decir, vivientes, y por eso tiene lugar en el mundo un cambio continuo y activo por el cual, aunque no surgen

individuos nuevos —los individuos son indivisibles y, por lo tanto, eternos— sí surgen nuevos estados. La determinación recíproca y unívoca de los estados no excluye la libertad de los individuos, porque cada individuo reacciona a partir de su estado anterior y éste surgió gracias a una previa actividad libre.

El mundo es infinito en el tiempo y en el espacio (que no son entes, sino dos ordenamientos del ente) y, sin embargo, ha sido creado. De todos modos, la causalidad no va, más allá del mundo, al fundamento del ser, pero el mundo se nos enfrenta como una pretensión objetiva y el origen de esta pretensión es el creador, Dios. Cómo sea Dios es un misterio absoluto; entre las simbólicas figuraciones que nos hacemos de Él el de la personalidad es el que más se le acerca. Dios no está en el mundo ni fuera de él, sino que se cierne "sobre" el mundo, es decir, que no es el mundo, sino su creador.

Sobre estas tesis metafísicas Haberlin ha construido un sistema completo de filosofía. Vamos a destacar únicamente algunas proposiciones referentes a la antropología y a la axiología. Según Haberlin, no soy idéntico con mi cuerpo, hay, por lo tanto, un alma. Esta alma —un individuo eterno— se crea el cuerpo a la manera como se constituye una sociedad; y rige al cuerpo al modo de una acción política. Su tendencia hacia la muerte se endereza a la creación de un nuevo cuerpo; no sabemos si lo logra. El alma no se identifica con el espíritu; éste es, más bien, su voluntad de elevarse por encima de los intereses vitales hacia lo objetivo. Haberlin defiende el objetivismo tanto en el terreno teórico como en el de los valores. Un juicio de valor, como tal, es siempre absolutamente verdadero, pero no ocurre así con el cómo del valor atribuido. El sentido de la existencia humana radica en el empeño del hombre de afirmar para sí un sentido objetivo. Destaquemos todavía que, piara Haberlin, coinciden el saber verdadero y la verdadera fe: una fe que se presenta dogmáticamente como la única verdadera, es una fe falsa, una superstición.

22. NICOLAI HARTMANN

A) CARACTERIZACIÓN. Nicolai Hartmann (1882-1950) es, sin duda, una de las figuras más importantes de la filosofía actual. Con Whitehead y Maritain forma entre los grandes vanguardistas de la metafísica del siglo XX. Menos sistemático que los otros dos, su fuerza se halla en la finura del análisis y en la capacidad, no demasiado frecuente entre los alemanes, de poder presentar sus ideas en una forma clara que impresiona por la lucidez y hondura concretas. Sería inútil buscar en él giros retóricos o poéticos: mantiene siempre, en grado máximo, un tono objetivo y científico. Sus trabajos son verdaderos modelos de exactitud escueta y de solidez científica.

Nicolai Hartmann procede de la escuela de Mar- burgo y en sus primeros trabajos alienta todavía el espíritu de esta comente idealista. Pero en 1921 aparece su primer libro importante con el título, desafiador de cualquier idealismo, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (Fundamentos de una metafísica del conocimiento).* Cinco años más tarde publica su gran *Ethik* (1926). Luego se pone a desarrollar una onto- logía completa en tres partes. La primera, Zur *Grundlegung der Ontologie* (1933, *Para la fundación de la ontciogía*), establece el fundamento de esta ciencia, la segunda *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938, Posi- *bilidad y efectividad)* y la tercera *Der Aufbau der realen Welt* (1940, *La fábrica del mundo real*) se ocupan de la construcción de la ontología misma. Junto a estas obras capitales hay que mencionar, entre sus numerosas publicaciones, *Das Problem des geistigen Seins* (1933, El *problema del ser espiritual*), en la que examina y desarrolla las teorías tradicionales del espíritu individual y la hegeliana del espíritu objetivo. Mayor importancia todavía corresponde a su *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (1923-1929, *Filosofía del idealismo alemán),* especialmente el segundo volumen, que se ocupa de Hegel.[52]

Hartmann se halla fuertemente influido por Aristóteles, al que se está refiriendo de continuo sin adoptar, sin embargo, sus concepciones fundamentales. También ha recibido el impacto de la fenomenología y no deja tampoco de recurrir a Kant y a Hegel. Pero el pensamiento del siglo xix se halla en él superado casi por completo. Combate el positivismo, el subjetivismo, el mecanicismo y el materialismo con la misma resolución con que lo hacen los filósofos de la vida y los fenomenólogos. Rechaza el punto de vista idealista en favor de una doctrina realista. Y la misma fenomenolo- gía, cuya utilidad se reconoce dentro de ciertos límites, es reemplazada en cuanto al contenido y al método por la filosofía del ser.

Los puntos más originales de da filosofía de Hartmann son los siguientes: su distinción entre el ser real y el ideal, su teoría del resto ininteligible de la realidad y su doctrina del espíritu objetivo. Pero éstos no son más que los pensamientos centrales de su filosofía. Contiene toda una serie de verdades más antiguas, pero olvidadas desde Descartes y, con ellas, especialmente en la ética, numerosas ideas con las que Hartmann ha enriquecido la marcha del pensamiento filosófico.

B) METAFÍSICA Y ONTOLOGÌA. Enfrentándose a casi toda la filosofía última planta Hartmann la afirmación de que las cuestiones fundamentales de todo campo de investigación en que trabaja el pensamiento filosófico, son de

52 Ha aparecido después la parte cuarta de la ontologia con el título *Philosophie* der Natur (1950). También es sabido que Hartmann tiene escritos una *Ästhetik* y un *Theologisches* Denken (Pensamiento *teológico).*

naturaleza ontològica. No ya el idealismo, pero ni siquiera el subjetivismo más extremado puede eludir la necesidad de explicar de algún modo por lo menos la "apariencia" del ser: no existe en ¿orma alguna un pensamiento teórico que no sea, en el fondo, ontològico, es decir, que no plantee la cuestión del ente en cuanto tal. La índole patente del pensamiento es que sólo puede pensar "algo" y no nada; ahora bien, este "algo" conjura ya la cuestión del ser. Por otra parte, tampoco las ciencias de la naturaleza pueden eludir el trasfondo metafisico. Lo metafisico aparece en el prodigio de la vida, que no puede explicarse ni mecánica ni teleológicainente. Parecidos problemas se plantean a la psicología, la filosofía de la historia, la lógica, la estética y, muy en especial, a la teoría del conocimiento y a la ética.

Pero la vieja metafísica se desvió en dos direcciones. Por un lado, pretendía ofrecer una solución a lo que no la tenía, porque lo metafisico significa lo *irracional* e irracionalidad equivale a incognoscibilidad. Cierto que cada *ser es en sí* cognoscible, pero *para nosotros* hay lo incognoscible. Pruebas de ello no sólo las tenemos en las contradicciones con que tropezamos por todas partes (libertad y determinismo, inmanencia y trascendencia del conocimiento, Dios y la autonomía ética del hombre, la vida y lo mecánico, la materialidad y la fuerza expresiva de la obra de arte, la existencia de un espíritu impersonal objetivo sin conciencia, etcétera), sino también en el hecho de que los mismos problemas vuelven a reaparecer de nuevo y jamás reciben una solución.

Por otro lado, la vieja metafísica cometió el error de construir sistemas acabados. Ya pasó el tiempo de los sistemas: lo que realmente pesa en las obras de los grandes filósofos, por ejemplo, en las de Aristóteles, no *son los sistemas, sino los problemas.* Porque todos los sistemas celebran sus triunfos en el espacio enrarecido de la especulación. Se establecen *a priori* unos cuantos principios y se marcha luego paso a paso mediante la deducción. Pero aunque podemos considerar la unidad del mundo como algo dado, no sabemos en realidad cuál sea su principio último. El método, por lo tanto, debe ser el inverso. La *philosophia prima* que habrá que desarrollar no puede ser, para nuestra marcha cognoscitiva, sino una *philosophia ultima,* porque la *ratio cognoscendi* marcha en dirección diametralmente opuesta a la de la *ratio essendi.*

Con esta crítica de la vieja metafísica nos damos cuenta cómo entiende Hartmann los conceptos de metafísica y ontología. Contrariamente al uso clásico del lenguaje, la metafísica no es para él una ciencia, sino una conexión de interrogaciones que no permite respuesta alguna. Por el contrario, a la ontología corresponde la parte cognoscible del ser.

Pero la ontología, que sí es una ciencia, no se identifica con la fenomenología. Esta última, aunque posee un valor preparatorio muy grande,

no puede constituir la ontología entera: se desliza fatalmente sobre la superficie de los problemas y, en razón de su propia definición, no perfora las meras apariciones o fenómenos, es decir, la apariencia exterior de la realidad. Permanece fundamentalmente en el "ser-así" de las cosas y en modo alguno puede ir más allá.

Hartmann ha escudriñado en una forma original y grandiosa la naturaleza del "problema". El problema, aun en el caso en que se enderece hacia un objeto cognoscible, presupone siempre una mezcla peculiar de lo conocido y lo desconocido. Ef hecho de que distingamos entre sí los problemas demuestra que se sabe ya algo de la cosa por la que se pregunta. Pero, al mismo tiempo, no es conocida, puesto que es buscada. El "planteamiento del problema" es el trabajo más importante del filósofo.

C) EL SER REAL COMO DADO. LOS conceptos fundamentales de la teoría del conocimiento son los de "ser en sí" y "trascendencia". Que una cosa "es en sí" quiere decir que subsiste, que existe y no solamente "para nosotros". Un acto trascendente es aquel que no sólo se desempeña en la conciencia, como el pensar, el representar, etcétera, sino que rebasa a la conciencia y la enlaza con aquello que subsiste con independencia de ella. *El conocimiento es un acto trascendente.* Y hasta tiene la ventaja con respecto a los demás actos trascendentes de ser el único puramente captador. La relación del sujeto con su objeto que "es en sí" es, en este caso, completamente unilateral, receptiva. Conocer no es otra cosa que captar un ente que es en sí. Cierto que también hay espontaneidad en el conocer, pero no se trata de ninguna actividad orientada hacia el objeto, puesto que se agota en la síntesis de la imagen. La relación cognoscitiva es una relación entre el sujeto real y el objeto que es en sí.

El escepticismo, el criticismo y ciertas formas del idealismo han negado que exista algo en sí. No es difícil refutar estas teorías tan antinaturales. Todas ellas nos ofrecen siempre las variaciones de tres motivos: el primero es el principio de la conciencia (el objeto es en la conciencia, no puede ser, por lo tanto, en sí), el segundo es el prejuicio correlativista (no habría ningún ente que no fuera objeto de un sujeto), el tercero descansa en el supuesto de que no es posible comprender el valor y el sentido en el mundo más que partiendo de una subjetividad. Pero la constatación más importante es que, lo que es en sí, no necesita de demostración: su carácter de "dado" se halla contenido en el fenómeno fundamental de darse el mundo, y ninguna teoría ha podido esquivarlo. El fenómeno del conocimiento es de tal índole que rebasa su carácter mismo de fenómeno.

Sin embargo, no basta el análisis del conocimiento para eliminar toda duda. La trascendencia del fenómeno se limita a que éste va más allá de sí

mismo, hacia una decisión sobre el ser o no ser de su contenido. En puros principios persiste la posibilidad de que no haya nada en sí, en los objetos del conocimiento. Pero en ese caso lo que nosotros denominamos conocimiento no sería tal: El peso teórico de semejante duda es pequeño, porque la carga de la prueba corresponde a la parte contraria. Pero, de todos modos, esa duda ha sido por el momento eliminada.

Son los *actos emotivo-trascendentes* los que excluyen toda duda sobre lo que es en sí. Se distinguen actos emotivo-receptivos (experimentar, "vivir", padecer) en los cuales tropezamos con la dureza de lo real, actos emotivo-prospectivos (expectativa, disposición, curiosidad, esperanza, etcétera) en los cuales aguardamos algo real, y, finalmente, actos emotivo-espontáneos (desear, querer, hacer, actuar). La trascendencia de estos últimos actos consiste en su tendencia a producir lo real. Todos estos actos tienen de común que en dios el sujeto "tropieza" con algo. No se trata de un captar o aprehender y, sin embargo, semejantes actos ofrecen un testimonio más fuerte que el acto de conocer acerca del ser en sí del objeto. El hecho de que el peso entitativo que tienen las personas es sentido en forma más real e inmediata, de suerte que ni siquiera los idealistas más radicales se atreven a negar la existencia de las personas, se debe a esa vinculación emotiva, infinitamente más rica, que se da entre persona y persona. Sabemos de modo directo la disposición de otras personas respecto a nosotros, hecho también misterioso, pero no menos patente.

Ahora bien, el objeto del conocimiento y de los actos emotivo-trascendentes es el mismo. Un conocimiento aislado es una abstracción. Con lo que tenemos que ver es con una total conexión de vida. Ejemplos de esto los tenemos en el trabajo y en la vida dentro de la conexión cósmica. La trascendencia fenoménica del conocimiento, incierta en sí misma, es elevada a certeza gracias a la trascendencia fenoménica de los actos emotivos que se funda en la conexión real de la vida. Podemos, por lo tanto, afirmar frente a Descartes que el experimentar una realidad exterior ofrece el mismo carácter inmediato que la experiencia de mi yo interno.

D) DIMENSIONES Y FORMAS DEL SER. Hemos podido ver, por lo dicho hasta aquí, que lo que más interesa a Hartmann, tanto en el planteamiento fundamental como en su teoría del conocimiento, es el ente en cuanto ente; ahora nos corresponde examinar sus enunciados sobre el ser y las determinaciones del ser. Con esto abordamos las prolijas investigaciones de su obra en varios volúmenes, para contentamos, sin embargo, con lo más importante. La observación fundamental de la ontología de Hartmann es que el ser se aparece con *dos dimensiones,* a saber, la de las cuatro *esferas* del ser, que se distinguen claramente entre sí,, y la de los *niveles* del ser

correspondientes a cada esfera.

Por lo que respecta a las *esferas del ser* distingue Hartmann dos esferas primarias, la del ser real y la del ideal, que también designa como modos del ser, y dos esferas secundarias, la esfera del conocimiento y la esfera lógica. No hay que confundir el ser real con la realidad, porque hay también una posibilidad real, lo mismo que una realidad ideal; esta distinción pertenece ya al análisis modal. Por lo que toca a la relación entre las esferas primaria y secundaria, tenemos que la esfera del conocimiento y el modo real del ser se hallan íntimamente relacionados, lo mismo que ocurre con la esfera lógica y el ser ideal. Los enunciados sobre este último son especialmente importantes, pues Hartmann afirma que el ser ideal es tan en sí como el real, puesto que lo podemos conocer y el conocimiento es, por, su esencia, una captación de algo que es en sí. Las especies más conocidas del ser ideal son el reino de las esencias, el de los valores y el del ser matemático. El primero aparece en lo real como estructura fundamental, pero sin que se agote en esta circunstancia. Hay contenidos de ser ideal que no están realizados, por ejemplo, los espacios de más de tres dimensiones. Por otro lado, hay ser real no sometido a las leyes del ser ideal: lo alógico, lo contrario al valor y lo realmente contradictorio. Todo ser ideal es general; se jía en formas, leyes y relaciones. Comparado con el ser -real, es inferior: hay que rechazar la concepción platónica según la cual se trataría de un ser superior. El ser ideal no se identifica con el racional, porque en su ámbito hay también lo irracional, lo que demuestra, una vez más, que es en sí, ya que lo transinteligible se sustrae a los prejuicios idealistas.

En forma parecida, Hartmann ha analizado las otras esferas del ser y ha llegado a la determinación de la *segunda dimensión* del ser, a saber, los estratos o *niveles del ser*. En el ser real se trata de los niveles siguientes: materia, vida, conciencia y espíritu. En el ser del conocimiento, y en cierta forma paralela, se trata de la percepción, de la intuición, del conocer y del saber. Finalmente, el ser lógico se distribuye, según la tradición, en los niveles de concepto, juicio y raciocinio. Estos niveles distintos se determinan cada vez por las categorías o principios del estrato correspondiente; Hartmann distingue dos tipos de categorías: las categorías modales, a las que dedica una investigación especial, y las categorías fundamentales, que se pueden mostrar en pares antitéticos. Frente a Kant y Alexan- der, sostiene que estas últimas no constituyen un sistema, sino que se presentan sueltas en un cuadro de antítesis del ser. Entre las doce parejas conceptuales que menciona, tenemos, por ejemplo, forma-materia, interior-exterior, determinación-dependencia, cualidad- cantidad.

En su "Esquema de la teoría general de las categorías para la construcción del mundo real" Hartmann ha estudiado especialmente el

problema de las categorías. Después de examinar a fondo las concepciones anteriores, su exposición culmina en la formulación de numerosas leyes categoriales. Entre las principales tenemos: la *ley de la fuerza* (lo inferior es lo más fuerte) y su antítesis: la *ley de la libertad* (el estrato superior es autónomo, porque es más rico comparado con el inferior). Tenemos, pues, que si cada estrato superior se eleva, cada vez, sobre uno inferior, las relaciones, sin embargo, no son siempre las mismas. El estrato orgánico, que es el de la vida, no es más que una "supra- formación" de lo corpóreo-espacial de la materia, mientras que los niveles de la conciencia y del espíritu se elevan en una "supraconstrucción" más independiente frente a la vida, es decir, que en ellas no se reproducen todas las categorías del estrato inferior.

Una de las partes más importantes de la metafísica de Hartmann la representa la teoría de los *modos del ser*. La originalidad de su teoría radica sobre todo en la afirmación de que el análisis modal de las cuatro esferas del ser conduce a resultados diversos. Hay, por lo tanto, en cada esfera, *modi* diferentes del ser, aunque las leyes valederas, para el ser real son las más importantes. Los *modi* se dividen en absolutos (realidad e irrealidad) y relaciones (posibilidad, imposibilidad y necesidad). Como modo negativo, contrario a la necesidad, tenemos todavía la contingencia, de la que cabe decir que la necesidad absoluta es también contingencia absoluta. Hay que destacar las investigaciones de Hartmann sobre la posibilidad, según las cuales en el ser sólo es posible aquello cuyas condiciones todas son reales. Por eso, todo lo que es posible es, al mismo tiempo, real y necesario; y todo lo que es negativamente posible, es irreal e imposible. No quiere decir esto, sin embargo, que los *modi* mismos sean idénticos. La implicación no es la identidad. La distinción entre posibilidad positiva y negativa descansa en la ley actual de la posibilidad disyuntiva, que posee validez en el ser real —en oposición al lógico.

En la fundación de su ontología se enfrenta Hartmann también con la distinción tradicional de esencia y existencia. Designa a estos momentos del ser: "ser- así" (lo que algo es) y "ser-ahí" (que algo es). Es importante que estos momentos del ser aparecen como diferentes en las dos esferas primarias del ser. Así el "ser-ahí" y el "ser-así" ideales sólo pueden ser conocidos *a priori,* mientras que el "ser-ahí" real sólo puede ser *a posteriori.* No es posible equiparar el "ser-así" a lo ideal y el "ser-ahí" al ser real. Más bien hay que decir que en las conexiones ontológicas dentro del mundo no hay ninguna distinción absoluta entre "ser-ahí" y "ser-así", pues no se trata sino de momentos relativos. (El "ser-ahí" de la hoja pertenece al "ser-así" del árbol; el "ser-ahí" del árbol al "ser-así" del bosque, etcétera). Sólo respecto a la totalidad del universo y al ente singular subsiste la diferencia.

E) EL SER ESPIRITUAL. Si desde el punto de vista neutral del ser el espíritu no

tiene para Hartmann más que la significación de un estrato de lo real, sin embargo, para el hombre este nivel del ser es de importancia tan fundamental que su aclaración reclama detenidas investigaciones. Éstas dan por resultado que el ser espiritual se halla claramente separado del ser anímico, que corresponde al nivel de la conciencia, que también se encuentra en los animales. Representa una novedad categorial que sólo poco a poco podemos captar en su estructura esencial, a base de rigurosas investigaciones de detalle. Pero hay que saber también que todo lo espiritual constituye un estrato cerrado del ser y que se articula en tres formas del ser: el espíritu personal, el objetivo y el objetivado. Las dos primeras son espíritu vivo. Todo espíritu es real, individual, tiene existencia y es temporal. Su temporalidad es la del mundo (frente a los platónicos y a los filósofos de la existencia). Pero el espíritu posee categorías y rasgos propios. No sólo se halla en proceso, sino que "es" proceso. No hay en él sustancia (como en los procesos naturales), ni tampoco se rehace (como la vida): tiene que identificarse consigo mismo. Es inespacial y vinculado, sin embargo, al espacio. Se halla en el mundo real y depende de él, pero se trata de la dependencia del que domina con respecto a las potencias que maneja.

El *espíritu individual* se caracteriza por la conciencia espiritual. Es el único sujeto propiamente dicho. Su conciencia es excéntrica y, por lo mismo, conciencia de objetos. Pero el espíritu es más que esto: se halla engastado en la "actualidad" de la conexión de la vida y como polo de la diversidad de estas conexiones se llama "persona". La personalidad és el carácter categorial fundamental del individuo espiritual. Como ocurre en todo lo espiritual, no puede ser definido, sino, únicamente, descrito. Su rasgo primero lo constituye un autoconstituirse o realizarse espontáneo. A este propósito habla Hartmann de la lealtad en un tono que recuerda las tesis de Gabriel Marcel. Otro rasgo del espíritu personal es la trascendencia de sus actos. Como el animal, se halla en situación, pero, gracias a su conciencia del objeto, la situación para la persona no es un mero estar abandonado a ella, sino que, siempre, aquélla la provoca a la acción. La persona no es sólo el ente que se trasciende en sus actos, sino que por toda su forma de ser es algo que vive por encima de sí y se halla referido a algo superior. El espíritu es por esencia expansivo. Finalmente, es libre.

El *espíritu objetivo* resulta, en comparación con el personal, más conocido. Una propiedad fundamental de la vida espiritual es, ciertamente, la desprendibilidad de los contenidos (objetos intencionales) respecto a la persona. Aquello que de una persona se ha objetivado en una expresión, ya no puede ser retenido por ella: "viaja" de persona en persona. Éste es el fenómeno fundamental del espíritu objetivo. Todos esos contenidos —derecho, moral, lenguaje, fe, saber, arte— constituyen el campo del espíritu histórico;

pero precisamente la historicidad muestra que no se agotan en puro contenido, sino que conocen el vivir, devenir y morir, que constituyen una esfera particular del ser. En este sentido hablamos del "espíritu del helenismo", del "espíritu de un pueblo", etcétera. Este espíritu no se identifica con ninguno de los individuos ni tampoco con su suma; no es lo mismo que la comunidad, aunque no puede darse sin alguna colectividad. Frente a Hegel afirma Hartmann que el espíritu objetivo no es sustancia alguna: viene a ser la vida espiritual en su totalidad tal como se desarrolla a través de un grupo humano. Pero tampoco es un mero universal; es único, individual, histórico, autónomo, en una palabra: es real y efectivo en el sentido pleno de la palabra.

La relación entre espíritu objetivo y espíritu personal es un conllevar y ser llevado recíprocos; por un lado, un crecimiento del individuo dentro del espíritu objetivo, por otro, un vivir del espíritu objetivo en y a través de los individuos. El espíritu objetivo no se hereda, sino que se "trasmite" (ley de la tradición). No agota su contenido en ninguno de sus representantes. Por esta razón hay que atribuirle una movilidad propia. Lo sorprendente en él es la ausencia de la conciencia adecuada, porque el espíritu objetivo no es una conciencia plural ni una persona plural; tampoco es un espíritu "inconsciente" o "supraconsciente". La conciencia del espíritu objetivo no está en él, sino en las personas individuales v como en éstas es siempre inadecuada, se sigue de aquí que es un espíritu incompleto. En la comunidad se halla representado por la conciencia representadora de un individuo (que encabeza o dirige).

Tanto el espíritu objetivo como el personal se objetivan y se constituye así el *espíritu objetivado.* Éste plantea problemas extraordinariamente difíciles. Allí donde aparece tenemos siempre dos capas: la formación real sensible, como capa sustentadora, y el contenido espiritual. Algunos de los numerosos problemas que Hartmann trata en esta parte de su obra, que contiene además importantes exposiciones sobre estética, historia, ciencia y otros campos de la cultura, se refieren a cómo se aúnan estas dos capas tan diferentes, a cómo persiste el espíritu objetivo desprendido del espíritu vivo.

F) ÉTICA. LIBERTAD DE LA VOLUNTAD. La *Ética* de Hartmann representa una obra fundamental y destacadísima, que ha ejercido influencia duradera en Alemania y en los países anglosajones. Desgraciadamente, no podemos ofrecer más que un breve sumario. Examina Hartmann en la primera parte la estructura de los fenómenos éticos y acoge sobre todo los conceptos fundamentales de la "ética de los valores" de Scheler, aunque construye con ellos un sistema nuevo, que desarrolla en toda la línea, introduciendo, además, diversas modificaciones. Así, reconoce la existencia de los valores morales como un reino axiológico independiente y rechaza la doctrina de la "persona conjunta": sólo el individuo es persona. En esta condición, el hombre como ser moral es axiológicamente autónomo. Sobre él no hay ningún principio teleologico que determinaría al mundo por encima de él. Pues, de ser así, el hombre como ser moral sería inconcebible y se aniquilaría como persona. De hecho, nadie podrá demostrar jamás la existencia de una providencia teleológica de Dios junto a la del hombre.

En la segunda parte explaya Hartmann el reino de los valores éticos en un sistema de grandes vuelos, el más completo y penetrante que poseemos. Se apoya sobre todo en Aristóteles, el "viejo maestro de la investigación ética", pues defiende y ahonda, por ejemplo, su concepto de la virtud como μεσοτη V. Según él, la virtud es "mediana" sólo desde el punto de vista ontològico, pues según la definición axiológica, y también en Aristóteles, la virtud es un valor supremo, αχροτη V. El mesothV no quiere decir mediocridad.

Pero todo esto no es más que una restauración y prolongación, si bien muy notables, de las ideas de Aristóteles y de Scheler. Por el contrario, la teoría de la libertad que Hartmann expone en la tercera parte de su obra aparece como una aportación muy original, en la que confluyen, en una gran síntesis, ideas aristotélicas, tomistas, neokantianas (Cohen) y, especialmente, kantianas (depuradas de idealismo). Distingue Hartmann, con Kant, la libertad negativa (indeterminación) y la libertad positiva (determinación de índole peculiar). Teniendo en cuenta el mundo causal- mente determinado, no puede haber ninguna injertad negativa, ningún indeterminismo. La determinación por las leyes naturales no afecta para nada a la libertad positiva, ya que no se concibe la determinación causal de un modo monista. La ontología ha demostrado que es falso el monismo de los niveles del ser y, con él el de las leyes del ser. Además, en un mundo de diversos estratos del ser, la libertad no constituye ningún fenómeno extravagante y único: la ley de la autonomía encuentra su aplicación en la relación de todos los estratos superiores con los inferiores. La libertad de la voluntad no significa un menos, sino un más de determinación; no cancela la determinación por las leyes causales, sino que la dirige, gracias a la intervención de una determinación superior: la libertad.

Pero la libertad de la voluntad significa también una libertad frente al

mismo principio moral (a los valores). Éste aparece como una libertad negativa porque, a diferencia del mundo real completamente determinado, la realidad ética no se halla determinada. La persona se determina a sí misma para luego determinar, todavía, el mundo real gracias a esa determinación. Así, el hombre aparece como la intersección de dos potencias heterogéneas, el mundo real y el ideal. Sólo a través del hombre, mediante su libertad, actúan los valores sobre el mundo real.

Pero ¿no será la libertad de la voluntad una ilusión? Hartmann construye su realidad en forma parecida a como procede para demostrar el "ser en sí" del objeto del conocimiento: la carga de la prueba corresponde, como en el otro caso, al escéptico. Nada hay en el fenómeno que pueda justificar la duda. Por otra parte, la conciencia de la culpa es, entre otras cosas, un indicio seguro de la realidad de la libertad.

Se cierra la obra con la referencia a toda una serie de antinomias entre ética y religión. A la filosofía de la religión —que Hartmann no ha desarrollado todavía— le corresponde ocuparse de ellas. Pero también esta disciplina tiene que detenerse ante el misterio, lo irracional irreductible.

19. HEIDEGGER Y LA METAFISICA

Heidegger, como sabemos, llama metafísica al conjunto de cuestiones y respuestas relativas al sentido del ser en general.

Precisemos estos términos: ¿qué significa para Heidegger ser? ¿Qué entiende por su *sentido*?

Intentaremos definir exactamente estas dos palabras, así como también estas otras, que tienen con aquéllas parentesco más o menos estrecho, a saber: *esencia, existencia, existencia humana, existente en bruto.* Hablemos claro: nuestras definiciones valdrán *en principio,* porque no se puede ocultar que *de*

hecho el uso que Heidegger hace de estas palabras no es siempre estrictamente unívoco, usándolas a veces en sentidos y acepciones más o menos próximas o interferentes.

La palabra esencia (*Essenz*) aparece muy raras veces en Heidegger. Cuando la emplea designa al conjunto de determinaciones que la observación científica (no la filosófica) descubre como característico de un existente. La zoología, por ejemplo, enumera las determinaciones que forman la esencia de la especie caballo. El estudio de las esencias está reservado a las diversas ciencias de la naturaleza y del espíritu. No interesa a la filosofía, y, menos aún, a la metafísica; pero las supone, sin embargo, porque la constitución de un determinado campo científico es una operación que tiene su origen en la trascendencia.[1] En efecto, toda ciencia, cuando aborda el problema de la estructura de su objeto, se ve remitida, en último análisis, al problema más fundamental de la estructura del ser en general,[53] [54] problema que no es ya puramente científico, ni puede ser tratado por las ciencias, aun tomadas en el sentido más amplio.[55]

La palabra existencia (*Existenz*) tiene originariamente una significación muy especial y restringida. *No se aplica sino al hombre*, y, más exactamente, no al *hecho* de que el hombre *existe*, sino solamente a una cierta característica (no experimental) de este existir: que *el hombre existe como ser que está siempre anticipándose a sí mismo.* La *Existenz* designa la anticipación de sí, es decir, no la totalidad del cuidado, sino solamente uno de los tres elementos constitutivos de éste.[56] [57] De hecho, sin embargo, Heidegger designa frecuentemente el todo por la parte, y se sirve de la palabra *Existenz* como de simple sinónimo de cuidado. Así escribe inexactamente: *"Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz",*[s] frase tan frecuente como incorrecta. Lo exacto sería decir: *Das Wesen des Daseins liegt in der Sorge*, no siendo la *Existenz* sino uno de los elementos de la *Sorge* y no la *Sorge* entera.

La palabra *Sein* es en extremo difícil de definir con precisión. No se refiere ni a la esencia ni a la existencia; designa exclusivamente *el ser del existente, la manera como un existente es.* Ejemplos: *Zuhandensein* es el *Sein* del existen te-instrumento; *Vorhandensein* es el *Sein* del exis- tente-cosa; la *Sorge* es él *Sein* de este existente que se llama *Dasein.* El *Sein* de un existente, por tanto, no es el producto de las determinaciones positivas, que posee (su

---

[53] SZ 363.

[54] SZ 9-10.

55 WGr 77.

[56] Recordemos que el cuidado se define: "Sich-vorweg-schonsein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden. Damit sind die fundamentalen Charaktere des Seins des Daseins ausgedrückt: im Sich-vorweg die Existenz, im Schon-sein-in... die Faktizität, im Sein-bei... das Verfallen" (SZ 249-250).

s SZ 42. Cf. también 117,133, 231, 298, 314, 318.

esencia en la acepción vulgar), y, menos aún, la realidad bruta de su existir. El Sein es la manera como el existente existe, el ser de su existencia.[58] [59]

Este sentido, cierto en principio, resbala con frecuencia hacia alguna de las acepciones que acabamos de excluir. Hay en Heidegger en este punto una dificultad ya notada por muchos comentaristas y nada fácil de solucionar.

La palabra *Seiendes*[7] (el existente en bruto) designa —fuera de toda determinación— el hecho de que un *existente está ahí.* Un hombre, una cosa, un instrumento son *Seiendes.* Al contrario, el tiempo y el mundo, por ejemplo, no lo son.

La distinción *Seiendes-Sein,* tan fundamental en principio, no está en la realidad siempre plenamente salvaguardada. Unas veces vemos que Heidegger enriquece y amplía el campo luminoso del *Sein* a expensas de la oscuridad caótica del *Seiendes.* Otras, por el contrario, cede a la tentación inversa, tendencia que se acentúa, sobre todo en sus últimos escritos, y esto de la manera más arbitraria. Arbitrariedad, por otra parte, inevitable, pues bien miradas las cosas no se puede hablar de la existencia bruta, del *Seiendes,* sin destruirla como opacidad radical. Desde el momento que yo la constituyo en sujeto de alguna enunciación, se transforma en *Sein.* La distinción *Seiendes-Sein* no es sólo difícil de mantener en la práctica, sino que es, a nuestro parecer, teóricamente insostenible, porque toda distinción supone la determinación de dos dominios perfectamente delimitados. Pues bien, desde el momento que la existencia bruta se convierte en un mínimo de mundo discemible, o simplemente "cernible", deja de ser ininteligible, para ser de hecho el ser de lo existente. Todo lo que se puede discernir como manifiesto de un *Seiendes* pertenece inevitablemente, por lo mismo que es objeto discernido, al ser del existente, al *Sein.* Contradictorio es pensar el *Seiendes* teniéndolo por un puro caos. Su simple designación destruye su opacidad.

En realidad, Heidegger mismo pasa frecuentemente del *Seiendes* al *Sein.* A. Sternberger ha denunciado con vigor un ejemplo particularmente grave de este arbitrario resbalar de conceptos.[60] Vamos a resumirlo por la singular importancia del caso.

Heidegger observa que todo hombre es capaz y está obligado a decir *yo,* lo que nuestro autor expresa técnicamente diciendo: el *Dasein* es *Jemeinigkeit,*[61] es un *Selbst,*[62] El paso insensible del *Seiendes* al *Sein* aparece aquí típicamente. Vamos a demostrarlo.

Cuando, hablando de mí mismo, me designo por *yo,* me refiero a una

---

*58*E. Levinas dice muy bien: la ontología, el estudio del *Sein* "s'attaque, dans l'objet étant, á la signification méme du *fait qu'ílest* et á son mode spécifique d'é- tre" (art. cit., p. *399; Ib id.,* 402).

[59] Se encuentra también, pero más raras veces y en el mismo sentido. *Seiendem.*

60 A. Sternberger, *op. cit.,* pp. 24, 33.

« SZ 42,53.

62 SZ 318,375.

"realidad" absolutamente única, incomunicable e inefable. Heidegger se complace en reconocerlo con la mayor insistencia. Es menester concluir que la palabra *yo* es signo de una realidad que echa sus raíces en la existencia bruta. Mi individualidad, por lo tanto, está por encima —anteriormente- de todo discurso posible. Tal es el tema que propugna, por ejemplo, toda la dialéctica heideggeriana de la muerte.

Esto, sin embargo, lleva a una afirmación de carácter totalmente diferente -y, a su vez, completamente ilegítima— que se puede enunciar así: *todo Dasein es ipseidad; la ipseidad pertenece al ser mismo del Dasein.* El paso del *Seiendes* al *Sein* es flagrante. Las palabras^ e *ipseidad* no son, en efecto, de manera alguna sinónimas. La primera se refiere a un *dato concreto,* individual por excelencia; la segunda designa un *carácter abstracto y general.* La ipseidad no es el *individuo,* sino la naturaleza de la *individualidad.* Ahora bien, Heidegger establece su tesis
sobre la naturaleza de la individualidad (todo *Dasein* es *Jemeinigkeit* y *Selbst*) en el momento mismo que declara desprovista de sentido esta idea de naturaleza, siendo como es todo individuo fundamentalmente inefable.

No es posible, por tanto, esquivar estas dos conclusiones (más adelante volveremos sobre ellas): *1*) el paso del *Seiendes* al *Sein,* subrepticiamente practicado por Heidegger, es siempre ilegítimo; 2) la posibilidad práctica de este tránsito, de derecho imposible, pone de manifiesto que la distinción *Seiendes-Sein* es artificial. Si se da un caos en bruto es necesario desentenderse de él; si de él hablamos —aunque sea erróneamente— es que no era verdaderamente un puro caos.

La palabra *Dasein* significa en Heidegger un hombre determinado en cuanto existente en bruto.[11] He aquí de nuevo el mismo insensible paso. *Dasein,* las más de las veces, significa el *existente humano* en general.[63] [64] Pero es evidente que no puede darse *Seiendes* en general.[65] La disyuntiva es clara: o *Dasein* significa tal existente humano en bruto y en particular, o bien no puede designar un *Seiendes.* De hecho, *Dasein* designa en Heidegger ya *mi Dasein,* ya la existencia humana en general, como también se dan casos en que *Dasein* se refiere a una *propiedad de la existencia humana en general*[66]

Este equívoco, que confirma nuestro pesimismo acerca de la distinción

63 "Dieses Seiende, das wir selbst je sind... fassen wir terminologisch als Dasein" (SZ 7).

64 Este sentido sale al paso en cada página de SZ. En especial, en locuciones como éstas: Die Fundamentalanalyse des Daseins (p. 41), die Analytik des Daseins *(lbid.*), primitives Dasein (p. 50), die Grundverfassung des Dasein (p. 52)...

[13] Es lo que quiere insinuar, sin duda, el empleo del participio sin artículo.

M Esto ocurre cuando Heidegger utiliza la expresión "Dasein *im* Menschen" (KM 224).

[65] Cf. A. Sternberger, *op. cit.,* pp. 18, 22, 24. 25; K. Lehman,*op. cit.,* p. 13; G. Misch, *Lebensphilosophic und Phänomenologie,* pp. 296-297.

Seiendes-Sein, ha sido ya subrayado repetidas veces.[67] Volviendo a la carga Setemberger añade con severidad que no puede ser juzgada excesiva: eliminada esta ambigüedad, todo el sistema de Heidegger cae por tierra.[68]

La palabra *Sinn* (sentido) designa, finalmente, lo que está articulado en el proyecto o esbozo de la interpretación, su contenido organizado.[69] El concepto de sentido engloba todo lo que permite articular formalmente la interpretación y la explicitación.[70]

Siendo la interpretación exclusiva del *Dasein,* se sigue de aquí que sólo éste puede conferir un sentido, y que nada tiene sentido sino en relación con él.[19] Los otros existentes no tienen sentido sino en cuanto significados por el *Dasein* y relativamente. Todo existente que no sea del tipo *Dasein* debe ser considerado como en sí mismo desprovisto de todo sentido.[20]

Dadas estas explicaciones, volvamos al problema de la metafísica. Esta es, como dijimos, la doctrina o ciencia (filosófica) que versa sobre el sentido del ser en general. Podemos decir con pleno derecho que la metafísica consiste en la interrogación sobre el contenido formal de lo que el hombre, el *Dasein,* proyecta como constitutivo del ser en general.

El *Dasein* es un existente en bruto, entre otros muchos. *"Seiende... inmitten von Seienden seiend."* [21] Se distingue de todos los otros existentes en bruto por su capacidad de trascendencia, es decir, por su capacidad de constituir, de comprender una inteligibilidad, un ser.[22] Por lo que toca al origen de este poder y de esta necesidad, es ésta una cuestión insoluble. Nos encontramos ante el misterio del hecho. Definiendo con más precisión esta aptitud, habremos de concebirla como idéntica a la proyección y anticipación de sí. Todos los existentes en bruto serán integrados -al menos en principio- en la proyección del *Dasein,* y por este medio revestidos de un sentido y de un ser. Existente en bruto, inmerso en el caos del existir, el *Dasein* tiene el don propio y exclusivo de dominar este caos, de elevarse por encima de él.[23] Este don es de *Seinsverstándniss* (inteligencia del ser), por la cual el desorden original cede su lugar al orden. Este orden se establece por la anticipación y la proyección de sí, por la continua creación de lo *futuro.* Gracias a esa anticipación, que el *Dasein* desarrolla de sí mismo, los otros existentes toman puesto en el conjunto inteligible y el caos se convierte en *cosmos,* en mundo.

Esto nos lleva, acercándonos más a nuestro propósito, a conclusiones de la mayor importancia. La metafísica no es una ciencia abstracta, es el desarrollo mismo de la existencia humana. En el hombre no hay [71]

---

[13] "Würde man die beiden... wiedersprechenden. . . Bedeutungen auseinan derlegen, so würde das Ganze zerfallen" (A. Sternberger, *op. cit.,* p. 26).

69 "w_{as} im verstehenden Erschüessen artikulierbar ist, nennen wir Sinn" (SZ 151).

70 "Der Begriff des Sinnes umfasst das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert" (SZ 151).

71[9] SZ 151.

tránsito del ser al conocer; le basta tomar conciencia del ser que engendra, superponiéndolo al existente en bruto.[72] Según una profunda consideración de C. Hoberg, la afirmación del ser en general es idéntica al desarrollo del ser del hombre. La analítica de la existencia humana no es una simple preparación, sino el contenido mismo de toda metafísica.[73]

La filosofía, desde este momento, no es sino la *re-invención* de lo que realizamos y cumplimos por nuestra existencia misma. Tal es la metafísica.[25] El fin de esta ciencia filosófica que nos brinda una ontolo- gía es, por consiguiente, hacer brotar en nosotros un nuevo recuerdo *(Wiedererinnerung)* de lo que nuestra existencia cumple por sí, eso que ahora está disimulado, esquivo, bajo la costra de la existencia cotidiana, claveteado en un mundo *ya* hecho.[74] [75]

Esto trae consecuencias incalculables: la metafísica es necesariamente finita. *Toda metafísica es inevitable y exclusivamente una metafísica de la finitud.*[76] No puede ser absoluta. Porque no es sino el rodar de una existencia que no es absoluta, no siendo como no es dueña de su origen ni de su fin, ni de ningún estado presente de modo pleno. La existencia viene de la nada y allá vuelve. Su consumación, la metafísica, no podrá recibir de ningún lado vigor de absolutez, puesto que lo absoluto se le escapa por todas partes.

Más aún, el hombre no es fuente de metafísica *sino porque es finito.* Si no estuviéramos sumidos y desbordados por el caos de los existentes en bruto, toda cuestión sería superflua y vana, pues nada entonces habría que resolver o aclarar. ¿De dónde la necesidad de tender sobre el caos una red de luz —esto es, la metafísica— si no fuéramos finitos? El hombre es metafísico, no a pesar de su finitud, sino precisamente por razón de ella.

Esto impide que la metafísica pueda presentarse como una ciencia *ne*

---

20 Desde entonces "muss alies Seiende von nicht-daseinsmässiger Seinsart ais unsinniges, des Sinnes überhaupt wesenhaft bares begriffen werden" (SZ 152).

21 KM 224.

22 "in der transzendenz bekundet das Dasein sich selbst ais des Seinsverständ- nisses bedürftig" (KM 226).

23 El *Dasein* es de suyo "Hinaussein über das Seiende" (WM 20). Es curioso notar que en una perspectiva enteramente diferente R. Le Senne ve igualmente el origen de la metafísica en nuestro poder de dominar las situaciones concretas en las que está encerrado, prestándoles un sentido. Cf. Le Senne, *La condition humai- ne et la métaphysique. Etudes philcsophiques.* Gante, 1939, p. 44.

[72] "Metaphysik ist das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten" (WM 24).

[73] C. Hoberg, *op. cit.,* p. 9. Esto lleva a Hoberg a mostrar que la posición hei- deggeriana del problema fundamental no deja de tener estrechas relaciones con Hegel *(Ibid.,* p. 107). Ambos están de acuerdo en ver el ser en la forma de desarrollo, evolución.

[74] KM 224-225.

[2]» KM 226-227.

[25] "Metaphysik ist nichts, was von Menschen nur 'geschaffen' wird in Systemen und Lehren, sondern das Seinsverständnis, sein Entwurf und seine Verwerfung, *geschieht* im Dasein als solche. Die 'Metaphysik' ist das *Grundgeschehen beim Einbruch in das Seiende, der mit der faktischen Existenz von so etwas wie Menschen überhaupt geschieht"* (KM 232, cursivas de A. de W.)

varietur, absolutamente constructiva y necesaria. Su origen y naturaleza no le permiten profesarse, aun bajo la modesta especie de conocimiento de la finitud, como absoluta y verdadera en sí *(einean sich wahre absolute Erkenntnis der Endlichkeit).*[77] Problematica de lo finito, idéntica a la contingencia del hombre, la metafisica debe permanecer, por esencia, contingente. Contingencia que se afirma, la metafisica no puede nunca afirmarse como la única posible, como necesaria. Por un extraño giro de las cosas, las vicisitudes de la ontologia en el curso de la historia -de las cuales se ha hecho tantas veces argumento contra ella— resultan ahora la prueba de su autenticidad.

La discusión de esta tesis se encierra toda ella en esta frase de C. Hoberg: considerar al hombre como el ser en general es la tesis fundamental por la que la filosofía de Heidegger triunfa o sucumbe.[78]

Cuando se le pide cuenta de los fundamentos de esta chocante afirmación, Heidegger hace apelación a los principios mismos del método fenomenològico. Este prohíbe toda enunciación no manifiesta en la experiencia (en sentido lato). Ahora bien, la experiencia, de dar fe a Heidegger, no sólo revela el abandono y la finitud del hombre, sino también que él es la fuente de toda inteligibilidad. Finalmente, y esto no es lo menos grave, la experiencia no nos suministra ninguna indicación acerca del origen de los existentes, las cosas (comprendido en ellas el hombre), de manera que toda cuestión sobre este punto es insoluble. Heidegger nos advierte, con tono indiferente y como de paso, que de problemas tales como el de la creación[79] [80] y el de Dios[33] es inútil esperar una solución filosófica. No responden a una cuestión filosóficamente inteligible. Si la experiencia filosófica está capacitada para describir la génesis de lo que tenemos bajo los ojos, es decir, de los existentes dotados de ser, está, por el contrario, completamente desarmada para todo intento de escrutación de los existentes brutos en sí mismos. Sobre este punto, el filósofo queda invitado a redactar un proceso verbal de mera carencia de datos y a renunciar definitivamente a toda cuestión ulterior.

Creemos que esta posición suscita dos dificultades insuperables. La primera proviene de la distinción *Seiendes-Sein.* Esta distinción, como hemos visto, no es de ninguna manera evidente, ni claramente definida, ni exactamente observada. Es, en verdad, contradictoria, pues toda delimitación del existente en bruto implica, por lo mismo, una cierta inteligibilidad de éste.

77 KM 229.

78 "Das Sein des Menschen ais das Sein überhaupt ist die Grundthese mit der die heideggerschen Philosophie steht und fallt" *(op. cit.,* p. 9).

79 KM 210.

80 WGr 98, notai.

Por otra parte, la oposición del *Seiendes* al *Sein* no tiene sentido sino en razón de su total ininteligibilidad.

Esta contradicción no se puede esquivar, y de hecho, siempre que nuestro autor habla del existente en bruto, no puede menos de tratarlo como inteligible. El *Dasein,* por ejemplo, es un existente en bruto, cuyo ser es la *Sorge.* ¿Pero qué hay en el *Dasein* que Heidegger no trate de explicar por la *Sorge*? ¿Queda algún residuo irracional? ¿En qué difieren en el fondo los términos *Dasein* y *Sorget* No se olvide, empero, que esta seudodistindón *es* de una importancia capital, pues sólo a ella debe Heidegger esta facultad de *licenciar* los problemas, que rehúsa resolver.

Porque si todo *Seiendes* se recupera en el *Sein,* ¿qué razones hay para rechazar las tesis del idealismo absoluto? Sólo la resistencia radical, presuntamente opuesta por el existente en bruto a la proyección del inteligible, aleja a Heidegger del idealismo absoluto.

La distinción entre un existente ininteligible y un ser inteligible se destruye, por consiguiente, a si misma; es imposible formularla a título de tesis filosófica. Quiérase o no, la filosofía se ve obligada a afirmar la inteligibilidad en principio de todo lo que toca.

La segunda dificultad recae sobre la naturaleza de la inteligibilidad. Para Heidegger, *Verstehen,* la interpretación, es capacidad de proyectar posibilidades. Así, pues, la posibilidad humana proyectable es el principio de toda inteligibilidad. Comprender equivale a proyectar en el cuadro de las posibilidades del hombre. Admitida esta tesis, se sigue lógicamente, como Heidegger lo reconoce: *1)* que no hay inteligibilidad sino relativa al hombre, siendo éste la medida del inteligible puro; 2) que todas las cuestiones acerca del origen y fin son ininteligibles, puesto que origen y fin no son de ninguna manera posibles de estar a disposición nuestra; son, para usar el léxico heideggeriano, no posibilidades proyectabas, sino posibilidades de mi imposibilidad. Dos grandes tesis se enfrentan aquí: o entender es lo mismo que *anticipar el ser posible, o* entender vale tanto como *aprehensión del ser real.* En el fondo de esta disputa late la querella entre la primacía de lo posible sobre lo real, o inversamente. Heidegger toma partido cuando dice: lo posible aventaja a lo real, *"Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*".[81] A esta confesión, que se le escapa incidentalmente (porque Heidegger no descubre de buena gana los verdaderos fundamentos de su pensar), se puede responder, de acuerdo con la tradición, que la idea de lo posible no suige en el hombre sino como consecuencia de la idea de lo real, dependiente de ésta; y que todo conocimiento de lo posible expresa relación a algún conocimiento de lo real. La intelección apunta primero a lo real y, por derivación, a lo posible.

[81] SZ 38.

Así, si la intelección tiene por objeto primario lo que *ya es*, es necesario admitir que *es aprehensión* y no *proyección.* La esencia del comprender humano —no decimos del comprender *en* general- consiste en la aceptación, al menos momentánea e inicial, de lo que *está ya ahí*, no en una creación proyectada de lo posible. Creemos, volviendo al lenguaje de nuestro autor, que el modo temporal fundamental del comprender es el pasado, no el futuro.[82] La intelección es un *volver sobre*, no un *lanzarse hada adelante*; es retorno, no anticipación, al menos en su momento inicial y esencial. Y ya desde ahora podemos decir con pleno derecho que, aun cuando nuestra tesis no incluyera formalmente el valor trascendente del conocimiento humano, sin embargo no lo excluye, mientras que Heidegger, limitando de antemano la intelección a la proyección de posibilidades humanas, rechaza ese valor radicalmente. Nos haría falta tan sólo demostrar para ello que la aprehensión de lo real como real implica una sumisión a principios y valores que sobrepasan el dato inmediato, lo cual nos confiere el derecho y el poder de plantear y resolver cuestiones que trascienden la experiencia; pero esto nos aparta de nuestro propósito actual.

Esperamos que estas notas habrán esclarecido el problema de la metafísica en Heidegger. Si, según la concepción unánimemente aceptada, la ontología está constituida por una serie de enunciaciones, de las cuales el hombre no puede ser la medida, entonces creemos que no hay ni puede haber en Heidegger nada que se parezca a una metafísica.

Se objetará, por cierto, que *Sein und Zeit* es un libro inacabado y que nada sabemos de las páginas que un día habrán de completarlo.

Creemos que, de hecho, *Sein und Zeit* es una obra perfectamente terminada. Nada esencial deja en suspenso. Verdad es que se puede pensar que la "metafísica", en el sentido heideggeriano de la palabra, sea susceptible de recibir algún día el complemento de una dialéctica de los modos del ser, tal como se derivan del ser de nuestra existencia, complemento cuyas bases y datos ya ofrece *Sein und Zeit.* Pero es lícito pensar también que la razón principal del silencio observado por Heidegger desde 1927 es la imposibilidad en que se encuentra de elaborar una verdadera continuación metafísica de *Sein und Zeit*, cuyas salidas están todas bloqueadas.

Por lo mismo, no hay que admirar que en ciertos escritos ocasionales de estos últimos años surjan orientaciones y tendencias totalmente diversas. Parece como si, a partir de *Hölderlin und das Wesen der Dichtung,* Heidegger se encaminara hacia una filosofía más preocupada del *Seiendes* que del *Sein.* Aquello, lo originariamente puro incognoscible, se presenta ahora como centro buscado de la especulación, engendrándose así poco a poco una

82 SZ 337,340, 346, 350.

filosofía de la tierra y de lo dionisíaco, cuyos orígenes hólderlinianos y nietzscheanos son evidentes. Volveremos más adelante sobre esto.

Damos así por terminado el problema de la metafísica de Heidegger. Establecida nuestra conclusión, nos queda ahora otro punto a tratar. Intentaremos a continuación enjuiciar no ya las *pretensiones existenciales* de Heidegger, sino los *temas existentivos* de que hace uso. Porque nadie duda de que Heidegger tiene razones *existentivos* para todas las enunciaciones que sobre la naturaleza de la metafísica encontramos en *Sein und Zeit.*

EL TOMISMO

A) CARACTERÍSTICAS Y REPRESENTANTES. La escuela tomista (también conocida por "neotomista"), que sigue desarrollando las tesis fundamentales de Santo Tomás de Aquino (1224/5-1274), representa uno de los movimientos filosóficos más importantes de la actualidad. El tomismo ha sido recomendado por la Iglesia católica (encíclica *Aeterni Patris*, 1879) y sus partidarios son, en su mayoría, católicos. Pero no constituye el único movimiento filosófico dentro del mundo católico[1] y, por otra parte, cuenta con muchos partidarios importantes entre gente no católica (por ejemplo, el pensador norteamericano M. Adler y el filósofo inglés E. L. Mascall). Aunque antes de la primera Guerra Mundial no gozó de gran consideración fuera de los círculos eclesiásticos, en la actualidad el tomismo es reconocido como uno de los factores espirituales más importantes del presente. De hecho, ningún otro grupo filosófico parece disponer de tantos pensadores y de tantos centros de estudio. Basta con observar que el órgano bibliográfico de la escuela, el *Bulletin Thomiste*, suele ofrecer anualmente unas 500 indicaciones de libros y extractos y que aparecen en el mundo no menos de 25 revistas tomistas.

Donde con mayor fuerza se ha desarrollado el tomismo es en Francia y en Bélgica, pero en casi todos los países cuenta con representantes y centros de estudio propios. Entre los centros más importantes tenemos el "Instituí Supérieur de Philosophie" de la Universidad de Lovaina, fundado por Désiré Mercier (1851-1926), el Instituto Católico de París, la Universidad Católica de Milán, el *Angelicum* romano y la Universidad de Friburgo, en Suiza. En los últimos años la escuela ha hecho también progresos en los países anglosajones, especialmente en los Estados Unidos.

Vamos a nombrar sólo unos cuantos entre los numerosos pensadores que se reconocen como tomistas. De la generación vieja hay que citar, junto al Cardenal Mercier, a Ambroise Gardeil (1859-1931) y a Joseph Gredt (1863-

1940). Discípulo importante de Gardeil es Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), acaso el pensador más sistemático de la escuela. Pero el más famoso es Jacques Maritain (n. 1882), considerado hoy como líder de la filosofía tomista. Hay que nombrar junto a él a Antoine D. Sertillanges (1863-1948). Otro filósofo francés que se ha dado a conocer especialmente en el campo de la historia del tomismo pero que también ha publicado trabajos sistemáticos es Étienne Gilson (n. 1884). En los países de habla alemana podemos nombrar a G. M. Manser (1866-1950), Alexander Horvath (n. 1884), Joseph Mausbach (1861- 1931) y el conocido historiador de la filosofía Martin Grabhiann (1875-1949).

El tomismo moderno constituye una escuela en el sentido riguroso de la palabra. Tiene sus problemas propios, sus métodos peculiares y todo un acervo de doctrinas comunes profesadas por todos sus adherentes. En este aspecto se parece al neopositivismo, al materialismo dialéctico y a las escuelas neokantianas. Pero dentro de la escuela encontramos fuertes discrepancias de criterio en tomo a diversos problemas. Los tomistas abordan todos los problemas de la actualidad pero también discuten entre sí toda una serie de problemas específicos propios. En los congresos que celebran con frecuencia suele haber discusiones importantes. Podemos citar, como ejemplos, las reuniones de la sociedad tomista dedicadas a la fenomenología (1932), a la llamada "filosofía cristiana" (1933) y a la relación entre filosofía y ciencias de la naturaleza, así como la reunión de la academia tomista de Roma celebrada en 1947, en la que se habló del existencialismo.

B) EL SER. ACTO Y POTENCIA. En el centro de la filosofía tomista se halla la metafísica, equiparada a la ontología, que tiene por objeto el ser en cuanto ser. El concepto de ser no es unívoco sino analógico, es decir, que la palabra "ser", cuando se refiere a dos objetos diferentes, posee un sentido diferente pero proporcionalmente, idéntico. La doctrina más importante en lo que se refiere al ser es la de potencia y acto; constituye la tesis central del sistema, en el cual todo se halla en conexión con ella. Se suele distinguir en el ser un ser actual y un ser potencial. Es actual (o en acto, *actu*) en un aspecto, lo que es en ese aspecto- Es potencial (o en potencia, *potentia)* lo que no es pero puede ser realmente así. Por ejemplo, un niño que puede llegar a ser matemático es un matemático en potencia. Todo ser, fuera de Dios, consiste en acto y potencia. Su relación recíproca en el ser concreto consiste en que la potencia constituye el sustrato determinable y el acto su determinación.

La primera aplicación importante de la doctrina sobre el acto y la potencia la encontramos en la teoría

de la esencia *(essentia)* y la existencia (*existentia*). Todo ser fuera de Dios se compone de esencia y existencia. La existencia es el acto de la esencia que la actualiza. En el ser concreto, ambos momentos no son separables pero sí realmente distintos.

Otra aplicación importante la tenemos en la teoría de las categorías. La categoría fundamental es la de sustancia, el ser a quien únicamente conviene un ser en sí. Todas las demás categorías, los llamados accidentes *(accidentia)*, son determinaciones de la sustancia, y dio en el sentido de que se comportan con la sustancia como el acto con la potencia. A menudo se ha comprendido muy mal la doctrina tomista sobre la sustancia. Por dio conviene destacar que semejante teoría en modo alguno concibe la sustancia como el sujeto rígido del cambio sino, simplemente, como un ser que es en sí, un ser en el sentido pleno, frente al cual los accidentes no son más que determinaciones cuyo ser es un ser en otro.

También en la doctrina de la potencia y el acto descansa la concepción tomista del devenir. El *devenir* es propiamente un tránsito de la potencia al acto y, como tal, un ser incompleto, una realidad aminorada. Por lo tanto, todo devenir presupone una sustancia que deviene, un ser pleno. El dicho de Bergsen de que hay más en el devenir que en el ser parece, por lo tanto, un contrasentido. Del devenir en el sentido indicado hay que distinguir netamente la actividad, que es una consecuencia metafísica de la actualidad del ser: cuanto más ser tanto mayor actividad. Por eso Dios, plenitud del ser, es también plenitud de actividad.

Otra doctrina enlazada con la de la potencia y acto, y a la que sólo podemos aludir, es la de los cuatro factores (*causae*). A saber: la materia (aquello en que algo consiste o deviene), la forma (la determinación de la materia), la causa eficiente y el fin. Entre estos cuatro factores existe una jerarquía determinada, pues el fin aparece como la causa suprema. Toda causa eficiente actúa —consciente o inconscientemente— para un fin, mientras que la forma es acuñada a la materia mediante una causa eficiente.

C) FILOSOFÍA NATURAL. El ente en devenir se halla jerárquicamente detrás de la actualidad correspondiente, es decir, tras la plenitud del ser. En este terreno la doctrina tomista fundamental es la del hylemorfismo (del griego υλη = materia y μοαφη = forma). Todo ser material se compone de una materia y de la forma que determina a esta materia. La materia se comporta con la forma como la potencia con el acto. Si se analiza un ente desde este punto de vista se tropezará, luego de un apartamiento mental de toda forma, con una *materia prima*, un elemento del ser que se sustrae por completo a toda determinación y

que se halla, como pura potencialidad, en los linderos del no ser. La materia prima constituye el principio de la pluralidad y de la divisibilidad de las cosas materiales. Su unidad procede, únicamente, de la forma, que también constituye un principio de la actividad para el ente. La forma impregna al ente y constituye con la materia la unión más íntima de dos elementos realmente diferentes que pueda haber en la naturaleza. La forma más inferior de todas es la de los cuerpos inorgánicos. Falta en este caso la unidad orgánica y una actividad propia: el cuerpo inorgánico es el ente más pasivo, que sólo puede entrar en actividad gracias a otro ente. En la vida se muestran una unidad y actividad mayores. Se trata de organismos equipados de una actividad propia orientada a un fin, aunque a menudo sea inconsciente. No es posible explicar la vida en forma puramente mecánica, pero por otro lado, no necesitamos suponer dos sustancias diferentes (una material y otra vital) en las plantas y en los animales. El principio vital es, más bien, una forma, es decir, un contenido superior que determina él ser entero de lo vivo. En los animales aparece una etapa todavía más alta del ser. Los animales no sólo son activos sino que su actividad se endereza hacia un fin que conocen. Su autonomía y, por lo mismo, su actividad propia son mayores, lo cual constituye una señal segura de su mayor plenitud de ser. Finalmente, en el hombre, que se halla por encima de las formas de la materia, de las plantas y de los animales, se presenta el alma espiritual, que abarca la perfección de todas las formas inferiores en una sola forma espiritual superior. El hombre no sólo conoce los fines de su actividad sino que es capaz de proponérselos libremente. Por eso posee la máxima plenitud de ser que se da sobre la tierra.

D) EL ESPÍRITU. El nivel máximo del ser lo constituye el espíritu. Se distingue por su inmaterialidad, que consiste en su indivisibilidad y, especialmente, en su autonomía. No se halla vinculado al orden espacio-temporal sino que, atravesando los fenómenos materiales, es capaz de conocer las esencias inteligibles inmateriales y puede querer fines supramateriales. El conocimiento puede ser intuitivo, y entonces se designa como intelecto *(intellectus),* o discursivo, y en tal caso se denomina razón (*ratio*). El querer es una reacción y se parece por lo mismo a todas las demás reacciones, pero pertenece al orden espiritual y sigue como reacción al conocimiento espiritual. Así como el intelecto es capaz de conocer esencias supramateriales también la voluntad puede quererlas. Como la voluntad, en virtud de su inmaterialidad, se halla abierta a lo infinito, no se encuentra vinculada a ningún objeto finito sino que es libre frente a éstos. No puede ser determinada por medio de ningún bien finito. Es, por lo tanto, libre, no sólo en el sentido de que se decide

espontáneamente sino también porque, aun en el caso en que se cumplan todas las condiciones para la acción, puede obrar o dejar de obrar.

Pero el espíritu en el hombre se halla íntimamente ligado con todo el organismo psicofísico: el alma espiritual es la forma única del ser humano. El hombre, por su cuerpo y por sus funciones orgánicas, hace compañía a los animales, abarca funciones vegetativas y fisicoquímicas. El espíritu depende, sin duda alguna, del organismo, una ligera perturbación de los centros nerviosos lo puede incapacitar. Pero esta dependencia tiene muchos aspectos. En el campo del conocimiento los sentidos y la imaginación le ofrecen * el objeto al conocimiento espiritual y en el campo del querer los impulsos ejercen una fuerte presión sobre la voluntad. Es muy importante en el campo del conocimiento el hecho de que esta dependencia no sea subjetiva sino objetiva. Una perturbación de los centros nerviosos actúa en forma directa (objetiva) sobre la imaginación e imposibilita su ejercicio y, en ese caso, tampoco el espíritu, puesto que le falta el objeto, puede actuar. Por el contrario, no existe ninguna dependencia subjetiva del espíritu con respecta al cuerpo. Aunque el alma espiritual es la forma del cuerpo, se cierne sobre la materia. Es inmortal porque, siendo supramaterial, no posee partes y no puede desintegrarse con la muerte.

E) EL CONOCIMIENTO. En la mayor parte de los tomistas la teoría del conocimiento no constituye el objeto de una disciplina especial sino, como ocurre también con Alexander v con Hartmann, no es más que un capítulo de la metafísica. En modo alguno puede servir de fundamento a la filosofía del ser sino que, por el contrario, se funda sobre ésta. Porque conocer consiste en ser otra cosa como otra cosa. Esta circunstancia puede parecer en un principio misteriosa pero también se explica por la espiritualidad del alma: como ésta no es material, no se halla limitada y puede, sin dejar de ser lo que es, devenir "intencionalmente" otra cosa. Esto se cumple ya en el conocimiento sensible, pues también le es propia cierta inmaterialidad. Pero entre el conocimiento sensible y el espiritual existe una diferencia fundamental. El primero capta sólo lo concreto material, el accidente sensible, y jamás puede conocer ni el ser en cuanto ser ni ningún contenido inteligible. El conocimiento espiritual, por el contrario, se halla enderezado al ser y capta inmediatamente sólo lo universal, que es lo único cognoscible. Pero de aquí no debe seguirse que en el mundo existan los universales como tales. Todo ser real es individual y concreto. Pero todo ser posee una esencia inteligible (sólo el no ser es irracional; todo ser es objeto posible del intelecto). Esta esencia existe concretamente en lo concreto. El intelecto la eleva a universalidad mediante la *abstracción.* En primer lugar

la desprende de las condiciones de individuación y la compara con los otros individuos para prestarle así universalidad. En otras palabras: el contenido inteligible existe ciertamente en las cosas pero la universalidad misma es un producto del espíritu, un ser mental que se funda en la realidad. La abstracción arranca de las copias sensibles ofrecidas por la imaginación, las imágenes de la fantasía. No existe un conocimiento *a priori* en el sentido kantiano. Una vez que se han formado los conceptos es posible, sin necesidad de volver al conocimiento sensible, establecer leyes universales mediante el análisis de los conceptos. Y, partiendo de estas leyes, se pueden encontrar, con el ejercicio de la mente, nuevas leyes que pueden ser resultados genuinos del saber, como lo muestra el desarrollo de las matemáticas. Porque el pensamiento nos permite sacar de los supuestos algo que estaba contenido en ellos pero sólo en potencia. En forma clara la teoría tomista del conocimiento es *realista* en el sentido directo de la palabra: el sujeto no produce el objeto sino únicamente su copia espiritual, la llamada *species.* Conocer no consiste en producir la cosa conocida sino en captarla como siendo en sí.

El tomismo es también una doctrina *inteleetnálista.* Sólo el intelecto, apoyado por la razón, puede proporcionamos un conocimiento genuino de la verdad. Este conocimiento no se puede lograr *a priori*, sin experiencia, pero debe ser conquistado por los caminos de la razón. Esto no contradice la experiencia ni la vida, porque el conocimiento espiritual constituye la forma suprema de la experiencia y la plenitud de la vida, la vida del espíritu.

F) Dios. Hay que reconocer la existencia de Dios. Como lo irracional es imposible (porque *ens et verum con- vertuntur)* no es posible atribuir existencia al ser empírico conocido sin reconocer un creador. De hecho, en el ser empírico la esencia es realmente diferente de la existencia y no es posible encontrar una razón suficiente de su unión si no recalamos en un ser en el que la esencia y la existencia son idénticos. En este ser no existe ninguna limitación de su naturaleza, que debe ser infinita, acto puro, plenitud del ser y, por consiguiente, también del bien, de la belleza y de todo valor. Pero no hay que concebir a Dios a la manera de una criatura engrandecida hasta el infinito. Es un ser en sentido analógico, es decir, con un sentido diferente que las criaturas. Con esto se pone en evidencia la insostenibilidad de las teorías panteístas, que parten del supuesto de que es imposible admitir un Dios infinito y, además, un mundo. Contra el panteísmo se puede, decir todavía que Dios, como es la plenitud del ser, debe caracterizarse con lo que nosotros llamamos espíritu, voluntad, amor, conocimiento, que, por consiguiente, debe ser una persona, aunque en sentido analógico.

Se puede caracterizar la relación de Dios con el mundo de la siguiente

manera: en primer lugar, por lo que se refiere a la esencia, toda esencia finita es una participación (*participatio*) en la esencia de Dios, que debe ser pensado como arquetipo y fuente infinita de toda esencia. En lugar del mundo de las ideas de Platón (que según el tomismo sería un contrasentido) tenemos el ser real de Dios. En segundo lugar, también la existencia de todas las cosas es una participación en su ser. El ser creado, que se compone de acto y potencia, es también, en este doble aspecto, una participación en el acto puro (*actus purus)* infinito. Pero así como el ser de Dios determina necesariamente toda esencia —de modo que ni el mismo Dios puede cambiarla—, por el contrario, la existencia de todas las cosas depende de la libre voluntad divina. Desde este punto de vista, la historia entera del mundo aparece como la realización de un plan divino eterno, libremente establecido. Se ve con claridad, pues, que el acaecer del mundo tiene una meta. No puede ser otra sino aquella misma que Dios persigue necesariamente: Dios mismo. Por otra parte, se pone de manifiesto que la *verdad* en el sentido lógico y humano es una verdad derivada: su fundamento se halla en la verdad ontològica, o en la coincidencia del ser creado con el pensamiento de Dios.

La filosofía conoce a Dios únicamente como principio del mundo pero no puede suministrarnos ninguna noticia acerca de su vida interior. En la medida en que semejante conocimiento es posible, sólo lo es a través de la revelación y de la fe. No es posible involucrar la revelación en el sistema filosófico como un elemento positivo, ya que la filosofía procede exclusivamente por vía racional a partir de la experiencia natural, Pero, por otra parte, la filosofía no ofrece ningún punto de apoyo para negar la posibilidad de la revelación. Además, el contenido de la revelación no puede hallarse en contradicción con las doctrinas filosóficas y científicas, ya que el mundo y la revelación proceden del mismo Dios veraz y omnisciente. Pero la filosofía, prescindiendo por completo de toda revelación, puede establecer una teoría de la religión natural, que. el tomismo desarrolló siempre y muy especialmente en los últimos tiempos.

G) ÉTICA. El espíritu humano dispone de dos posibilidades de relación con el ser. Como objeto del conocimiento, el ser constituye el fundamento de la verdad mientras que, frente a la voluntad, sirve de fundamento al bien. El bien es de tres maneras. Se distingue el bien absoluto (*honestum*), el bien agradable (*delectabile)* y el bien útil *{utile)* El último posee una función únicamente en relación con los primeros. La teoría axiológica del tomismo es una teoría del bien que se parece mucho a su doctrina de los universales. Porque también los valores se hallan fundados en el ser, pero, como tales, existen sólo en él sujeto

valorador. Se suelen distinguir dos grandes reinos del valor, el de los valores estéticos, en el cual la actitud frente al bien es contemplativa, y el valor de los valores prácticos, en que la actitud es activa. En este último reino podemos distinguir todavía dos subreinos, el de la técnica, en el cual el objeto de la actividad es externo *(facere),* y el de la moral, en el que el objeto es el mismo agente *(age- re).* Según los tomistas, no habría valores religiosos que no fueran, como tales, al mismo tiempo valores morales.

La ética tomista es una *ética de fines.* En su enfrentamiento constante con la teoría kantiana, que funda la ética sobre el deber, y con la concepción de los fenomenólogos, para quienes el valor constituye el centro de la ética, los tomistas subrayan siempre que la ética es, esencialmente, la teoría de la actividad humana y que, por lo mismo, debe fundarse sobre una doctrina del fin. Este fin lo constituye la felicidad del hombre y esta felicidad es concebida como la actividad persistente y perfecta de un sujeto perfecto. Vemos cómo el carácter dinámico de la filosofía tomista se manifiesta también en su ética. Como la actividad persistente sólo es posible cuando el sujeto está disciplinado en todas sus capacidades mediante disposiciones permanentes (*habitus*), las virtudes cobran una gran importancia en el sistema tomista. La ética tomista es esencialmente caracterológica y educadora. Según ella, el hombre posee ciertas disposiciones, pero las tiene que perfeccionar mediante un trabajo de autoeducación. La virtud conquistada mediante este trabajo lo hace libre en el sentido pleno de la palabra. No se trata, como en Kant, de someter violentamente los sentimientos a la ley moral mediante el poder de la voluntad. El ideal consiste, más bien, en una disciplina de toda la estructura psicofísica del hombre, de suerte que éste pueda obrar no sólo bien sino desahogada y alegremente bien. La virtud principal es la prudencia, que consiste en la disposición de la razón para pronunciar un juicio práctico justo sobre el obrar concreto, aspecto que caracteriza también el intelectualismo tomista. La prudencia puede operar con justeza únicamente cuando la voluntad ha sido disciplinada por la justicia en su sentido más amplio y los sentimientos mediante la fuerza y la moderación.

La teoría de la *ley moral* desempeña también un papel importante en el sistema tomista. El comportamiento humano está determinado directamente por la conciencia. Pero esta conciencia no es más que la expresión del derecho natural, es decir, de las leyes morales que son inmanentes (congénitas) a la naturaleza humana. Por eso, por ejemplo, la ley moral condena el adulterio porque la naturaleza (psicofisiológica) del hombre reclama la unidad del matrimonio. La ley natural encuentra en la ley positiva su especificación así como su aplicación. Es ella misma una expresión de la ley eterna, del plan

divino que se halla en la base de la fábrica del mundo. Pero no hay que entender la doctrina tomista en el sentido de que el fundamento último del orden moral radique en la voluntad de Dios. Ni el mismo Dios puede cambiar los principios morales, porque no se fundan en su voluntad sino en su ser.

Es muy importante en la ética tomista su *doctrina de la sociedad.* El hombre singular es el ser supremo en el mundo y todos los demás seres tienen que servirle. Sin embargo, la sociedad no es ninguna ficción. Es algo más que la totalidad de los hombres, porque abarca, además de ellos, relaciones reales. Además, el hombre por naturaleza es un ser social y el bien común es determinante en el ordenamiento total de las virtudes de nuestro obrar. Así, el cultivo de virtudes puramente personales, como la moderación, se fomenta en el fondo mediante la justicia social, ya que el valor del hombre representa un valor para la sociedad.

OBSERVACIONES CRÍTICAS FINALES

En las otras direcciones de la filosofía de nuestros días se puede señalar una intuición fundamental limitada que parece inspirar las demás ideas de los filósofos correspondientes. No es posible destacar una intuición semejante entre los metafísicos. La razón se halla en que son filósofos del ser que se sustraen de todo punto de vista particular y son capaces de acoger en su sistema todas las intuiciones parciales de las demás escuelas. Por eso no es posible comparar o enfrentar la metafísica del presente con las demás direcciones filosóficas. Más bien se halla por encima de ellas como la filosofía se halla por encima de las ciencias particulares.

Por esta razón también les ha sido posible a los metafísicos satisfacer profundamente a esas apetencias humanas eternas que en la actualidad parecen más apremiantes que nunca. Su filosofía constituye una filosofía del ser en su totalidad concreta y, sobre todo, una filosofía de la persona. Nada de positivo que haya sido destacado por representantes de otras escuelas es rechazado por ellos. Para citar un ejemplo, diremos que reconocen los resultados de las ciencias de la naturaleza como parte genuina del saber, pero los acomodan, como todo lo demás, en un cuadro orgánico de conjunto en el que el hombre, mejor comprendido que por las demás direcciones, ocupa el lugar que merece con toda la riqueza de su ser y la plenitud de sus problemas. Pero, no obstante este personalismo, tampoco sufren menoscabo otros compartimientos de la realidad. Ningún otro sistema es tan equilibrado, tan sobrio y racional como el sistema de los metafísicos.

Estos explican a fondo los problemas más diversos. No podemos entrar en

detalles y vamos a recordar únicamente el análisis que hace Whitehead del conocimiento, la investigación que han hecho los tomistas del problema psicofisiològico y las exposiciones de Hartmann sobre la libertad. Ya los planteamientos de los problemas tienen mayor alcance en estos metafísicos que las explicaciones de los filósofos de las otras direcciones.

Cada uno de los sistemas filosóficos de que nos hemos ocupado presenta sus lados débiles. Especialmente, Alexander apenas si llega a la filosofía del ser. Pero al justipreciar estos sistemas hay que tener sobre todo en cuenta en qué medida han sabido desarrollar aquello que la filosofía del siglo XIX se mostró totalmente incapaz de producir: una ontología y una concepción orgánica de la realidad entera. Si examinamos la metafísica de la actualidad en ese doble' aspecto, veremos que Hartmann es un ontólogo extraordinario pero que se niega a ofrecemos una explicación metafísica fundamental (cierto que no siempre se mantiene fiel a este principio). En el otro extremo tenemos, en cierto modo, a Alexander, con su empeño, muchas veces coronado de éxito, por llegar a una síntesis, pero con unos gérmenes demasiado débiles para construir una ontología. Los sistemas de Whitehead y de los tomistas ocupan, por así decirlo, un lugar intermedio, ya que nos ofrecen a la vez una ontología y una metafísica. Pero la ontología del tomismo no le cede en nada a la de Hartmann y, además, funda una concepción de la realidad entera que presenta una conexión mucho más vigorosa y una mayor amplitud que la de éste.

Pero más importante que las diferencias entre las distintas direcciones de la filosofía del ser resulta la concordancia que domina entre las diversas concepciones. Cosa tanto más notable cuanto que los orígenes de cada dirección son muy dispares: la física de Einstein, la escuela de Marburgo, la escolástica. Las diversas filosofías del ser coinciden ampliamente en sus concepciones decisivas acerca de la naturaleza del conocimiento, acerca de la estructura escalonada del mundo, acerca del espíritu y de su libertad. Y estas concepciones, resultado de la investigación filosófica, representan sin duda lo más granado del pensamiento de nuestros días.

Nuestra época sigue hipotecada por las graves consecuencias de un pensar antimetafísico. Pero el hecho de que Europa disponga hoy de un grupo de destacados y eficaces metafísicos nos permite esperar un mejor porvenir para las generaciones futuras, un porvenir en el que el hombre sea mejor comprendido y más altamente considerado que hoy en sus prendas esenciales.

IDEA Y ÁMBITO DE LA METAFÍSICA EN ORTEGA Y ZUBIRI

Kedro Cerezo Galán

Las filosofías de José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri guardan entre sí cierta afinidad intelectual, al menos en su comienzo, aunque difieran luego en el curso de su desarrollo. Ambos iniciaron su camino de pensamiento a partir de la fenomenología, que tan decisivamente marcó al pensamiento europeo desde los comienzos del siglo xx, y se alejan más tarde de ella, casi por las mismas razones, a causa del enfoque transcendentalista de Husserl a partir de *Ideen*. Ambos, por otra parte, tuvieron que confrontarse con la filosofía de Heidegger: Ortega para definir el nivel de su propia originalidad y radicalidad; Zubiri para encontrar el acceso a una filosofía de la realidad. Y ambos, finalmente, llevaron a cabo, aunque en distintas direcciones, un giro metafísico —Ortega más en la línea de una ontología hermenéutica y Zubiri prosiguiendo, sobre nuevas bases, la gran tradición dé la metafísica clásica—. Esta analogía, por muy matizada que sea, posibilita tratar conjuntamente y en recíproca demarcación sus respectivas trayectorias, trazando así una panorámica diferencial entre clips. Falta por desgracia para este propósito un documento expreso en que hubieran dirimido sus diferencias. Zubiri, quizá llevado de una fidelidad discipular, cuidó mucho de criticar la posición filosófica de quien había sido su maestro. Ortega, por su parte, no llegó a (conocer el pensamiento maduro de Zubiri, que fragua en 1962 cofi *Sobre la esencia*, y aunque ya desde 1944, en *Naturaleza, Historia, Dios,* podía vislumbrarse que la posición filosófica de Zubiri, con su asumido y renovado aristotelismo, iba a ir por otros derroteros, en esta fecha se encontraba Ortega, por razones biográficas e intelectuales, bastante alejado de la problemática de esta obra, como para interesarse de veras filosóficamente por ella[83]. Históricamente, la obra de Zubiri se superpone a la de Ortega; nunca se cruza con ella. Da la impresión —y me excuso por un juicio tan subjetivo— de que el discípulo hubiera esperado el silencio del maestro para poder encontrar su propia palabra, y sospecho que

83 Sorprende .sobremanera que pese a la afinidad que presenta la lectura orteguiana del sensualismo de Aristóteles *(IA idea de principio en Leibniz*, $ 18) con la zubiriana acerca

un hipotético careo intelectual entre ellos, aunque no exento de cordialidad y estimación, revelaría algunos reproches y objeciones. Sus estilos mentales eran tan distintos —sugestivo e intuitivo el orteguiano, a diferencia del analítico y minucioso de Zubiri— y tan alejados sus supuestos últimos de creencias, que a buen seguro en el hipotético diálogo habrían saltado chispas. Pero, al margen de tales suposiciones, lo que de veras importa al caso es el rigor con que cada uno trazó sü propio camino de pensamiento.

1. *El renacimiento de ¡a necesidad metafísica*

Decía antes que la fenomenología fue para ambos un punto de partida, con la diferencia, claro está, de que Ortega hubo de ganar esta posición superando el neokantismo, que había sido el puerto por el que accedió a la filosofía, mientras que Zubiri procedía de la neoes- colástica y llegó a la fenomenología a través de Brentano en el intento de explorar el alcance de la intencionalidad. Esto significa que tenían a la vista problemas diferentes.

1. Básicamente, para Ortega se trataba de reconciliar la teoría con un sentido fuerte y pregnante de experiencia, que no podía garantizar el neokantismo. En esta tesitura, la fenomenología representó para él, según su propia caracterización, una «buena suerte», porque le permitió evadirse dé la «cárcel» del neokantismo y arribar a una nueva tierra filosófica más «veraz», esto es, más ceñida a los problemas reales que a las cuestiones artificiosas e intestinas de escuela. Para Zubiri, en cambio, el problema era asegurar el valor objetivo de la intencionalidad. Pese a estos matices de perspectiva, el interés de ambos por la fenomenología obedeció a la misma motivación de fondo: la necesidad de arraigar al pensamiento en la realidad. La consigna husserliana de vuelta «¡a las cosas mismas!» *(Zu den Sachen selbst!)* tenía que aparecer muy estimulante en un panorama intelectual en el que el exceso de culturalismo, el abuso subje- tivista y el positivismo más dogmático asfixiaban la vida intelectual. «Asistimos a un renacimiento de lo que Schopenhauer llamaba la necesidad metafísica del hombre» (I, 244) —escribía Ortega en 1913, a la hora de su encuentro con la fenomenología—. Más, pues, del sentir aristotélico («ÍQIIC es saber?», incluido en *Naturaleza, Historia, Dios),* no haya en Ortega la menor referencia al texto de su discípulo.

que el sistema e incluso que el método, lo que importaba a Ortega de la fenomenología era la nueva sensibilidad que se anunciaba en ella por el mundo próximo en derredor, vinculada a un nuevo y vigoroso estilo de pensamento, que quería morar o demorarse cabe las cosas mismas. Para esta empresa la

fenomenología no tenía otras credenciales que su fina crítica al subjetivismo y su rehabilitación metódica de la intuición categorial, y éstas fueron las armas que empleó la joven generación orteguiana en Europa para abrirse paso hacia un nuevo continente intelectual. Mediante ellas, se alcanzaba el nivel del objetivismo, más allá, como bien vio Ortega, tanto del positivismo fenomenista como del constructivismo neokantiano[84] [85]. Pero con el sentido de la realidad se ganaba conjuntamente el valor de verdad y, con ello, la reconciliación de la filosofía con el ancho mundo de la experiencia humana. No es extraño, pues, que Ortega salude en la fenomenología la vía de acceso a una experiencia onto-lògica, que es la base prerreflexiva de toda verdad judicativa:

Pero con esto no resultaría sino que hay un plano más hondo y primario que el de la verdad o no verdad constructivas, que el del ser y el no ser (XII, 498).

2. Una fascinación análoga experimentó el joven Zubiri ante la fenomenología. En su diagnóstico tardío (1942) sobre la crisis de la vida intelectual se pueden reconocer los rasgos de la situación intelectual europea anterior a la aparición de la fenomenología, y a la que ésta había querido replicar. «Positivismo, pragmatismo e histo- ricismo.» eran para Zubiri, como antes para Husserl, las desviaciones que estaban ocasionando un profundo «desarraigo de la inteligencia»:

Ahora bien, es fácil observar que la raíz común de las tres desviaciones arriba citadas se halla justamente en el olvido teórico y efectivo a un tiempo de esta radical dimensión objetiva del pensar y de la verdad (NHD, 34).

Para recuperar este suelo había surgido precisamente la fenomenología, y éste fue, sin duda, el motivo determinante del interés de Zubiri por ella. No sorprende, pues, que siguiendo muy problamente una indicación de su maestro, dedicara su investigación doctoral a la teoría fenomenológica del juicio como el lugar reflexivo de la verdad y el fundamento de una ciencia objetiva y no meramente explicativa'. Ahora bien, con la recuperación del sentido de la realidad y de la verdad se estaba llevando a cabo la justificación de la misma tarea filosófica. Un planteamiento tan radical como el husserliano no podía apoyarse en una idea previa de teoría, sino que tenía que ganar su derecho a la existencia mediante su autojustificación. Como precisaba Ortega, recordando a Husserl, la filosofía nace, por consiguiente, en una situación desesperada. Tiene, por decirlo así, que ganarse la vida desde la cuna. De aquí su

84 Véase a este respecto «Sensación, construcción e intuición» de 1913, (XII, 487ss).

85 Cf. Gracia (1986, 42*51) y Pintor Ramos (1983, 75-85).

radicalismo. No se le permite apoyarse en capital ni herencia alguna de certidumbres, de verdades adquiridas (XII, 489).

El problema de la realidad era, pues, uno y el mismo que el problema de la filosofía. Así lo vieron tanto Ortega como Zubiri. «Mientras la ciencia de la teoría va investigando en qué consiste ésta —precisa Ortega en 1913—, tiene que ir fundamentándose a sí misma como ciencia» (XII, 488). Y en un sentido análogo, aseguraba Zubiri en un temprano artículo de 1935 («Filosofía y Metafísica») que la fenomenología no había partido de una idea previa de la filosofía, sino que había «ido adquiriendo paulatinamente esta idea en el curso del filosofar efectivo» (FM, 12-13). Como en toda auténtica filosofía que no se limite a ser escolástica de lo ya pensado, «la obra de la filosofía es la conquista de su propia idea» (FM, 19-20). Así aconteció en la fenomenología. «Husserl fue capaz —comenta D. Gracia— de plantear eso que Zubiri llama el problema filosófico con una radicalidad nueva, restauró el pensar filosófico en el siglo XX» (FM, 88). A través de su crítica al psicologismo y al historicismo de las cosmovisiones, la fenomenología había logrado también una nueva idea de teoría en una acepción fuerte lógico-normativa y autorreflexiva, sin supuestos ni concesiones. Ésta es su respuesta a la crisis intelectual de su tiempo; de ahí que a Zubiri le interese de ella, sobre todo, su nueva idea de filosofía, ganada en su propio ejercicio, en la «pretensión» de moverse en las «cosas mismas» y de abrir un nuevo ámbito de conocimiento. ¿Cuál puede ser éste? Uno muy ajeno al parcialismo de las ciencias, que ya tienen de antemano asegurado su propio objeto, y al dogmatismo de las ideologías. Y éste no es otro que el ámbito de la metafísica, un ámbito omnicomprensivo y radical, esto es, que trasciende al de los saberes particulares y los fundamenta en un principio incondicionado. En esta tarea de fundamentado, Husserl concluyó reduciendo los objetos, en cuanto fenómenos, a los modos de estar presentes d dados a la conciencia en su radical inmanencia y, por tanto, situó el fundamento metafísico en la vida originaria de la conciencia o del yo puro:

la realidad en sentido estricto tanto la de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una esencia absoluta, tiene la esencia de algo que por principio es sólo intencional, sólo para la conciencia, algo representable o que aparece por

o para la conciencia[86].

Tal afirmación tenía que resultar escandalosa para los que vieron en ello las señas de un nuevo y más sutil idealismo. Fue este giro transcendentalista propuesto por Husserl en *Ideen* el que decepcionó a las jóvenes generaciones y motivó sus primeros distanciamientos críticos. Tanto Hartmann, Heidegger, Scheler como Ortega denunciaron el rumbo idealista que tomaba la fenomenología y el desgravamiento con ello de la experiencia ontologia originaria que estaba en su punto de partida. No se puede suspender la «posición» *(Setzung)* originaria de la conciencia natural sin reducir, a la vez, el compromiso ontològico, que en ella está en juego. Podría decirse que es el instinto ontològico el que alerta y pone en guardia a la joven generación, que había hecho un lema, como cuenta Ortega, de «la resolución de veracidad, de someter estrictamente la idea a lo que se presenta como real, sin añadiduras ni redondeos» (VIH, 41). Y, desde luego, éste fue, según confesión explícita, el motivo determinante del alejamiento de Zubiri:

En esta etapa de mi reflexión filosófica [se refiere a los años del 32 al 44], la concreta inspiración común fue ontològica o metafísica. Con ello la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita (NHD, 48).

3. Ortega había llamado la atención desde el año 1914, siguiendo al propio Husserl, sobre el «yo ejecutivo», específico del *«cogito* viviente» y su intencionalidad práctico-vital. Una interpretación ontològica de esta ejecutividad, inspirada en la metafísica aristotélica del acto, le llevó al rechazo del primado de la conciencia o de la representación, que había dominado en toda la modernidad a partir de Descartes. No cabe, pues, aceptar la tesis cartesiana de la auto- conciencia sin suplantar con ello al propio *«cogito* viviente». Iniciaba así Ortega una interpretación de la fenomenología (pues la propia fenomenología, conviene recordarlo, había tomado a la conciencia natural en toda su ancha experiencia del mundo como su punto de partida) «en sentido opuesto al idealismo» (VIII, 53), como especificará más tarde, es decir, en dirección hacia una analítica del «mundo de la vida». El tema está igualmente presente en el primer Zubiri en términos que dejan traslucir la influencia su maestro:

la conciencia del objeto es, pues, un puro medio de vivir, un acontecimiento

86 E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenològica,* S 50, FCE, México, 1986, p. 115.

pasajero en el propio sentido de la palabra; lo profundo y sustantivo es la tendencia a vivir; vivir es afirmar la vida (TFJ, 92).

Pero el viviente es el sujeto real y no una hipóstasis metafísica. La intencionalidad originaria está, pues, operativa y ejecutivamente en el propio acto de vivir. Sobre la base de una incipiente metafísica de la vida, apenas esbozada en las *Meditaciones del Quijote*, desarrolla Ortega más tarde su crítica explícita al idealismo husserliano, centrada en el tema de la reducción *(epoché)*, que era la clave del método fenomenologico. Arguye Ortega, en primer lugar, que la. reflexión no posee «título superior ninguno para invalidar a la conciencia primaria» (VIH, 274 nota), pues su acto es secundario y derivado con respecto al acto ejecutivo de lá conciencia, que es primero y primordial:

En ella el darse cuenta no tiene un carácter contemplativo, sino que es el encontrarse con las cosas mismas, con el mundo. Ahora bien, mientras ese acto de conciencia se está ejecutando, no se da cuenta de sí misma, no existe para sí (VIII, 49).

Y, en segundo lugar, toda reducción, al suspender la tesis natural del mundo, des-naturaliza o «des-realiza» inevitablemente, según su parecer, el carácter ejecutivo de la conciencia, den4g_está en juego el compromiso ontològico con el mundo. La conclusón de Ortega no podía ser más terminante:

La fenomenología al suspender la ejecutividad de la conciencia su *Weltsetzung*, la realidad de su contenido, aniquila el carácter fundamental de ella. La conciencia es justamente lo que no se puede suspender: es lo irrevocable. Por eso es realidad y no conciencia (VIII, 51).

Esta crítica, gemela a las que tanto Heidegger, Hartmann o SchcIer habían practicado al método de la reducción, ponía a Ortega definitivamente más allá del dilema histórico entre realismo e idealismo.

4. No será tan explícita la crítica temprana de Zubiri a la fenomenología', quizá porque ya la daba por hecha, y en este sentido se limita a recoger lo que era una posición canónica en este problema, a saber, la anterioridad de la intencionalidad existencial sobre la objetiva o fenomenològica: [87]

87 La confrontación expresa de Zubiri con la fenomenología sólo se produce desde su obra de madurez, cuando ya ha desarrollado su filosofía original. Cf. Cerezo (1995,221 - 354).

No me basta con decir que que todo pensamiento piensa algo *de.* Porque, justamente, necesito averiguar por qué todo pensamiento piensa algo *de* [...]. Podría acontecer que no sea ese *del* ese genitivo, un carácter primario de la conciencia, sino que el *de* se encontrara en el pensamiento porque caracteriza previamente a la sustancia entera del hombre (NHD, 234).

En esta dirección y tomando como inspiración a Aristóteles, propone Zubiri un concepto radical de experiencia: «Las cosas están situadas, primariamente, en ese sedimento de realidad llamado experiencia a título de posibilidades ofrecidas al hombre para existir» (NHD, 157). Afirmaciones como ésta sitúan a Zubiri, en 1942, en el nivel de convergencia entre Ortega o Heidegger. Como ellos, defiende que la existencia es ya constitutivamente apertura a las cosas (NHD, 346) en un acto originario de sentirse en realidad, donde ya se adivina la posterior teoría zubiriana de la «inteligencia semiente»:

Hay experiencia de cosas reales [escribe en 1935), pero la realidad misma no es objeto de experiencia. Es migo más: la realidad, en cierto modo, se es; se es, en la medida en que ser es estar abierto a las cosas (NHD, 344).

Sería muy prolijo analizar la encrucijada de pensamiento, en que se fueron separando los caminos teóricos de Heidegger, Ortega y Zubiri. Basten en este punto algunas indicaciones sumarias. Heidegger emprende una ontologia fundamental, como replanteamiento necesario de la pregunta metafísica —la cuestión del ser— que es inseparable del carácter ontològico de la existencia humana *(Da-sein)* donde ha de verse la posibilidad de toda ontologia. Como he mostrado en otro lugar, el conocimiento de la obra mayor de Heidegger, *Ser y tiempo* (1927) por parte de Ortega le dio a éste la ocasión de reelaborar en sentido ontològico su tesis primigenia del mundo de la vida (cf.. Cerezo, 1984, 302-338). Pero, en la disputador fijar el nivel de su radicalismo, Ortega entiende —o malentiende— la ontologia fundamental heideggeriana como una mera analítica de las formas de ser, que deja sin dilucidar el problema metafisico. En este sentido, Ortega insiste en que la realidad radical es la vida, y hay que hacer de ella el punto de fundamentación de toda metafísica, pues todo lo que es se me da o aparece de una u otra forma dentro del continente de la vida humana. Se trata, pues, de llevar a cabo una profundización y superación, a la vez, de la tesis cartesiana del *cogito* en el nivel más radical de la vida humana, y no en vano denomina a su propia filosofía como «cartesianismo de la vida» (VI, 49). Heidegger, en cambio, más que superación lleva a cabo una verdadera destrucción de la tesis cartesiana y abandona por completo el problema del «hecho radical» *(Ur- faktum)* en que todavía estaba anclada una filosofía de inspiración epistemológica. Por otra parte, había desestimado en

Ser y tiempo las filosofías de la vida (Bergson, Dilthey) por entender que no se habían planteado el problema ontològico de la vida misma coma forma de ser. En lo sucesivo, reelaborará su propia ontología fundamental, expurgándola de todo resabio transcendentalista, y abrirá su hermenéutica de la facticidad a la topología de la historia ontològica, esto es, a los modos del acaecer de la verdad del ser en la historia. Se separan, así, radicalmente dos caminos de pensamento que se habían cruzado a partir de la fenomenología en el análisis del «concepto natural de mundo» pero con dos direcciones diferentes de marcha.

Más instructiva es, en este asunto, la posición de Zubiri, por- que no en vano había asumido durante algún tiempo el magisterio de Heidegger. Por otra parte, el diálogo de Zubiri con Heidegger se mantiene a un «nivel ontològico» —como recuerda A. Pintor Ramos—, que «va a ser de consecuencias decisivas para el futuro del pensamiento de Zubiri» (Pintor Ramos, 1983, 98-99). En este caso, se trata de una crítica interna, que denuncia un límite intrínseco de la ontologia fundamental heideggeriana. Zubiri admite con Heidegger el lugar ontològico de la existencia como luz de ser y fundamento de toda ontologia. Pero cree que en la analítica existencial heideggeriana subsisten restos de transcendentalismo, en la medida en que «el sentido del ser es el ser como sentido» (SE, 440), y de ahí que proponga una inflexión del problema del ser en una dirección abiertamente metafísica: «¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?» (NHD, 235). Y en su respuesta apunta a un desplazamiento de la cuestión del ser a lo que está «más allá del ser», esto es, más radicalmente en dirección del fundamento, que será la realidad. De donde resulta que la luz del ser, en que existe el hombre, es la reverberación del foco luminoso en las cosas mismas. En suma, la posición respectiva de ambos —Ortega y Zubiri— en relación a Heidegger hace diferir notablemente, a partir de este punto, sus caminos de pensamiento. Ortega, prosiguiendo en el proyecto de una ontologia fundamental, se detiene en una metafísica de la vida. Zubiri, queriendo superar todo resto de transcendentalismo, se abre a una metafísica de la realidad en cuanto tal. Creo que Zubiri tendría que apreciar en la posición orteguiana resabios del antropologismo que habían denunciado tanto Husserl como Heidegger. Y, a la recíproca, es muy posible que a Ortega el nuevo camino emprendido por Zubiri le pareciera una recaída en una metafísica tradicional. Dicho en otros términos, para Ortega la vida es Id realidad radical; para Zubiri, en cambio, la realidad en su radicalidad es el asiento de la vida, de la vida de la inteligencia.

2. *¿Qué es metafísica*?

Me he referido antes «a la necesidad metafísica» como la motivación determinante tanto del pensamiento de Ortega como de Zubiri. Mas, ¿en qué consiste esta necesidad y en qué nivel de experiencia arraiga?

1. Ortega ha sido bien explícito al respecto. En *Unas lecciones de Metafísica* (1932-1933), escritas aún bajo la influencia de Heidegger, se ha referido a la necesidad radical de orientación que tiene el hombre a partir de su inseguridad constitutiva:

Precisamente porque la vida es jfiempe en su raíz desorientación, perplejidad, no saber qué hacer, es también siempre esfuerzo por orientarse, por saber lo que son las cosas y el hombre entre ellas (XII, 98).

Retomaba así el viejo tema barroco de la vida como un naufragio en que no hay nada a qué agarrarse y es preciso bracear briosamente para mantenerse a flote. Se harrtdo a pique las antiguas convicciones, las tablas de valores heredadas, la imagen habitual del mundo, y en su radical soledad el hombre necesita orientarse desde sí y por sí mismo. No se trata, pues, de una necesidad lujosa como otras que han dado origen a la cultura, ni siquiera utilitaria como la ¿specifica de la ciencia, sino vital o existencial. La metafísica surge, pues, en una crisis radical de la existencia, cuando la vida no sabe a qué estrellas vivir. Entonces, la necesidad de orientación lo es propiamente de sentido, esto es, concierne a «para qué vivir», a qué se pone o se juega la vida:

No se puede vivir sin una interpretación de la vida. Es ésta una extraña realidad que lleva en sí su propia interpretación. Esta interpretación es, a la par, justificación. Yo tengo,»quiera o no, que justificar ante mí cada uno de mis actos (XII, 98}.

Pero esta crisis le acontece al hombre viniéndole o sobreviniéndole desde sí mismo. Podría decirse que la pregunta metafísica por él sentido del ser sólo puede brotar del problema ontològico, que es Constitutivamente el hombre. Dicho en términos heideggerianos: porque al existente en su ser le va su ser, es irremediablemente «compresión del ser» y tiene, por tanto, una función ontològica. Se trata, según Ortega, de una misión luciferina, esclarecedora, de arrojar luz o hacer la luz allí donde hay inseguridad y confusión. «Claridad no es la vida, pero es la plenitud de la vida» (I, 358). El hombre experimenta o siente su existencia como la necesidad perentoria de mantenerse en ser, haciendo por ser. De ahí que se sienta perdido. No tiene su ser hecho, acabado

y concluso, sino que ha de determinar de antemano el sentido de lo que va a ser. Tiene, pues, que cuidar de sí mismo y preocuparse de cómo vivir:

Todas nuestras ocupaciones suponen y*j^cen de una ocupación esencial: ocuparse del propio ser, mas njjfftro ser consiste, por lo pronto, en tener que estar en la circunstancia. De ahí que la ocupación con nuestro ser, el hacernos cuestión de él, lleva consigo el hacernos cuestión de lo que nos rodea y envuelve (XII, 97).

Constitutivamente el hombre se encuentra en el peligro de ganarse o perderse en su circunstancia y en la necesidad de hacer el esfuerzo de saber a qué atenerse. El saber tiene su última condición de posibilidad en esta necesidad existencia! *át* orientación. «La disposición natural» a la metafísica (*Naturanlage*), a la que se refirió Kant, brota de esta necesidad originaria. Podría objetarse que esta necesidad de orientación está en cada caso adscrita a una situación concreta y a aspectos determinados, y no tiene por qué revestir un carácter genérico, omnicomprensivo y radical. Pero, tal como rearguye Ortega, orientarse en cada caso presupone implícitamente una orientación total:

y como el ser de esa cosa se me enlaza irremisiblemente con el ser de las otras, no logro obtener aquél, no consigo orientarme de modo radical con respecto a ella si no me he orientado respecto a todas, si no he formado un plano del todo. Este plano de todas las cosas es el mundo o universo y la orientación radical que él proporciona es la metafísica (XII, 98-99).

Cabría argumentar, por lo demás —y éste es el verdadero sentido de la cuestión—, que en tanto que el estar perdido concierne a la raíz del propio ser o acto de existir, alcanza a la totalidad del ser o de lo que se me presenta en la circunstancia. Ahora bien, si el estar perdido significa que la circunstancia se ha vuelto problemática, que no es un mundo o un horizonte de significación, sino un reto y desafío, el orientarse será tanto como construir un mundo con la circunstancia. De ahí la extraña afirmación orteguiana: «La metafísica no es una ciencia; es construcción del mundo, y eso, construir mundo con la circunstancia, es la vida humana» (XII, 99).

Antes que ciencia, la metafísica es, pues, una praxis vital. La necesidad de la metafísica, considerada en su raíl, equivale a la necesidad vital de la verdad. En contra de lo que cree Nietzsche, necesitamos de la verdad para poder vivir. El hombre es, según Ortega, un *verdávoro* o consumidor de verdades (VIH, 40). Estas son su sustento. No hay vida humana sin verdad. Tal como proclama en las primeras páginas de *El Espectador:* «Hace falta, pues, afirmarse de

nuevo en la obligación de la verdad, en el derecho de la verdad» (11,16).

2. La actitud de Zubiri es básicamente afín a la de su maestro, aunque no haya acentuado tanto como él el carácter dramático de la cuestión. La necesidad de verdad sigue siendo para él radical y exis- tencial. En términos que recuerdan literalmente planteamientos afines de Heidegger y Ortega, afirma Zubiri:

El hombre, en lugar de limitarse, como el animal, a conducirse en un *ambiente*, yene que realizar o malograr *propósitos* y esbozar *proyectos* de sus acciones. El sistema total de estos proyectos'es su *mundo* (NHD, 23).

Más tarde, según se va apartando Zubiri del planteamiento heideggeriano, prefiere hablar de justificación, entendiéndola en el preciso sentido ontològico de ajustar la fida a la realidad, de pensar y actuar con justeza o conforme a lo que las cosas son y dar cuenta o razón de este ajuste, puesto que el hombre no está ajustado biológicamente, como el animal, a un ambiente vital. De ahí la profunda crisis que sufre la vida, cuando la inteligencia, en lugar de morar en la realidad, se pulveriza en conocimientos positivos, carentes de significación, o se degrada en mero cálcukrde utilidades: «Pues bien: en este conjunto de métodos y de resultados de proporciones ingentes, la inteligencia del hombre actual, en lugar de encontrarse a sí misma en la *verdad,* está perdida entre tantas *verdades*» (NHD, 24).

Una de estas coyunturas de desorientación es la que vivió el hombre europeo a comienzos de siglo, cuando, en virtud de la positivización del saber y de su interpretación utlitaria, la inteligencia llega a perder su radicación en la verdad. Pero desde esta extrema penuria, el hombre necesita orientarse, dejándose inspirar por las mismas exigencias que han entrado en crisis:

La inteligencia, al ejercitar esta faena de entrar en sí misma, está justamente moviéndose en dirección a tres ideas fundamentales. La positivización del saber conduce a la idea de todo cuanto es, por el mero hecho de serlo, es decir, a la idea del *ser,*la desorientación del *mundo* lleva a esclarecer la idea del mundo en cuanto tal. La ausencia de la vida intelectual nos descubre la índole de la inteligencia en cuanto tal, esto es, la *vida teorética* (NHD, 37).

Y, como en Ortega, la búsqueda de esta verdad radical, en que sustentar la vida, es una obra de soledad, que el hombre sólo puede acometer de veras cuando se siente perdido, cuarrdo no cuenta con nada en que estribar. «Es la soledad absoluta», y desde ella ha de sacar fuerzas para salir de nuevo a la realidad:

pero si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo,

siente pasar por su abismático fondo, como *umbrae silente*s, las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la oque- dnd de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad (NHl), 42).

Pero esto significa que el término de esta orientación no está ya dado de antemano, sino que tiene que ser descubierto en el mismo proceso de orientación. No hay un objeto pq?vio, delimitado, que hubiera pasado inadvertido o encubierto y en el que ahora habría que reparar. Lo que para la filosofía está en, cuestión no es algo particular dentro del mundo, sino el ámbito mismo del mundo en cuanto tal. O dicho en otros términos: la posibilidad de la propia vida en la verdad. De"ahí que, como bien advierte Zubiri, «la filosofía no consista sino en la constitución activa de su propio objeto, en la puesta en marcha de la reflexión» (NHD, 120). En este sentido, el caso de Aristóteles fue ejemplar. Se enfrentó con un problema teórico radical, que no era otro que buscar una fundamentación y unidad a las ciencias o filosofías regionales de su época; y en el esfuerzo por resolver este problema, en su persecución de una «ciencia buscada», que respondiera a tales exigencias, descubrió conjuntamente la idea de filosofía y su objeto:

La genialidad de Aristóteles en este punto ha estribado en no pretender que el objeto de la filosofía sea una zona especial de la realidad como lo fue todavía para Platón: la filosofía ha de abarcar la realidad entera [...] la filosofía primera estudiará la rS&lidad en cuanto tal [...]. El descubrimiento de la filosofía primera como ciencia de la realidad en cuanto tal sólo fue posible para Aristóteles como intento por dar estructura racional al saber filosófico (NHD, 109).

Esta sigue siendo la idea zubiriana de filosofía, o más propiamente de metafísica. El *metá* tiene aquí, por tanto, una significación precisa intramundana, opuesta al transcendentalismo idealista platónico. El «allende» *(trans)* equivale aquí a un *trans*-cender lo inmediato positivo, pero «a través de»: «estar allende para la metafísica no significa ir a cosas que estén *ultra*, sino ir a lo diáfano, a aquello que por su diafanidad está inscrito en todo lo obvio que el hombre encuentra en sus actos elementales» (PFM, 19).

No se trata, pues, de un ámbito suprafísico, puramente inteligible, sino más bien *trans*-físico, esto es, inmanente y transversal al mundo real en cuanto tal, como su fondo común de realidad. Zubiri suele subrayar en su obra esta dimensión griaja, y por más señas aristotélica, de lo físico como lo real efectivo. Estrictamente hablando, este ámbito es el mundo como un todo. Eh este punto va más lejos incluso que Aristóteles, deshaciendo así el equívoco ontoteoló- gico que latía en la duplicidad de sentido de «filosofía primera» en

el Estagirita. El objeto de la filosofía no es lo trans-mundano, sino el mundo como *omnitudo realitatis.* Obviamente, este ámbito, en cuanto funda y envuelve a cualquier otro, y así lo transciende, puede llamarse con todo derecho transcendental, pero precisamente en cuantos trans-versal a la totalidad de los objetos o cosas reales. La filosofía es, por tanto, «un saber transcendental» (NHD, 38), pero el término está aquí expurgado de todo sabor idealista moderno. Transcendental es la misma determinación de la realidad, en cuanto transciende tras-pasando todo lo real y vinculándolo así en un todo. Lo trans-cendental va siempre a la par con lo fundamental. En algún momento ha analizado Zubiri el *trans* como lo diá-fano, es decir, aquel medio luminoso que está a través de todo, y que precisamente por ello deja ver o permite ver lo que se ve: «Pues bien, ir a lo diáfano es la marcha de la filosofía: es la marcha hacia lo transcendental, en el sentido referido. Y esto es metafísica» (PFM, 21 -22).

Si en un sentido se puede tomar este ámbito como lo «latente», que tiene que hacerse visible por un acto de reflexión —«una reflexión que no descubre, por tanto, un nuevo objeto entre los demás, sino una nueva dimensión de todo objeto, cualquiera que sea» (NHD, 120)—, en otro es también lo trans-parente, lo claro clarificante, que no se advierte de pura claridad. La dia-fanidad es la claridad única, envolvente y traspasante de la luz, que sólo se deja ver haciendo ver. Pero para Zubiri esta luz lo es conjuntamente de la inteligencia y de las cosas mismas: «La diafanidad es la unidad entre la inteligencia y la claridad. La inteligencia tiene una cierta mismi- dad con las cosas. Esto significa que ella está determinada e importada por las cosas mismas» (PFM, 28).

El mundo, en cuanto totalidad de lo real, no equivale, sin embargo, al cosmos. Como bien advierte Zubiri, no se trata de la conexión omnímoda de todo lo existente en su condición de ser tal o cual, sino en y por su mera condición de existente, esto es, en cuanto real. Y el saber del mundo en su transcendentalidad es propiamente hablando (peta-física, saber de lo físico en su abarcantcefundamentalidad y Omnímoda respectividad. Zubiri subraya que esta idea metafísica de (inundo es anterior a cualquier otra, sea la cosmológica científica, ideológica o religiosa, incluso fenomenológica. Precisamente, a par-tir de la fenomenología, había llegado Ortega a un planteamiento ¿anejante. También para él, «lo primero que ocurriría decir fuera definir la filosofía como conocimiento del Universo» (VII, 308). Ahora bien, lo dado tiene una presencia insuficiente; no se basta a sí mismo, es sólo fragmento o muñón, y remite así más allá de sí mismo, fen este sentido, la filosofía es meta-física, la

ciencia que va allende lo [88] dado hacia la forma de la totalidad. Y es que cada cosa es la que es en la trama orgánica de sus conexiones con la totalidad de lo real:

el sentido de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo (151351).

Partiendo de la acepción platónica de la filosofía como «ciencia general del amor» subraya Ortega —ya desde *Meditaiones del Quijote*— que ésta consiste en «el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión» (I, 316). El filósofo está, pues, obligado a la tarea de en* contrar, en y desde su circunstancia, el puerto de salida al universo. Pero éste no es el tras-mundo platónico, sino el único mundo real de nuestra experiencia. Lo meta-físico tiene que ver con la forma de la totalidad de lo que hay en cuanto es, esto es, considerada desde la raíz o fundamentalidad de su ser. Ahora bien, esto no está dado al modo de los ámbitos objetivos de las ciencias. El todo es en principio un problema, el objetivo problemático de una búsqueda y, por tanto, la filosofía constituye una empresa o aventura de descubrimiento —«la ciencia buscada» de que hablaba Aristóteles—. «El filósofo, a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido como tal» (VII, 308). Eso desconocido es precisamente la *facies totius urtiversi*, pero ésta sólo puede contemplarsqjesde un centro radical de consideración. La metafísica es así la cifra de un problema absoluto. De ahí que Ortega defina la filosofía como «un sistema integral de actitudes intelectuales en el cual se organiza metódicamente la aspiración al conocimiento absoluto» (VII, 310).

Pero un conocimiento absoluto implica exigencias muy gravosas de conseguir. No puede apoyarse en nada previo y asegurado y, además, no ha de dejar nada fuera, con lo que debe alcanzar, por tanto, la totalidad de lo real. Autonomía y pantonomía, la ley de la radicalidad y la de totalidad, son así las dos grandes exigencias de la metafísica:

Frente a ese principio ascético de repliegue cauteloso que es la autonomía actúa un principio de tensión opuesta, el afán intelectual hacia el todo, lo que yo llamo pantonomía (VII, 336).

88 Habría lugar, no obstante, en Zubiri para distinguir entre filosofía primera en cuanto «estudio de la realidad actualizada en la aprehensión» (realidad en cuanto formalidad) y metafísica como «ciencia de la realidad en tanto que realidad» (realidad en cuanto fundamentalidad), tal como ha propuesto Gracia (1986, 112-114).

Exigencias, por otra parte, complementarias, pues el todo, de haberlo, sólo puede alcanzarse desde una visión radical o fundamental de lo que hay y, a la rccípoca, el fundamento sólo es tal si se basta para dar cuenta de todo lo que hay. En este sentido, la pregunta metafísica ya no puede formularse como hiciera Leibniz («¿por qué existe algo y no más bien la nada?»), tal como luego sostiene Hcideggcr. Como bien precisa Ortega, no pregunta si hay algo sino por el sentido de lo que hay, «por eso mi primera pregunta, la que me lleva a una orientación radical, es ésta: ¿qué es lo que hay? No ¿qüé hay? Esto lo tengo ya, porque vivir es estar entre cosas, habér- selas con ellas [...]. Lo que se pregunta no es, pues, qué hay, sino qué es lo que hay, y cuál es el ser de lo que hay» (XII, 103).

Y, en segundo lugar, pregunta si este ser de todo lo que hay constituye propiamente un mundo o universo y no más bien un multiverso. Se trata^pues, de una pregunta omnicomprensiva y radical, o, quizá mejor, omnicomprensiva por radical. El radicalismo es, pues, la característica congènita del filósofo, su propio genio o «demonio» tutelar:

Sólo hay [precisa Ortega] una actividad en que el hombre puede ser radical. Se trata de una actividad en que el hombre, quiera o no, no tiene más remedio que ser radical: es la filosofía. La filosofía es formalmente radicalismo, porque es el esfuerzo para descubrir las raíces de lo demás, que por sí no las manifiesta, y en este sentido no las tiene (VIII, 282).

La meta-física sería, por tanto, un retroceder hasta la raíz y un ascender desde ella hacia la totalidad. Y en la medida en que esta tarea es histórica, pertenece a la historia, esto significa que tiene que perforar el nivel de una flosofía precedente, cavando más hondo que ella en la dirección del fundamento. Por decirlo con Ortega, tiene que «ir por debajo de los cimientos mismos, so las cosas que parecían más incuestionables y últimas» (VIH, 280). Pero esto significa que toda filosofía es la experiencia de que una determinada comprensión del mundo se ha hecho inhabitable, y se necesita lanzar de nuevo a la «construcción del mundo», esto es, a replantear desde la raíz la comprensión de lo que hay en cuanto todo. Este fue, precisa- ménte, el caso orteguiano. Si hay un propósito constante en su obra es la superación del idealismo, por su incapacidad para dar cuenta dé lo real en cuanto tal. Y para ello era preciso superar o transcender la tesis catesiana del *cogito*, a la búsqueda de un nuevo lugar del fundamento.

3. *El lugar del fundamento*

A partir del giro crítico moderno, hacer metafísica.exige justificar la posibilidad de la metafísica o despejar el ámbito de su fundamenta* ción. Antes me he referido a la necesidad de la metafísica, pero esto no basta si no se muestra además el lugar originario de la experiencia de lo real en cuanto tal. «La revelación de la constitución del «ser-ahí» *(Da-sein)* es ontología. Esta última se llama ontología fundamental en tanto que establece el fundamento de la posibilidad de la metafísica*» (Heidegger, 1954, 193). Se trata en ella de analizar el modo de ser de aquel ente que está caracterizado esencialmente por su relación comprensiva *(Bezug zu Seirt)* con el ser. La denominación hcideggcriana no ha tenido eco en Ortega y Zubiri. El primero por creer —erróneamente, a mi juicio— quera analítica existencial heideggeriana se reducía al estudio de deteriWnadas formis del ser, sin plantearse la cuestión del ser en cuanto tal. El segundo, probablemente, por no contaminar su planteamientó con aires de una antropología filosófica. Pero tanto la fenomenología orteguiana de la vida como realidad Radical como la noología (tratado de la inteligencia) zubiriana llevan a cabo una tarea análoga al despejar el lugar del fundamento.

1. Ortega se mantiene en este punto en línea con planteamientos afines de W. Dilthey y N. Hartmann de buscar «el dato radical» o «realidad primordial» (*Ur-tatsache)* o «el hecho de los hechos», que ofreciera un sólido e incontrovertible punto de apoyo al sistema de la metafísica. Y en la medida en que su propósito era combatir el idealismo, se trataba para él de la superación de la tesis cartesiana del *cogito*, profundizándola hacia un lugar más originario que la conciencia, es decir, retroceder hacia «el mundo de la vida». Era, pues, solidaria en él la crítica del idealismo con la erección de un nuevo fundamento. El título «cartesianismo de la vida, y no d^la*£*¿ogitatio»*y* empleado en *Historia como sistema* (VI, 49), habla muy elocuentemente del sentido de este proyecto en continuidad formal con la empresa cartesiana de fundar la filosofía sobre un fundamento incontrovertible. Había, pues, que buscar un protofenómeno «que sea él por sí sistema» (VIII, 273), esto es, que incluya en sí la forma de un todo. No se trata de un *primum ens*, sino de una *prima veritas*, en que apoyar todo el conocimento. Tal como lo formula en *Unas lecciones de Metafísica*: «es la verdad raíz y, por tanto, tendrá que ser radical. Radical en cuanto a la universalidad de su contenido, y radical en cuanto a la suficiencia independiente de su verdad» (XII, 115).

Este fenómeno sistemático es la vida, tomada en una acepción puramente fenomenológica, como el lugar último de toda presencia. No la vida en sentido biológico o psicológico, sino la vida como la autopresencia originaria de un

acto, que ejecutivamente, esto es, en la realización de su ser, da o constituye sentido. La certidumbre orginaria no está en la autoconciencia reflexiva; sino en la conciencia ejecutiva del sujeto viviente:

Todo vivir [escribe OrtegaJ es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo; donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial alguna, sino que es esa soprendente presencia que su vida tiene para cada cual (XII, 33).

Por supuesto que esta certidumbre no equivale a una radical autotransparencia. Aunque en algún momento Ortega se refiera a ella como «lo más patente que existe, y de puro serlo, de puro ser transparente, nos cuesta trabajo reparar en ella» (VII, 424), no se trata de una evidencia traslúcida, consumada, sino de una experiencia original, con la que siempre se cuenta y sobre la que se puede volver en un proceso de autoclarificación. «La vida es evidente, se entiende en potencia» (XII, 44), en tanto que hay un pre-saber de ella que es posible elevar a evidencia efectiva. Hay, por otra parte, una forzosidad en este protofenómeno, que acredita su fuerza de im-posición. La vida «me está dada» (VII, 404) de modo inmediato, con anterioridad a toda toma de postura, a modo de un destino en el que ya forzosamente me encuentro. ^

En este saber o pre-saber de sí, en cuanto originario, se incluye todo lo demás. Cualquier otro fenómeno, sea cual fuere su sentido y su rango ontològico, se mé da en la vida, afectándome y concerniéndome. Se trata del ámbito donde, todo lo demás se da —«donde lo hay o lo hallo» (XII y VII, 101)—, el lugar donde aparece. Como señala Ortega, es realidad radical en el sgptido de que a ella «tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella» (VI, 13).

Ahora bien, la intencionalidad primaria de este acto no es objetiva o representativa, como se ha dicho, sino práctico-vital. La vida es un ser-en el mundo en el sentido existencial de tener que habérselas con las cosas, ocuparse de ellas, en la medida en que la vida es jiara sí preocupación. Su acto trans-itivo y reflexivo es propiamente sfer-se, hacer por ser, tomando el cuidado del propio ser, y en cuanto tjal, quehacer de sí. Pero, a la vez, este scr-se es originariamente un sjer-con el otro y un ser-en la circunstancia, el entorno real, que es a la par un depósito de facilidades y dificultades para existir con el <jue he de hacer mi vida, proyectando y realizando mis posibilidades de ser. La vida es, pues, el ámbito donde acontece la correlación fundamental del sujeto viviente con su circunstancia. Y esta correlación no es meramente objetiva o de conciencia, sino ejecutiva o de «coexistencia» (XII, 409), donde «coexistir» no

significa un indiferente estar uno al lado del otro, sino la dinámica interacción e interdependencia. Las cosas «me son» y yo «las soy», esto es, ejercemos a la recíproca nuestro acto de ser. La verdad, aparentemente trivial, de que la vida es «lo que hacemos y lo que nos pasa» (VII, 414) viene á expresar esta acción/pasión originaria, en que acontece la interrelación dinámica del yo y el no-yo. Pero esta relación no es adventicia ál ser de la vida, como si pudiera haber un viviente sin mundo. Se trata, por el contrario, de una correlación constitutiva, transcendental, que implica tanto al yo como al no-yo. De ahí que suela repetir Ortega que la vida no es, sin más, el yo, sino que yo y circunstancia son partes o polos constitutivos e inmanentes a la vida (XII, 127). Este es el sentido profundo, que revela ahora la fórmula orteguiana «Yo soy yo y mi circunstancia», empleada en *Meditaciones del Quijote.* No hay un yo puro, un acto que consistiera en puro ser para-sí o cabe-sí como el idealismo ha tendido a pfcfctsar el *cogito* o la conciencia, sino que el yo concreto y viviente espina acción de compromiso directo con las cosas, de implicación existencial en la circunstancia. De ahí que, a diferencia de la conciencia pura cerrada en su interioridad, vivir sea esencialmente apertura al mundo. Aquí reside el carácter onto-lógico de ese protofenómeno, porque en él se dilucida el *logos* o el sentido de todo lo que es.

2. A la fenomenología orteguiana de la vida como realidad radical corresponde en Zubiri su noología o teoría de la inteligencia[89]. Pero inteligencia, según la acepción más noble y clásica de la palabra, es aquí otro nombre para vida intencional. El término está, pues, descargado de todo sentido intelectualista o conceptista, y tomado expresamente como apertura a lo real en cuanto tal. Tampoco se trata, como bien advierte Zubiri, del análisis de una facultad, sino de un acto, el acto radical y primero, en que se da la realidad. Al modo de Ortega y Heidegger, también Zubiri se propone superar la clausura dé la autoconciencia cartesiana, encerrada en sus *cogitatio- nes,* y franquear el espacio o el lugar de la experiencia originaria de la realidad en tanto que realidad. Se está aquí ante lo que llamaba Ortega «el hecho radical» *(Ur-tatsache)* o, más propiamente, el acto radical, al que llama Zubiri «aprehensión primordial de realidad»:

En ella la formalidad de realidad está aprehendida *directamente,* no a través de

89 Ambas analíticas tienen el carácter intro-ductorio interno o constitutivo, no merameмte metodológico, de abrirnos a la experiencia de la realidad. Como bien advierte Zubiri, ««qué se entiende por realidad no es algo tan obvio c inmediato como pudiera parecer, sino que se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de presentársenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas» (SE, 389).

representaciones o cosas semejantes. Está aprehendida *inmediatamente*, no en virtud de otros actos aprehensivos o de razonamientos del orden que fuere. Está aprehendida *unitariamente* [...] *pro indiviso* por así decirlo (IS, 65).

Esto es lo decisivo para Zubiri. La inteligencia no es una función de representación objetiva ni de construcción, sino de actualización de la cosa en su realidad o en cuanto real. En otros momentos, prefiere Zubiri el término «actualidad», para indicar el hacerse presente en la intelección de un acto previo de la cosa. Reivindica así Zubiri una teoría clásica de la inteligencia como idenydad en acto con el ser de lo inteligido o, en otros términos, como presencia manifestativa de la cosa en su actualidad, recordando la vieja sentencia aristotélica de que «el alma es el lugar de las formas». La vida de la inteligencia es el modo de hacerse presente en ella la misma vida de la cosa, su actualización en la manifesratividad de su ser. De ahí que la inteligencia sea para Zubiri el dar-sc originario o el acontecer de la presencia. Propiamente hablando, esta analítica es una metafísica de la inteligencia en cuanto acto de presencia de la realidad. Y de ahí el rango de filosofía primaba que le concede Zubiri a su noología.

En cuanto dar-se originario, la actualidad de la realidad en la aprehensión tiene que acontecer de forma pasiva. Contra todo idealismo, no es posición, sino im-posición; no es construcción, sino impresión, la impresión de realidad. Impresión equivale aquí a dación originaria de algo afectante y haciéndose presente con una fuerza de imposición. Esto es lo característico de la habitud de la sensibilidad (IS, 31-39). Y, sin embargo, este sentir, en cuanto siente realidad, es ya inteligencia. Se diría que para éste sentir ya no basta la sensibilidad meramente animal, confinada en el valor orgánico de sus estímulos, sino una sensibilidad hiperformaiizada y, por tanto, subtendida dinámicamente a una nueva formalidad, la habitual de la inteligencia, pero de una inteligencia implantada en la sensibilidad. Esto es lo que significa el título «inteligencia semiente». Sería erróneo, por tanto, ver aquí una acción sinèrgica de dos facultades ya constituidas, al modo de la síntesis kantiana, pues se trata del acto uno e indiviso de sentir la realidad. Y, sin embargo, no hay un sentido específico de la realidad, por la sencilla razón de que ésta no es un contenido determinado sino el modo de darse el contenido o de quedar éste en la aprehensión como «de suyo», es decir, remitiendo a sí mismo, a lo que es «en propio», y no a su mero valor orgánico/funcional:

Realidad no es algo entendido, sino sentido: la formalidad del «de suyo» como propia de lo inteligido en y por ai mismo con anterioridad a su estar impresivamente presente (IS. 218).

La formalidad del «de suyo» se opone al «para mí» de la mera afección estimulante y, a la vez, al «por mí» de la representación. El «de suyo» es el modo en que queda el contenido sentido en mí, remitiendo a lo que le es en propio o por sí. Sin embargo, tal remitir á sí no equivale a tal como es fuera de mí y en-sí, pues, en tal caso, la superación del idealismo conduciría a un realismo ingenuo y dogmático. En la aprehensión, la cosa está presente de modo remisivo, o, como a veces dice Zubiri, reduplicativo, desde la actualidad de su presencia hacia su propio acto, y no tal como es en-sí, independiente y allende de la intelección. Son los actos posteriores de intelección, que se fundan en esta presencia originaria, los que tienen que resolver el problema crítico de lo que es la cosa realmente en sí. De ahí que Zubiri prefiera a veces llamar «reidad» a la formalidad de lo real (realidad en cuanto formalidad), reservando el nombre de realidad a lo que la cosa es en-sí allende la aprehensión (realidad en cuanto fundamentalidad). Pero la reidad es ya experiencia matriz de realidad. Por algo pone Zubiri en ella el acMftecimiento originario de la verdad. Más que de una primera verd9V habría que hablar de una verdad primigenia o *in nuce*, a la que llama Zubiri la verdad real, porque en ella está el contacto originario de la inteligencia con la realidad y, por tanto, el fundamento de las restantes formas de verdad, que se alcanzan en actos ulteriores de la inteligencia.

Es importante reparar en la precisión terminológica de Zubiri: «En la intelección me está presente algo de lo que yo estoy dándome cuenta» (IS, 22). El darme cuenta es el modo de reverberación de la presencia de la cosa, tal como queda en la aprehensión. Lo que de veras importa es que tal impresión es una actualización, esto es, un modo de actualidad de la cosa en la inteligencia o de presencia de la cosa en cuanto real: «inteleción es estar presente en la intelección: es actualidad. Y esto no es una teoría, es un hecho. Para constatarlo no necesito más que instalarme en el seno mismo de cualquier acto intelectivo» (IS, 143).

La actualización se opone, pues, a la mera re-presentación. Es la presencia efectiva de algo en su manifestacón desde sí y por sí para la inteligencia, poniendo a ésta en su acto propio tte aprehender. Ahora bien, en la intelección se experimenta la actualidad de la cosa, tal como desde sí se está haciendo presente a la inteligencia. No es el yo el que se la hace presente o la trae o pone en su presencia, sino que es la cosa la que se presenta de por sí. No es propiamente hablando una pre-sentificación, sino una pre-sentidad desde sí y por sí, es decir, es una actualidad que remite al acto de la cosa. Y en esto consiste la realidad como formalidad del «de suyo». No es, pues, una relación predicamental, ni siquiera correlación fenomenològica, sino pura respectividad

ontològica o re-ferencia constitutiva, que establece a la vez, con igual co-originariedad, la actualización de los relatos. La intelección es así *de* la cosa (en el doble sentido del genitivo, objetivo y subjetivo), y no sólo de la inteligencia, puesto que se inscribe o está en ella, como en su morada; y, a su vez, la realidad, en cuanto formalidad del «de suyo», está referida a la inteligencia como su lugar de manifestación. La actualidad de la inteligencia es así experimentada a una con la misma actualidad de lo real.

4. *La reforma de la idea de ser*

El nuevo programa de fundamentación propuesto por Ortega y Zubiri implica una profunda mutación del horizonte ontològico.

1. Para Ortega, el descubrimiento de la nueva realidad radical en la vida conlleva una «reforma de la idea de ser», empresa en la que estaban empeñados igualmente otros pensadores europeos de su generación. Y así lo proclama abiertamente, anunciando una nueva sensibilidad histórica:

De donde resulta que el hallazgo es, además de una realidad nueva, la iniciación de una nueva idea del ser, de una nueva ontología —de una nueva filosofía— y, en la medida en que ésta influye en la vida, de toda una nueva vida: *vita nova*» (Vil, 408).

Hasta entonces el ser había sido entendido bien como sustancia —ser idéntico, independiente, suficiente o autárquico: filosofía antigua—, o bien como sujeto —ser activo, autoexpresivo y libre: filosofía moderna—, o bien como la unidad de sustancia y sujeto —el ser como espíritu en la dialéctica especulativa hegeliana—. Lo determinante, con todo, había sido el concepto griego de sustancia, pues el mismo Descartes encubrió el descubrimiento del sujeto/con- ciencia, otorgándole el rango ontológi#) de una sustancia pensante. Pero la sustancia es un concepto estático. Designa la permanencia de un núcleo idéntico a través de las transformaciones. Pertenece a la metafísica de lo presente constante, correlativa de una lógica eleática de la identificación. El error cartesiano, según Ortega, ha sido la ontificación o cosificación del sujeto; error que se trasfunde incluso a la metafísica hegeliana del espíritu, pues éste, «no es sino una cosa [...] la profocosa, la *ürding*, es el intelecto. El identifica, cosi-fica—*ver-dinglicht*— todo lo demás» (VI, 31). Dejando de lado éstos apuntes críticos, es obvio que Ortega participa de la crítica a la sustantivación del sujeto, que había iniciado Kant al denunciar lós paralogismos de la razón pura. Y, en este sentido, Ortega no <jhida en tomar a Kant por el precursor de

la razón vital (IV, 58).

Ahora bien, «si ser significa vivir», como sostiene Ortega, había que dejar cesantes todos los conceptos extático^. En la vida, el yo y l|as cosas se son mutuamente. El ser es, pues, básicamente una relación constitutiva o transcendental, y esta relación lo es de interdependencia. Por tanto, el ser actuante es así un ser indigente (VII, 410). No se basta a sí mismo, porque necesita de lo otro de sí. En ésta medida, no le corresponde enteramente la categoría de sujeto, pues se trata de una actividad herida o transida de pasividad. Pero ésta relación tampoco puede ser interpretada en la conversión dialéctica circular de sustancia/sujeto, pues se reproduce de nuevo la sustantivación o cosificación del acto. No en vano para Hegel la obra de la razón consiste en «la posición de la coseidad». Al acentuar Hegel tan decisivamente el momento del cabe-sí, la vida se densifica e interioriza en la plenitud de un acto que reposa en sí mismo; es entonces la vida de una presencia autárquica, absoluta, incondicionada, y no del éxtasis temporal. Heidegger había sostenido que el ser se constituye en el horizonte del tiempo y, de modo análogo, Ortega postula que el ser, en cuanto co-existir, es temporal o histórico. Este vuelco del horizonte ontològico drtf respecto a la metafísica griega de la presencia le exigía ensayar ^Significaciones fluidas (VIH, 52), dinámicas, tales como las aristotélicas de *dyrtamis* y *enérgeia*, traspuestas a un nuevo horizonte metáfísico, y, sobre todo, las propiamente históricas de drama, acontecimiento, etc., que tan profusamente usa Ortega en la razón histórica[90].

Entre las nuevas categorías ontológicas, la más relevante es la de «haber». Esta se hacía inevitable desde que la progresiva crítica al concepto de «ser», como propio de una metafísica intelectualista, lo había vuelto inservible para expresar el nuevo horizonte metafisico de la vida. La vida es, pues, cuanto hay (XII, 103), todo lo que hay, el haber originario o el ámbito de la presencia, en que el yo y las cosas tienen que habérselas entre sí, ejerciendo dinámicamente su propia condición. En el ámbito de la vida, las cosas propiamente no son, las hay, cuento con ellas, actúan sobre mí, ofreciéndome posibilidades o dificultades para existir. La cuestión de su «ser» sólo se destaca cuando se me hacen problema y entonces pregunto por lo que son, esto es, por su constitución ontològica. «Las cosas, cuando faltan —precisa Ortega—, comienzan a tener un ser (XII, 72). El ser es el vacío de una pregunta, «el enorme hueco o vacío de nuestra vida que el pensamiento, en su esfuerzo incesante, se encarga en llenar» (XII, 72). El ser es, pues, una posición o

90 Sobre el concepto de razón histórica véase Cereio (1993,167*191).

interpretación de lo que hay, cuando ya no cuento con ello. De ahí que en *Historia como sistema* afirme Ortega que el hombre no encuentra cosas, «las pone o supone» (VI, 32) en la medida en que interpreta lo que hay, cuando falla o hace crisis el haber. Ahora bien, si todo ser es una interpretación, «el ser» es la convicción griega de que las cosas tienen un haber propio, con el que pueden responder o hacerse fiadoras de su función. El ser es, por tanto, una convicción griega, muy próxima a la presuposición de la actitud natural: la fe en la constante identidad de las cosas. Pero el haber nunca es posición, sino im-posición.

2. Una reforma análoga en su alcance, aunque no en su sentido, es la que ha llevado a cabo Zubiri. La distinción orteguiana haber/ ser se cruza con la zubiriana, no enteramente longruente con la primera, entre realidad y ser. Desde luego, el téfmino ontològico por excelencia en Zubiri es el de realidad con una significación en cierto modo afín al haber. Esta idea de haber, tan consustancial con la lengua española, es filosóficamente de raigambre griega y el mismo Zubiri se encargó de recordarlo en su primer comentario a Aristóteles: «Sólo habrá realidad, el acontecer sólo podrá ser real, cuando sea el despliegue del haber propio y peculiar de la cosa *(ousía-* haber)» (NHD, 92). Este trasfondo persiste, a mi juicio, en la idea zubiriana de realidad, tal como se formula en *Sobre la esencia*: «Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee» (SE, 103), esto es, de su propio haber, o, si se quiere, del haber que tiene en propio. Así, el «de suyo» como formalidad de lo real se consuma o ratifica en el «dar de sí» y en el tenerse en propio. Como ya se ha dicho, en el acto de aprehensión primordial de la inteligencia se hace presente o actualiza lo que hayf no tal como lo hay, sino tal como lo sentido queda sentido remitiendo a sí. Se distinguía, de este modo, entre realidad como formalidad (reidad) y realidad como fun- damentalidad, pero en ambos casos está en juego la idea de haber. En el primero, lo sentido en la aprehensión primordial de realidad, remite a lo que de suyo la cosa real reclama en propio, con independencia de su ser sentido. En el segunde^ la realidad muestra o demuestra ante la inteligencia lo que de veras tiene en sí, allende la intelección, como su propio haber. De un modo u otro, la realidad tiene que ver con el haber, tomado éste como actualización o presencia efectiva de la cosa. Pero el haber propio de la cosa, aunque presente *pro indiviso* en la aprehensión primordial de realidad, tie- ne que ser analizado en actos ulteriores de la inteligencia, que hacen así emerger niveles progresivos de actualización. En su primer nivel, la; cosa aparece como un esto concreto o contexto de notas en un aejuí y ahora

determinados; en el segundo, propio del *logos*$_y$ el esto material aprenhendido da lugar a un reconocimiento de las notas cajracterizadoras, que definen la cosa como sustantividad; en el tercero y último, el del *logos* concipiente o razón, la cosa aparece en la esjencialidad de aquellas notas últimas e infundamentadas, que constituyen el fundamento de su sustantividad. Los conceptos ontològici claves de Zubiri son así, aparte de la formalidad de lo real como «de suyo», sustantividad y esencia.

Muy a menudo se ha invocado la enorme influencia de Aristóte- les en el pensamiento de Zubiri. Sin merma de U verdad de este reconocimiento, es preciso añadir que el propio Zubiri ha perfilado sús conceptos ontológicos claves en contraste con la tradición meta; física y, muy especialmente, con Aristóteles. La sustantividad es un contrapunto a la categoría griega de la sustancia. Zubiri entiende que el concepto aristotélico de sustancia, esto es, de un sustrato o núcleo ontològico de determinación, está viciado *por* una interpretación logidsta. De alguna manera el *sujeto ontològico de* inbesión se interpreta desde *el logos* apofàntico o predicativo. La cosa-sujeto permanente a través de las transformaciones queda fijada así en un *eidos* formal y especificante[91]. Frente a ello propone Zubiri un esquema estructural de la sustantividad, que, entre otros méritos, es más congruente con la ciencia de hoy. La syjftantividad es un plexo o complexo de notas, con autosuficiencia constitucional. Lo fundamental de esta nueva idea es que el carácterestructural, sistèmico y clauso del plexo de notas posibilita la suficiencia constitucional, que le permite ser por separado y ejercer su propia índole de ser con respecto a las otras cosas. «La suficiencia constitucional es la razón formal de la sustantividad» (SE, 153). La capacidad para existir y el carácter «érgico» o actuante de la sustantividad son consecutivos de su suficiencia constitucional. El otro concepto clave «esencia» también significa una novedad de acuñación dentro de la tradición filosófica, distinto de la *quidditas* escolástica y, en alguna medida, del concepto hegeliano de esencia con el que guardaría, con todo, una mayor afinidad. Como en Hegel, la esencia señala el nivel de la fundamentalidad, que supone un repliegue de la constitución sustantiva en su fundamento. Pero aquí el repliegue no tiene un sentido especulativo ni conceptivo, sino físico, acorde con la idea constante en Zubiri de lo físico como lo real efectivo. La esencia es meta-física porque es la constitución última y principiai de la realidad, pero no es una hipercosa ni una intracosa en

91 He analizado esta crítica zubiriana de Aristóteles —un tanto sesgada a mi juicio—, como consecuencia del propósito de diferenciarse de él, en Cerezo (1964, 15*27), y aunque hoy no comparto enteramente todos mis reparos de entonces, sigo sosteniendo que la lectura zubiriana de Aristóteles lo platonizó en exceso.

la cosa misma^ sino un «momento físico de la cosa real» misma (SE, 177), en cuanto principio activo y necesitante de ella. En este sentido, la esencia consta de notas, constituye un «subsistema» dentro del sistema o plexo de notas de la sustantividad, pero de aquellas notas constitutivas, «necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres» (SE, 193). Estas son las notas últimas o infundamentadas que, por lo mismo, fundan o posibilitan las demás, todas las restantes notas de la cosa en su plena individualidad. Sobre ellas se fundan las notas constitucionales, no en el sentido de que se originen de ellas, sino que basan en ellas áu determinación funcional. Se trata, pues, de un momento necesitante en la cosa y, a la vez, suficiente, pues estas notas se bastan a sí mismas, reposan sobre sí, están absolutas o sueltas de cualquier vinculación que las condicionara. «Absoluto —especifica Zubiri—, como condición metafísica de lo real, apunta aquí tan sólo a la línea de la suficiencia constitucional, no a la línea de la originación» (SE, 207), Y en cuanto «absolutas» su unidad no es el resultado de unalsíntesis, sino un *prius* ontològico, un estado de solidaridad. Zubirj la ha definido como una unidad primaria y principiai, según la cual las notas están vertidas las unas a las otras entre sí, como expresión de un mismo plexo unitario. Cada nota constitutiva es nota-de, en estado constructor. No es, pues, una unidad de conjunción ni de inhesión, sino de sistema o de co-herencia *per se:*

Esto supuesto, la unidad por ser término absoluto está presente a las notas como digo previo en ellas. Pero está presente no sólo a *todas* ellas *pro indiviso*, sino también a *cada una* de las notas (SE, 328).

Ahora bien, la esencia en cuanto fundamento es responsable tanto de que la cosa sea específicamente tal cosa individual (talidad) como de que, en línea in-específi¿fa,^sea real (transcendentalidad). La talidad constituye el orden de la investigación científica acerca de la constitución determinada de lo real. La filosofía sólo puede aportar —precisa Zubiri— el concepto ontològico de «talidad», como la determinación integral de la cosa en virtud de la «co-limitación» estructural de sus notas constitutivas. Cada nota «talifica» o determina en tanto que es nota-de un sistema, en su coherencia con las demás. Lo talificante o determinante es la unidad misma y, por tanto, la clausura limitativa o co-limitativa de las notas en cuanto suficientes para la determinación:

Lo que llamamos ser tal no es poseer un *cuadro unitario* de notas, sino una *exigencia primaria*: la constructividad en la línea de la talidad (SE, 365).

Más relevante aun es la>posición de Zubiri en lo que respecta al orden transcendental. Como es sabido, en la metafísica clásica se entendía por transcendental unos caracteres inherentes a todo ente por ser ente o en cuanto ente, prescindiendo, por tanto, de su modo dje ser. Y en este sentido se dice que trascienden a cada cosa determinada para caracterizar el ámbito de lo entitativó en cuanto tal. Y en efeta línea general precisa Zubiri: «Ciertamente, es transcendental aquello en que todo conviene independientemente de su talidad» (SE, 388). Lo transcendental es, pues, el carácter de lo real. Pertenecí pues, a la formalidad misma de lo real como «de suyo» y tiene que estar, por tanto, ya presente en la aprehensión primordial de rbalidad. «Transcendentalidad es el momento estructural según el cual algo transciende de sí mismo» (IS, 114). Lo que transciende del contenido aprehendido es su realidad, en tanto que remite el contenido en la aprehensión hacia su carácter «de suyo» y así lojrebasa en cuanto tal contenido.

Este rebasar intra-aprehensivo es justo la transcendentalidad. La impresión de realidad no es impresión de lo transcendente, sino impresión transcendental. El *trans* no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión misma sino estar en la aprehensión, pero rebasando su determinado contenido (IS, 115).

Y puesto que «la formalidad de lo real e$ un *prius* de la cosa aprehendida respecto de su aprehensión», es también un *plus* con que la formalidad de lo real excede a un deteTfninado contenido, ya que acompaña a todo contenido aprehendido. El exceso es lo propio de una formalidad que trans-ciende su contendo y así lo traspasa y abre desde sí misma a cualquier otro contenido. La formalidad de lo real es, por tanto, una formalidad abierta y ex tensiva o ex-pansiva:

La transcendentalidad es algo que, en este sentido, se extiene desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de otra cosa. Transcendentalidad entonces no es comunidad, sino comunicación [...]. La formalidad misma de realidad es constitutiva y formalmente ex-tensión (IS, 118).

Esta apertura es específica de la realidad y, consecutivamente, de la inteligencia en tanto que está implantada en ella por la aprehensión primordial. Esto supone una profunda inversión del trans- cendentalismo de la modernidad, pues el carácter transcendental o aperturiente del yo a lo otro de sí no es algo inherente al acto de conciencia sino a la formalidad de lo real: ^

Al sentir intelectivamente cualquier cualidad estimulante, la inteligencia está abierta a las cosas-realidad y, por tanto, queda situada no sólo entre cosas

específicamente determinadas, sino en la realidad, esto es, allende toda especificicidad, en la dimensión de lo transcendental, abierta, por tanto, no a cosas limitadas, sino a cualquier cosa (SE, 416).

Con todo, esta apertura admite varios sentidos: está abierta de un lado a las modulaciones del contenido de la misma cosa; del otro, abierta en respectividad a las otras cosas reales. Y es esta apertura o comunicación respectiva de las cosas reales en tanto que reales lo que constituye el mundo. Pues bien, el «ser» de la cosa, a diferencia de su realidad (o haber), es la actualidad que cobra la cosa cuando se hace presente a otras y con otras en lo abierto del mundo. El ser supone, por tanto, la realidad, y presupone lo abierto Jél mundo. En cuanto tal el ser es una actualidad ulterior a la simpletrealidad y, por tanto, una re-actualización del haber en propio de la cosa real, cuando como tal se afirma o ejerce su acto en respectividad al resto de las cosas:

Lo primero es llegar a la realidad; lo segundo es llegar a ser. Y esto último es lo que siempre se expresa con la metáfora del *phos*, de la luz. El devenir de un viviente como devenir en la respectividad mundanal es por esto «alumbramiento» (...) Estar en respectivi- dad con las demás cosas reales *qua* reales, esto es lo que, a mi modo de ver, constituye el ser (SE, 433-4).

«Alumbramiento» significa aquí advenir en su propia luz, en su índole constitutiva, en lo abierto del mundo: dejarse manifestar y sostenerse en la presencia. A diferencia, pues, de Ortega, para Zubiri ¿1 ser no es una interpretación de lo que hay, sino su ratificación expresa o su presencia en el mundo. Tampoco implica una versión identificadora del haber mismo, como la que llevó a cabo el *logos* griego de la atribución. No es un ser copulativo o atributivo, sino ratificativo y manifestativo, relucencia del haber.

5. *El mundo como ámbito transcendental*

Ya se ha dicho que la meta-física *de* Ortega y Zubiri no es una supra- o hipcr-física en sentido platónico, sino una trans-física, en cuanto se ocupa de un ámbito inmanente y transversal a todo lo físico o real. Este ámbito es el mundo, no en su acepción cosmológica ordinaria, sino transcendental, como el sistema de todo lo real. Las diferencias, no obstante, entre Ortega y Zubiri en este punto son decisivas. [92]

Ortega tiene una posición propiamente fenomenológica, mientras que Zubiri asume una postura metafísica. En el ámbito de la vida, como realidad radical, mundo es el polo correlativo al yo viviente. «El hombre que vive y la circunstancia o mundo en que el hambre vive» (VII, 115-116). Ahora bien, este ámbito cocxtcnsivo con el de la vida no es primariamente dado como un conjunto de ccjsas/entes (onta), sino de cosas/asuntos de la vida (pragmata), es decir, de todo lo que nos importa y concierne, «fvlas los componen- tefe del mundo vital —aclara Ortega— son sólo los que son para y en m| vida, no para sí y en sí» (VII, 117). Incluso^los seres naturales aparecen primariamente en el mundo vital en la relación pragmática de funcionalidad. Ésta es la primera faz del mundo, en tanto que las cósas consisten primariamente en un ser funcional, en ser-me o ser¬nas, y sólo cuando han perdido o se ha problematizado su funciona¬lidad, como queda dicho, puede accederse a ellas como meras cosas (onta). El mundo es, pues, primariamente, desde el punto de vista fenomenológico, «una inmensa realidad pragmática o práctica» (VII, 117) o, dicho en términos heideggerianos, un plexo de sentido. Las cosas/asuntos aparecen siempre en el marco del mundo y este marco las precede transcendentalmente y, a la vez, las excede y envuelve en un horizonte. Se trata, pues, de una totalidad abierta. Se pueden establecer así unas leyes estructurales del mundo, cuyo descubrimiento ha sido mérito de la fenomenología de Husserl. En términos ortcguianos, «el mundo vital se compone de unas pocas cosas en el momento presentes c innumerables cosas en el momento latentes, ocultas, que no están a la vista, pero sabemos o creemos saber» (VI 1,119), es decir, en cuanto ámbito abii^to, el mundo nunca está dado en su integridad. En cuanto todo, el mundo no puede ser dado a modo de un objeto o sistema de objetos. Presente algo, es co-pre- scntc el resto, o bien patente algo, hay un fondo de latcncias, que se anuncia, pero sólo puede aparecer, hacerse presente, generando, a su vez, nuevas laténcias y co-presencias. Como el bosque, que nuncb puede ser contemplado en su totalidad, el mundo se nos da siempre en el juego de primeros planos y trasfondos, actualidades y virtualidades, indefinidamente abierto. «Ese fondo, ese segundo término, ese ámbito es lo que llamamos horizonte» (VII, 120). No es una metáfora. La estructura horizóntica es propia de la intencionalidad mundana, espacial y temporal, como mostró Husserl. Forma parte tanto de la percepción de la cosa como del instante/tiempo que se dan o aparecen en una serie continua de escorzos y matices. «El horizonte es la línea fronteriza entre la porción patente del mundo y su porción latente» (VII, 121). Pero, además, en la medida en que el mundo vital está centrado en el aquí y el ahora del sujeto viviente, las cosas aparecen en él, no sólo dentro de un horizonte, sino en una

perspectiva, determinada según el lugar real o la situación fáctica del sujeto viviente:

La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo» (111,199).

Finalmente, cada cosa pertenece al mundo a través de determinados conjuntos de relaciones de referencia, según el interés pragmático puesto en juego; está así inserta en una determinada región del mundo, conforme a los diversos lados o aspectos de la vida. En el mundo cabe, pues, diferenciar y articular estas regiones:

Nuestro mundo, el de cada cual, no es un *totum revolutum*, sino que está organizado en campos pragmáticos. Cada cosa pertenece a alguno o algunos de estos campos dond<| articula su *ser para* con el de otros, y así sucesivamente (VII, 130)

Por lo demás, no sólo hay horizonte y perspectiva, sino rango, es decir, orden de formalización y orden de integración de los cosas/ asuntos en el plexo mundano de sentido. Se entiende que en algunos lugares entienda Ortega que el mundo es una construcción o, si se prefiere, una interpretación. Con esto quiere indicar que no hay un mundo de cosas en sí, como una constelación ontològica fija. El mundo es siempre una circunstancia interpretada, vitalmente significada y constituida. E incluso el mundo de las meras cosas, de lo que éstas son, no deja de ser también una construcción hecha por la ciencia, siempre presunta, y que tiene ser que traducida y devuelta al mundo de la vida. Junto al carácter dóxico del mundo, habría que señalar tambiéq^ según Ortega, su carácter histórico. En la misma medida en que la vida es temporal lo es el mundo. La historia encierra las variaciones o modulaciones de la estructura objetiva de la vida, esto es, de la sensibilidad vital, de los gustos, de los valores y creencias, en una palabra, de las interpretaciones del mundo. El mundo es, pues, radicalmente histórico. Hay, pues, diversos mundos históricos, que pueden ser tomados como escorzos o matizaciones históricas de un único mundo, como las diversas generaciones constituyen el panorama único e íntegro de la especie humana. En un sentido omnicomprensivo, el mundo es la serie misma de sus interpretaciones. De ahí que sus perspectivas y horizontes sean también sucesivos, según la altura de los tiempos históricos de la vida, y, sin embargo, no permanecen herméticos e incomunicables, sino que se entrelazan formando la trama o conexión orgánica, que es la historia. La

historia para Ortega no es una rapsodia, sino un sistema, esto es, la serie dialéctica de experiencias (VI, 43), que el hombre hace en la puesta en juego de las potencialidades y capacidades de su ser. La serie es dialéctica si cada etapa viene de y procede a..., si progresa mediante la negación productiva, de modo que niega y supera a la precedente, y así la conserva en sí como un medio de su propio transcendimiento. La historia, en suma, es razón, razón histórica. Pero esto significa que hay una razón de la historia, inmanente a ella, y, por tanto, que hay también una razón objetiva en el curso del mundo. La razón vital, la razón que obra y^siste a la vida, que da cuenta de la serie dialéctica de sus experiencias, es la razón misma que transparece en el mundo.

2. Si desde este planteamento, fundamentalmente fenomenologico y hermcnéutico, pasamos a Zubiri, notamos que la reflexión se adensa ontològicamente. Zubiri trasciende en salto el mundo de la vida —el mundo como construcción e interpretación— hacia un mundo de cosas reales en respectividad. El reproche a Heidegger, e indirectamente a Ortega, no puede ser más elocuente:

La filosofía actual [Heidegger] suele entender por mundo aquello en lo cual y desde lo cual el existir humano se entiende a sí mismo y se encuentra (entendiendo) con las demás cosas; esto es, lo que llamamos «nuestro mundo» y «mi mundo». Pero el mundo en este sentido se funda en el mundo como respectividad de lo real *qua* real. Porque ese «nuestro» y esc «mi» expresan, no el carácter originario del mundo, sino el mundo como horizonte del sistema de posibilidades humanas; expresan la apropiación del mundo en bosquejo (*Entwurf*), pero no el mundo mitaio (SE, 428).

Paralela a esta distinción entre mundo vital y mundo metafisico es la zubiriana entre cosa-sentido y cosa real. La cosa-sentido —un artefacto, un asunto, una obra...— consiste en la función que cumple en un determinado contexto del mundo humano. Pero esta función está soportada por lo que la cosa sustantivamente tiene de realidad. Es indudable que una silla, por poner el ejemplo zubiriano, sólo se actualiza, en cuanto silla, en el sistema de referencias de los útiles conforme a determinadas funciones de servicialidad y según las distintas finalidades puestas en juego. Se puede afirmar, por tanto, que su sentido lo tiene o lo alcanza en el marco previo de un mundo y de un campo pragmático. Pero además la silla tiene una índole de realidad, ya sea la madera o el hierro, etc., en virtud de la cual puede actuar sobre otras realidades. Por tanto, concluye Zubi- ri, «la sillada silla no es real, porque «silla» no es un carácter que le compete «de suyo». Es «cosa-sentido», pero no

«cosa realidad»» (SE, 402), y sólo a la cosa-realidad le es propia la dimensión del fundamento: «Mundanidad» —concluye Zubiri— «no es sino respectividad de lo real en tanto que realidad; no tiene nácla-que ver con el hombre» (SE, 428).

La distinción es pertinente, pero creo que en ella se está manejando un concepto distinto de fundamentación. Desde el punto de vista fenomenològico, llevan razón Ortega y Heidegger cuando sostienen que el «mundo de la vida» es el lugar originario de toda experiencia y, en esta medida, goza de una prioridad transcendental noètica sobre cualquier otro mundo, que sería un constructo a partir de él. Pero desde el propiamente metafisico (físico o érgico, según se quiera), el mundo como respectividad de cosas reales tiene una transcendentalidad ontològica, según especifica Zubiri, como lugar último de actualización de todo lo real. Habría, pues, que distinguir entre diversos sentidos de mundo. Y así, junto al mundo o mundos de las cosas-sentido, habría el nivel del mundo de las cosas- realidad. Pero incluso en este nivel metafisico de consideración cabría distinguir, como propone Zubiri, entre «cosmos» y »mundo», según se tenga en cuenta la dimensión di la «talidad» o la de «la realidad». El cosmos está fundado en la respectividad de las cosas en tanto que son tales o cuales cosas determinadas en su talidad. El mundo, en cambio, en tanto que son reales. Respectividad, claro está, no designa una relación predicamental, que supusiera el ser previo de los relatos, sino transcendental, pues las cosas reales son lo que son en el mundo. El mundo no les sobre- o ad-viene como la resultante de su actuación, sino que previamente las «in-viene», *sit venia verbo* y las pone en el juego ontològico de su respectividad. No es, por tanto, una mera relación operativa, sino constitutiva:

Lo primario está en que esta conexión operativa se halla fundada en la constitución misma de las cosas, una constitución según la cual una cosa es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución deltas demás cosas (SE, 426).

El mundo es la constelación lumínica de la realidad. Cada cosa brilla en él con su propia luz, pero como luz que brota internamente del fondo mismo del mundo, y así las envuelve y abraza en el entrelazo de una misma y única conátdación. Este fondo único, transcendental y transversal, es la realidad. La luz es la luz de lo real. Como queda dicho, es la formalidad de lo real la que se extiende y expansiona, transcendiendo toda determinación talitativa, y abarcándolas en un piélago luminoso: «

El carácter de ser pura y simplcntéhte real es lo que, al ser un carácter abierto,

constituye formalmente esa unidad física que es el mundo: es la formalidad de la realidad en cuanto abierta, en cuanto transciende de la cosa real y la constituye en momento de la realidad [...]. Cada cosa es de suyo mundanal [...]. La formalidad de realidad es así mundificante (IS, 122).

Cada cosa es, pues, operativa en cuanto constitutivamente está actualizada en respectividad a otras cosas en lo abierto del mundo. Ahora bien, al estar referidas respectivamente las unas a otras, las cosas están dando de sí. «Dar de sí» es una categoría ontològica clave para significar el dinamismo de la realidad, como expresión del poder, de lo real. Para Zubiri, la cosa real es un ser de suyo que está dando de sí; es decir, tiene un haber en propio que lo actualiza operativamente y así lo hace presente en el mundo. El «dar de sí» de la cosa no es más que el expandir intra-mundanalmente, en el todo de la realidad, su propio poder. Pero este expandir es acrecentativo. No se trata, al modo aristótelico, de la efectuación de sus virtualidades, sino de algo más decisivo, de la actualización de sus capacidades operativas. El caso paradigmático es el hortibre, que se encuentra en la historia incursa en un proceso efectivo y progresivo de capacitación, según produce y transmite las posibilidades de su acción. Y puesto que el hombre, en cuanto inteligencia sentiente, es una sustantividad abierta transccndentalmentc al todo de lo real, su historicidad es también solidariamente la historia del mundo. Es, pues, el mundo en cuanto orden transcendental de respectividad el que se expande a una en el horizonte de la historia. Se podría decir, por tanto, que la historia es un proceso de mundificación. Ahora bien, si la apertura en respectividad es de la realidad *qua* realidad, esto quiere decir que el todo del mundo es abierto y se encuentra en un devenir de acrecentamiento de ser. EsiLmundo en cuanto todo abierto de lo real lo que va dando de sí histéricamente, en un orden expansivo, abierto a un poder absoluto, como corresponde, por otra parte, con la *cuasi* creación que, según Zubiri, es el propio hombre. Si del hombre ha podido afirmar que es un ab-soluto relativo (SH, 213) —absoluto porque puede existir autónomamente frente al mundo como un todo, y relativo en su respectividad esencial al* mundo—, de éste cabría afirmar correlativamente que también es un absoluto-relativo, en cuanto orden dinámica y progresivamente abierto, pero en el juego de la respectividad. Me atrevo a pensar que, conforme a estas premisas, el orden transcendental del mundo ha de ser en cuanto tal ab-soluto e infinito, en cuanto despliega la fuerza o el poder de la realidad.

6. *èMundanidad o trans-mundanidad?*

Esto plantea finalmente el problema ontològico de si el mundo, como orden transcendental, se basta a sí mismo o scabre transmun- danalmente a una realidad absoluta otra que el mundorel tema de la transcendencia en sentido teológico-metafísico. Como se recuerda, había sido éste un tema central de la metafísica clásica, ya en el pensamiento griego, hasta tal punto de que la propia metafísica se entendía a sí misma como filosofía primera o teología, en tanto debía considerar la primera y fundamental realidad. Surgió así el carácter onto-teológico de la metafísica, pues la ciencia del ente en cuanto ente (metafísica) era también para Aristóteles la ciencia del primer ente en rango y dignidad. El pensamiento cristiano, que surgió en el horizonte histórico-cultural de la idea de creación, acuñó definitivamente el carácter onto-teológico de la metafísica. Y sólo con la llegada de la modernidad y su vuelco inmanentista pudo surgir la nueva idea de un orden necesario, eterno e infinito del mundo en cuanto tal. ¿Cómo se las ven Ortega y Zubiri con el problema de la transcendencia o trans-mundanidad? [93] La cuestión acerca de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esa cuestión ha de plantearse, mejor dicho, está ya planteada (NHD, 333).

Pero esto significa que es preciso abrir y justificar el ámbito de la transcendencia en cuanto tal, no en el sentido de las pruebas demostrativas de la existencia de Dios, al modo de la metafísica clásica, sino en el transcendental de su posibilitación. En suma: que Dios ha de ser, según la provocadora expresión de Zubiri, una experiencia del hombre. Creo que en Ortega no hay asomo de esta experiencia. Cierto que en 1926 pudo lanzar el grito de «¡Dios a la vista!*», anunciando que de nuevo el continente de lo divino comenzaba a emerger en el horizonte de la razón-vital. «Dios es también un asunto profano» (II, 493). Pero este Dios profano o laico ¿es algo más que el carácter integral del mundo? Es muy significativo que Ortega identifique en este contexto al agnóstico con la mirada positivista, que se atiene a los primeros planos dejo real, desentendiéndose o des-viendo el resto. Pero el resto, lo que no es patente o manifiesto, es precisamente el orden de lo fundamental, porque el sentido de cada cosa, como se dice en *Meditaciones del Quijote*, «es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad» (I, 351), y ésta sólo emerge a la vista cuando se pone cada cosa en conexión con el todo o el universo. El positivista carece,

93 Como no podía ser menos, su planteamiento es fundamentalmente moderno: para ambos, como queda Uicho, es el mundo en cuanto totalidad de lo real el horizonte propio de la meditación metafísica. Por otra parte, el tema de Dios, como cualquier otro, sólo puede comparecer en el ámbito de la realidad radical, la vida humana (Ortega), o dicho en términos zubirianos:

jmes, del sentido de profundidad. Su mundo se le acaba en el orden pe lo inmediato:

Esta línea en que «este mundo» termina es de carácter «positivo». Mas, a la vez, en esa línea comienza el ultramundo, y es, en consecuencia, transcendente. Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esta línea de sus propios problemas últimos, que son¿ al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios (II, 496^.

La referencia de Ortega a los problemas particulares de la cien- jeia refuerza esta interpretación. A las ciencias —viene a decir Ortega— les pasa lo que a la mirada positivista: que no tienen perspectiva para el trasfondo. No ven más allá de la línea de su mundo particular respectivo. Se les escapa, pues, el ultramundo, pero éste no es otro mundo allende el nuestro, sino la integridad y ultimidad del mundo. La «gran ciencia de Dios», a que se refiere Ortega, es, la metafísica como ciencia del mundo en cuanto todo, es decir, en su dimensión última de radicalidad. Este planteamiento, por lo demás, es consonante con el temple panteístico que rezuma la filosofía de Ortega, ya desde su obra programática *Meditaciones del Qujote:* «No hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino» (I, 322). Y de ahí que pueda hacer suya la expresión de Giordano Bruno: «est animal sanctum, sacrum et venerabile mundus» (I, 323).

2. En Zubiri la cosa es bien distinta. Para él existe propiamente un problema de Dios que tiene que ver coirti propio problema del hombre. Este problema se plantea, como flV podía ser de otra forma, en el ámbito de una experiencia fundamental, aquella en la que el hombre se siente vinculado o religado a la realidad como condición inexcusable de su propia tarea de ser. Es la experiencia de lo que en *Naturaleza, Historia, Dios* se llama todavía con un lenguaje muy recio «nihilidad ontològica» del hombre, la vivencia de su con- * tingencia radical, pero que, paradójicamente, no viene del temple de la angustia, sino de una disposición radicalmente contraria: contar con el apoyo de la realidad para poder-ser:

El hombre, al existir, no sólo se encuentra con cosas que hay y con las que tiene que hacerse, sino que se encuentra con que hay que hacerse y ha de estar haciéndose. Además de cosas, hay también lo que hace que haya (NHD, 337).

No es, pues, un argumento de-mostrativo, sino una mostración o indicación del lugar ontològico en que se abre para el hombre el ámbito de lo

divino, y que no es otro que el tener qq$ contar necesariamente con la asistencia de lo real. A esta experiertóa la llama Zubiri «religación» o vinculación al poder de la realidad:

Ese vínculo ontològico del ser humano es religación [...]. En la religación estamos más que sometidos: porque nos hallamos vinculados a algo que no es extrínseco, sino que, previamente, *nos hace ser* (NHD, 338).

Pero Zubiri rehúsa expresamente en *Naturaleza, Historia, Dios* tomar este planteamiento por una experiencia de Dios, entre otras razones, por la muy poderosa de que tampoco se puede hablar propiamente de una experiencia de la realidad. Hay experiencias de las cosas reales; pero la realidad misma no es objeto de una o de muchas experiencias. Es algo más: la realidad, en cierto modo, se es, en la medida en que ser es estar abierto a las cosas (NHD, 344).

Cuando vuelve más tarde sobre el tema en su obra de madurez acepta, en cambio, el término de experiencia, obviamente no en un sentido inmediatista y fideista, sino ontològico fundamental: «esta religación es una experiencia, esto es, una probación física [...] la religación es la experiencia misma del problematismo de nuestro ser» (HD, 134). Forma parte de esta experiencia la conciencia de que el hombre tiene que hacer su ser y tiene que hacerlo contando con la asistencia de la realidad, pero tal contar no está a su mano y disposición. Se trata, pues, de experimentar el poder de la realidad en la misma impotencia o inquietud radical acerca del destino final de su propio quehacer o realización (HD, 146). El poder de la realidad es la experiencia más profunda de lo real como algo que funda y sostiene y que así posibilita el hacer mismo del hombre. Y es el poder de la realidad, no de la cosa, ni del todo de las cosas, sino de lo real como dimensión transcendental y expansiva a toda cosa. «Cada cosa real lleva *físicamente* en su realidad el carácter y el poder de la realidad *simpliciter*» (HD, 144). El hombre siente este poder en la medida en que es real y está abierto formalmeqfe al todo de la realidad; es decir, en la misma medida en que su quehacer realiza una forma absoluta, un ser independiente y enfrentado al mundo como todo: «Religado al poder de lo real como última, posibilitante e impelente, me hallo, físicamente determinado por él^en mi ser absoluto» (HD, 140).

De ahí que este carácter absoluto *Ú*m sólo lo sea relativamente, esto es, en respcctividad al mundo, y ep cuanto algo cobrado o ganado en su actualización como persona en el mundo (NHD, 355 y HD, 137); en dependencia de un poder de lo real, en que ya de antemano está implantado como en su propia raíz. Ahora bien, es innegable, con todo, que el hombre puede experimentar

este poder sin sentirse con ello clara y explícitamente religado a un fundamento absoluto, en la medida en que entendiera que este poder de lo real es propio de cada una de las cosas reales o del mundo en cuanto todo, pero no precisamente de la realidad en cuanto tal en extensión y expansión transcendental. Se trata, pues, de una experiencia problemática, como reconoce el propio Zubiri, pero en virtud del carácter enigmático de la realidad (HD, 145). Lo enigmático estriba en la ambivalencia fundamental de toda realidad de ser «¿stócrealidad y de ser presencia de *la* realidad» (HD, 145) y, por tanto, de la imbricación estructural entre talidad y transccndentalidad. Se ha hecho ya referencia a que lo transcendental es para Zubiri lo diáfano, lo que deja ver, pero por lo mismo lo que puede ser encubierto o disimulado por lo visto. De ahí la necesidad de reparar expresamente en ello, pues tiende a tras-pasar la mirada sin que ésta lo haya advertido. La metafísica es la mirada de y en lo diáfano, el conocimiento del orden transcendental, como queda dicho y, por tanto, la encargada de analizar esta ambivalencia de lo real. El poder de la cosa, aun mediado por ser «tal cosa» (talidad), se lo debe a ser real, a su realidad, que transciende su determinación determinativa. «El poder de lo real se funda en la índole de la realidad en cuanto realidad» (HD, 147). Y, en cuanto tal, se extiende y expansiona transcendentalmente por todo lo real. En esta medida es un poder absoluto. Claro está que la problemati- cidad de esta experiencia no desaparece con ello. Cabría pensar que tal poder no es distinto a la totalidad de las cosas reales y, por tanto, del orden mismo del mundo. La mundanidad sería así el ámbito único y propio de la metafísica. Y muy posiblemente fuera ésta la posición orteguiana. No así para Zubiri. El mundo nútfno, en tanto que orden de rcspcctividad de las cosas mundanas, supone ya el poder de la realidad, que las hace respectivas en su apertura a la realidad *simpli- citer*. Si el hombre es, como se ha visto, un .absoluto relativo, del mundo cabría decir otro tanto: en cuanto orden de respectividad estriba en este poder como su fundamento. En suma, si el poder es de «la» realidad, en sentido colectivo, ha de serlo unitariamente del fundamento uno de la realidad o de una realidad en tanto que fundamento (HD, 148). Claro está que entonces esta transcendencia con respecto al mundo no puede significar, como en la onto-teología, una existencia absoluta de modo entitativo. Conforme al carácter inmanente y transversal de la formalidad de lo real, este poder «no es trans- cendente a las cosas, sino transcendente en las cosas» (HD, 308). Y ensayando la paradoja como el lenguaje propio del fundamento, podría decirse que tal poder es, a la vez, inmanente y transcendente: inmanente porque está formalmente en las cosas, constituyéndolas en cuanto reales, y transcendente porque «las hace ser». Y es esta experiencia decisiva la que constituye el

trasfondo último del hombre. En este sentido, el absoluto-relativo que es el hogibre, abierto al todo de la realidad, es constitutivamente un ser *capax Dei*, en capacidad de Dios. Sin entrar en el análisis de este planteamiento —que no prueba demostrativa o especulativa—, es evidente que, pese a todo, se trata de una experiencia en cierto modo «encubierta», como reconoce el mismo Zubiri ante el hecho del ateísmo (HD,343) y, por tanto, intrínsecamente problemática. En otros términos, no creo que la metafísica esté en condiciones de elevar esta experiencia a un orden racional de evidencia. Entre otras razones, porque el *logos* racional sólo se puede ejercer en lo abierto del mundo. Pero, por lo demás, lo enigmático de la realidad no es sólo su ambivalencia constitutiva sino el haber mismo realidad. Creo que de este modo reaparece una pregunta metafísica: «¿por qué hay algo y no más bien la nada?», que en cierto modo habían orillado tanto Ortega como Zubiri. Lo enigmático mismo es el hecho del haber. Quizá, en última instancia, pudiera definirse la metafísica como aquella consideración sobre el todo de lo real, sobre el mundo, en qué se abre la dimensión del misterio, es decir, en que la inteligencia reconoce el ex-ceso de poder de la realidad en que está fundada. Tal taz este planteamiento ofrczxa un terreno intermedio a Ortega y Zubiri. Mundanidad o transmundanidad son así el rótulo permanente de un debate y, en última instancia, de una de-cisión —apuesta tal vez—, que está posibilitada por el enigma de la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

Las obras de Ortega y Gasset se citan por el volumen correspondiente a las *Obras Completas*, Revista de .Occidente, Madrid, 1966. Las obras de Zubiri se citan de acuerdo con las siguientes abreviaturas:

FM: «Filosofía y Metafísica»: *Cruz y raya 30* (1935) 7-60.

HD: *El hombre y Dios*, Alianza editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1988.

IS: *Inteligencia sentiente*, Alianza y Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980.

NHD: *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid, 1978

PFM: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1994.

SE: *Sobre la esencia*, Sociedad de Estuflios y Publicaciones, Madrid, 1962.

SH: *Sobre el hombre*, Alianza editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986.

TFJ: «Teoría fenomenológica del juicio», citado en Pintor Ramos (1983).

1. *Sobre]. Ortega y Gasset*

Cerezo Galán, P. (1984), *La voluntad dé aventura, Aproximaciones críticas al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona.
Ferrater Mora, J. (1958), *Ortega y Gasset: Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona.
Garagorri, P. (1965), *Relecciones y disputaciones orteguianas*, Taurus, Madrid.
Garagorri, P. (1970), *Introducción a Ortega*, Revista de Occidente, Madrid.
Marías, J. (1960), *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid.
Marías, J. (1983), *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid.
Molinuevo, J. L. (1984), *El idealismo de Ortega*, Narcea, Madrid.
Morón Arroyo, C. (1968), *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid.
Orringer, N. (1979), *Ortega y sus fuentes germánicas*, Credos, Madrid.
Rodríguez Huéscar, A. (1966), *Perspectiva y verdad.* Revista de Occidente, Madrid.
San Martin J. (1994), *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid.
Silver, Ph. W. (1978), *Fenomenología y razón vital*, Alianza, Madrid.

2. *Sobre* X. *Zubiri*

Baciero, C. (1976), «Conceptuación metafísica del [M]de suyo"»: *Realitas IL*
Cerezo Galán P. (1995), «Del sentido a la realidad. El giro metafísico eji X. Zubiri» en D. Gracia (comp.), *Del sentido a la realidad*, Trotta, Madrid, pp 221-254.
Fllacuría, I. (1991), *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta y Fundación X. Zubiri, Madrid.
Ferraz Fayos, A. (1988), *El realismo radical*, Cincel, Madrid.

Garrido Zaragoza, J. J. (1984), *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, Universidad de Valencia.
Gracia, D. (1986), *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona.
Pintor Ramos, A. (1983), *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*$_y$ Universidad Pontificia, Salamanca.
Riaza, M. (1976), «Sobre la experiencia en Zubitf^: *Rea litas II.*
Realitas (1974-1979), tomos I-IV, Sociedad de flptudios y Publicaciones, Madrid.

EL POSITIVISMO LÓGICO

Josep L. Blasco

La metafísica ha sufrido en la modernidad diversos, aunque no definitivos, embates por motivos más homogéneos de lo que a primera vista pudiera parecer. En la primera mitad del siglo XX la crítica más dura que tuvo que soportar la metafísica provenía de un movimiento filosófico-científico que aconteció efTIa Viena de los años 20 y que ha pasado a la historia como «positivismo lógico» o «neopositi- vismo», que es el nombre genérico que han recibido las posiciones sostenidas por el Círculo de Viena.

En 1922 Moritz Schlick fue nombrado catedrático de Filosofía de las Ciencias Inductivas en la Universidad de Viena. Dicha cátedra teinía la característica, desde su creación en 1895 para Ernst Mach, de ser una

cátedra para físicos interesados en filosofía. Y ése fue el ttiso de M. Schlick. Pero la singularidad de Schlick consistió en reunir en la cátedra a diversos estudiosos de filosofía, física y matc- niáticas (como Carnap, Neurath, Waismann, Gódel) e iniciar unas reuniones de debate (las sesiones del Círculo de Viena) con el proposito de un planteamientos *radicedc*\ sentido aje la filosofía y de la ciiencia y, consecuentemente, del problema kantiano acerca de lacien- tijficidad de la matemática y la física y la posible o imposible cientifi- cidad de la metafísica.

Conviene precisar de entrada que el empirismo lógico entiende por metafísica la especulación filosófica autocomprendida como ciencia. Siendo ésta una caracterización generalmente admitida, no resulta fácil, sin embargo, aclarar su sentido: pienso que estaría de acuerdo todo el Círculo de Viena en entender la metafísica como un saber sustantivo más allá de la experiencia. Carnap es bastante explícito al respecto: «llamaré metafísica a todos aquellos enunciados que pretenden describir conocimientos acerca de algo que se encuentra sobre o más allá de toda experiencia, por ejemplo, acerca de la verdadera esencia de las cosas, acerca de las cosas en sí mismas,

CAPÍTULO 12

METAFÍSICA DE LA COMUNICACIÓN (APEL/HABERMAS)

De entrada puede resultar raro que introduzcamos algunas filosofías como las que aquí van a ser aludidas dentro de un contexto metafísico. Primero, porque tal vez casi todo el mundo piense que se trata de filosofías que no tienen nada que ver con el tema que nos ocupa; y, además, porque seguramente no será difícil encontrar ciertas declaraciones ¿e los propios autores, en las que se intenten separar de la metafísica en el sentido convencional. Y precisamente por ello comienzo con esta advertencia. Pero, a continuación, voy a presentar ciertos rasgos de la filosofía de K.O. Apel y de J. Habermas, por los que creo que no sería inadecuado «acusarles» de pretensiones y compromisos (explícitos e implícitos), típicos de la *metafísica.* Soy consciente de las reacciones inmediatas que estas palabras pueden provocar, sobre todo si nos movemos en un plano puramente convencional. Pero creo que todo cambia, si —como brevemente intentaré hacer patente— descubrimos de hecho pretensiones, rasgos y afirmaciones que son propias de filosofías con *alcance metafísico.*

Razones del alcance metafísico de la racionalidad comunicativa

1) *Determinación lingüística y semiótica de la transcendentalidad*

A mi modo de ver, el nivel propio de la metafísica es la transcendcntalidad. Sólo el pensamiento metafísico es el que pretende alcanzar tal plano (nivel, marco), en el que se habla de condiciones (formales, reales, lingüísticas...) universales, necesarias, comunes... Y esta pretcnsión, sea en versión realista, idealista, lingüística, tiene en común la búsqueda o el hallazgo de lo transcendental. Y según su carácter estaremos ante un transcendentalismo realista, idealista o del tipo que sea.

Pues bien, a Apcl corresponde el mérito —junto con Ha- bermas, en cierta medida— de haber ápórtado una *determinación lingüística y semiótica de la transcendentalidad.*

Y con ello está contribuyendo a. la construcción de un marco racional de argumentación intersubjetiva que —a mi juicio— es una de las tareas de la metafísica áfetual (en el sentido que se entiende aquí). Eri el caso de Apel se intenta lograr mediante el *a priori* del juego transcendental del lenguaje, que permite afirmar de nuevo la posibilidad y necesidad del *status* teórico de la metafísica como filosofía primera. Este nivel teórico filosófico permite configurar un nuevo marco; filosófico denominado por Apel «Semiótica transcendental^ (=ST).

2) *Nueva filosofía primera* (= F.ª 1.ª)

La F.ª 1.ª siempre ha estado ligada tradicionalmente a la metafíisica. Pero ésta se ha transformado, configurando diversos paradigmas a lo largo de la historia del pensamiento occidental. La contribución de Apel a tal proceso de transformación eín la era de la ciencia y de la técnica consiste £n «desarrollar la concepción sistemática de una semiótica transcendental como filosofía primera»; de ese modo tiene el propósito dé presentar un modelo actual de «discurso teórico», capaz de hacer frente a los que pretenden superar o disolver el nivel específicamente filosófico. Este nuevo *marco* es en la versión apeliana el *propio de la acción comunicativa.*

Por consiguiente, se puede hablar de metafísica, en el sentido de F.ª 1.ª, también en la filosofía de la *acción comunicativa.* Pues la ST es el enfoque que, dejando de estar orientado por la función de la representación de las proposiciones, se orienta por la «doble estructura» *proposicional- performativa* del discurso humano. En él no se abstrae falazmente de la relación sujeto-cosujeto (S-S), singue se toma en serio la tridimensionalidad de los signos y derlenguaje, a fin de dar cuenta debidamente de la experiencia y acción comunicativas. En él se articulan, pues, la *pragmática* y la *hermenéutica,* por cuanto ambas tienen en cuenta al sujeto en la situación vital. Por eso, la ST constituye un paradigma de racionalidad comunicativa y en él el saber reflexivo adquiere la forma de proposiciones *auto-referencialcs* y con pretensión universal de verdad y/o validez; por lo tanto, es un modelo teórico y práctico del pensamiento filosófico, es decir, ofrece una instancia intersubjetiva para el conocimiento verdadero y la responsabilidad solidaria bajo el presupuesto de la comunidad *ideal* de comunicación.

Desde este nivel de F.ª 1.ª, Apel defenderá una posible *fundamentación*, en pugna con el racionalismo crítico.

3) *Fundamentación filosófica última desde la pragmática transcendental*

Frente al racionalismo crítico, que defiende que todo proyecto fundamentador aboca al trilema de Münchhausen, Apel muestra que el problema filosófico de la *fundamentación última* no puede concebirse como algo exclusivamente lógico-formal. Antes bien, Apel responde desde una *Pragmática transcendental del lenguaje*, la cual se ocupa de reflexionar sobre las condiciones subjetivo-intersubjetivas del conocimiento, del entendimiento mutuo y de la formación del consenso.

Apel muestra que el trilema sólo es posible abstrayendo de la dimensión pragmática del uso argumentativo del lenguaje. Sólo cuando se abstrae de la situación del sujeto del conocimiento y de la argumentación, se puede caracterizar el recurso a la evidencia como interrupción del procedimiento de fundamentación. Pues bajo el punto de vista sintáctico-se- mántico, que separa el lenguaje del mundo vital, se reduce el proceso de *fundamentación* a *deducción.* Pero *fundamentar no es deducir* (a lo sumo, es un medio dentro del contexto de la

fundamentación mediante evidencias congnoscitivas).

La fundamentación de la validez del conocimiento tiene que apoyarse sobre las posibles evidencias de conciencia de los sujetos cognoscentes competentes y sobre las reglas *a priori* intersubjetivas de un discurso argumentativo, en cuyo contexto las evidencias tienen que lograr validez intersubjetiva. Esto se garantiza por el entretejimiento *a priori* (pragmático-transcendental) entre *evidencias cognoscitivas* y *reglas del uso del lenguaje*.

Apel mantiene el principio de fundamentación frente al «principio crítico del falibilismo», que parece pretender que dudemos de todo. Porque desde el punto de vista de la reflexión pragmático transcendental, la duda y la crítica sólo tienen sentido recurriendo a *evidencias paradigmáticas.* Pues la reflexión pragmático-transcendental sobre lasccondiciones de posibilidad de una argumentación crítica descubre el juego transcendental del lenguaje como «sistema»'de la argumentación. He ahí un *método fundamentador* (no deductivo), por el que accedemos a las *evidencias paradigmáticas:* aquellas que no pueden ser puestas en duda por la crítica sin autocon- tradicción, y que no pueden ser fundadas deductivamente sin presuponerse ya a sí mismas. Estas evidencias últimas no pueden! ser impugnadas sin autocontradicción, ni ser fundadas sin *petitio principii*.

Por; lo tanto, toda la crítica del racionalismo crítico se basa erl una falacia abstractiva respecto de la dimensión pragmática.; Pero si se admite una reflexión pragmático-transcendental sobre las condiciones subjetivo-intcrsubjetivas de posibilidad de una argumentación, entonces hay que presuponer ciertas evidencias paradigmáticas. Éstas son fruto de la intelección reflexiva, pragmático-transcendental, fundamentado- ra de lá argumentación, ya que no pueden impugnarse sin autocontradicción ni fundarse sin *petitio principii.* Son supuestos pragmático-transcendentales de la argumentación, que se han de haber reconocido *ya siempre*, si el juego lingüístico de la argumentación (y la comunicación) ha de tener un sentido. Estamos ante una nueva forma *crítica* de la *fundamenta- ción última* filosófica. En el nivel ideal, normativo, formal, del juego transcendental del lenguaje y sus evidencias paradigmáticas, hallamos también los supuestos de una funda- mentación última de la ética, ya que estamos ante un proyecto de filosofía que enlaza teoría y praxis,

recpnstructora y realizadora de la razón (comunicativa).[1]

A juicio de Habermas, este camino aludido constituye una *«prueba* pragmático-transcendental» de los presupuestos generales y necesarios de la argumentación, ya que no existe alternativa reconocible alguna y se trata de condiciones imprescindibles. Dicha proeba consiste en reconstruir los presupuestos universales y necesarios, en identificar los presupuestos pragmáticos, sin los cuales no puede funcionar el proceso de argumentación. Pues todo aquel que participa en la *praxis de la argumentación* tiene que haber aceptado ya estas condiciones de contenido normativo para las que no existe alternativa alguna. Por el mero hecho de intervenir en la argumentación, los participantes están obligados a reconocer tales condiciones.

La *prueba pragmático-transcendental* también sirve para traernos a la conciencia el conjunto de condiciones en el que siempre nos encontramos de antemano en la praxis de la argumentación sin que exista la posibilidad de recurrir alaml- ternativas. La falta de recambios significa que aquellas condiciones son inexcusables de hecho para nosotros. Se trata del reconocimiento de un «hecho de la razón», que no se fundamenta deductivamente, pero sí puede *aclararse* en la medida en que entendemos el discurso argumentativo como una *acción que busca el entendimiento.*

Como en Kant, esta prueba pragmático-transcendental se apoya en un tipo de argumentos con los que en una posición reflexiva llaman la atención sobre el carácter *inexcusable* de aquellos presupuestos universales que condicionan siempre nuestra práctica comunicativa y que no podemos «elegir». Estamos ante una *fundamentación transcendental.*[2]

4) *El orden metafísico en ¡a filosofía de la acción comunicativa*

Hasta ahora hemos aludido a varios aspectos que ya pueden considerarse «metafísicos»; 1) su determinación lingüística (semiótica) de la *transcendentalidad,* es decir, su defensa de un nivel transcendental, típico de todos los intentos meta- físicos; 2) su pretensión de constituir una *filosofía primera,* aun cuando *transformada,* por lo tanto, pretender transfor- madamente algo también propio de los ensayos de metafísica; y 3) desarrollar un método de *fundamentación última* (en el sentido de Apel, aun cuando Habermas tenga remilgos) del conocimiento y de

hkpraxis (acción) comunicativa, sin recurrir como marco último a la ciencia positiva, ni renunciar a la dimensión crítica en la razón hermenéutica.

Pero, además de lo ya expuesto, todavía caben ciertas reflexiones que pongan de manifiesto una cuestión de fondo y que tal vez conviertan a Apel y Habermas en aquello que este último utiliza como «chivo expiatorio», sustitutivo de «metafísica»; la «gran filosofía». Creo que no sería desacertado[3] «acusar» a estos autores de seguir solapadamente las pretcnsiones de la «gran filosofía», en cuanto proyecto de una racionalidad, desde la que se señala el lugar a los saberes propios del sistema y del mundo de la viífó. ¿Por qué —si no— la primacía de la razón (acción) comunicativa? ¿No es una nueva versión de la razón práctica kantiana? ¿No es —entonces— también en este caso un nuevo camino para la metafísica —aunque ahora recortada? En realidad, en el nuevo paradigma, todo gira alrededor de dicha racionalidad (acción) comunicativa; la praxis se entiende ahora como *comunicación* prioritariamente; la experiencia primordial, el sentido, laj verdad, etc., todo se entenderá en relación y función de la *¡acción comunicativa.* Ya se ha encontrado un nuevo canon ideal, que sirve de idea regulativa y crítica respecto de todo lo demás, y desde donde se configura el sentido del resto. ¿No es esto «gran filosofía» y de cierto corte*idealista, por sju confianza en que las ideas (lo ideal) son regulativas de laivida, de las instituciones, de la acción?

Si se analiza el proyecto de la filosofía de la acción comunicativa se puede descubrir un radical *orden del logos,* que se deja ver, al menos, en las tres vertientes siguientes:

1) Un orden de *fundamentación (Grund*), que se enfrenta a los proyectos deconstructores que intentan afianzarse (!) en el *Ah-grund.* y que consideran mctafísicos a todos los que siguen el camino del pensar íundamentador, en lugar de abrirse al abismo desfundamentador.

2) Un orden *cósmico, lógico-ético,* frente al *caos:* el cual tiene como consecuencia un tercero.

3) Un orden *ideológico, lógico-moral,* frente al *juego:* un orden lógico y moral, inscrito en un orden del ser de la praxis comunicativa, argumentativa y lingüística. Ha^, pues, aquí una confianza y un reconocimiento de un orden lógico-real, que siempre ha sido patrimonio

de las metafísicas.

E-n suma, igual que el orden ideológico y el de funda- mentación se inscribieron en el orden del *ser* (filosofía antigua) y posteriormente en la *conciencia* (filosofía moderna de la representación), ahora se inscribe en el *lenguaje* (argumentación, comunicación). El *orden metafísica* (ontológico-lógi- co-moral) del logos y del ser, que ha recorrido toda la filosofía de Occidente, se traduce y vierte ahora en clave de *racionalidad comunicativa*$_y$ en clave de *teleología lingüística.* Porque ya no es desde el ser o la conciencia desde donde arranca el pensamiento, sino desde la praxis. Pero en el orden de la praxis también se ha producido un cambio, ya que en lugar de ser el *trabajo* su expresión primordial (a partir de lo que se configuraba una metafísica del trabajo) ahora el centro es la *acción* (interacción) comunicativa y lingüística, de donde surge reflexivamente una nueva metafísica de la comunicación, insospechada para algunos, pero irremediable exigencia del pensamiento que no se decapita a sí mismo.

Los actuales desarrollos y comentarios acerca de la racionalidad comunicativa confirman y reiteran el afán haberma- siano por desvelar el potencial racional del discurso. La racionalidad comunicativa se caracteriza por ser unificante, por el hecho de descubrirse en ella una estructura formal y, por tanto, universal, reteniendo además un momento de incondi- cionalidad. Esta formalidad lógico-pragmática permite seguir defendiendo la unidad de la razón, si bien ya no sustancial, sí al menos formal-procedimental; una unidad en la pluralidad de las pretcnsiones de validez. Aunque aquí quedaría to- tlavía pendiente la fundamcntación de la autonomía racional que en ellas se expresa.

Pero, además de la formalidad, en esta racionalidad práctica destaca su carácter dcontológico, que se dehe al hecho de que haya un *télos* inmanente a la comprensión lingüística. La estructura ideológica de la acción comunicativa funda aquí la normatividad del orden racional. No obstante, este *telas*$_{\%}$ in- herenté a la comprensión y comunicación, entra en relación con los impulsos utópicos, latentes en la razón comunicativa, dado que ésta contiene una idea de reconciliación ideal a tono con la mejor tradición de la metafísica idealista, como reflejan las siguientes palabras de Habcrmas en *La teoría de la acción comunicativa*, necesitadas de una justificación más adecuada, que indudablemente

conduciría a compromisos meta- físicos: «La perspectiva utópica de la reconciliación y la libertad está apoyada en las condiciones dcja^socialización comunicativa de los individuos, está ya inserta en el mecanismo lingüístico de reproducción de la especie».[4]

Por otra parte, hay que señalar que, dada la imbricación entre el lenguaje, la visión del mundo y la forma de vida, el potencial formal, dcontológico y ideológico**de la razón comunicativa estará también entretejido con,^l contenido sustancial de una forma de vida y una visión del mundo. Y por tanto,.la legitimación formal no será más que una manera de justificar, que está referida a las estructuras del estar en un modo de vida; de manera que sólo tendría sentido en una formajde vida. Pues ¿por qué la presunta garantía de universalidad e incondicionalidad de la formalidad tiene capacidad legitimadora cuando está ligada a un modo de vida y a una concepción del mundo, y se basa en una distinción «metafísica» eiitre forma y contenido?

Así pues, en Habermas hallamos elementos metafísicos; sin erpbargo todavía sorprende más darse cuenta de que la razón comunicativa se basa en *experiencias* vitales ^místicas. El propio autor aclara en cierta ocasión que su «intuición fundalmental» se funda en «tradiciones religiosas» de la «mística protestante o de la mística judía», y también de Schelling. Y lo que le preocupa es encontrar formas de convivencia que armonicen «autonomía y dependencia» entre los seres humanos, lisio intuición proviene del *trato* con los otros y apunta a «experiencias de una intersubjetividad sana» o «interacción lograda», que posibilita una relación humana entre «libertad y dependencia». Habermas remite así a experiencias primordiales y convicciones, que configuran —a su juicio— un «núcleo dogmático», al que no está dispuesto a renunciar, ya que preferiría abandonar la ciencia antes que dejar ablandar este núcleo, puesto que son irúuiciones que no se adquieren mediante la ciencia, sino en^trato con los seres humanos. Aquí opera de nuevo un principio «experiencia» como fondo último de la razón, en este casp, la comunicativa. Las experiencias vitales y religiosas van generando un núcleo dogmático irrenunciable. También en el ámbito de la razón comunicativa la carga metafísica, que en ella aparece de modo transformado en el orden de la formalidad (con rasgos dcontológicos y teleológicos), remite a un fondo experiencia! del ser humano, que constituye un abismo. Por

eso, la metafísica de la comunicación habrá de recuperar asimismo el principio-experiencia, para dar cuenta de sí misma y de sus pretensiones.

Tras estas alusiones a la densidad metafísica y experiencia! profunda de la filosofía de Habermas, no queda más remedio que preguntar dónde queda o va a parar el pretendido «falibilismo», de última (?) hora en nuestro autor. ¿Por qué tanto empeño en no admitir la fundamentación última filosófica en el orden de la *formalidad* lógico-pragmática y, sin embargo, no se tiene ningún inconveniente en cargar con un núcleo dogmático a partir de la *experiencia* (vital, existencial, intersubjetiva, mística)? ¿No sería más ajustado, al menos aparentemente, aceptar la falibilidad y rebasabilidad de la experiencia, así como, por otra parte, ciertas condiciones universales y necesarias — irrebasables— sólo en el orden formal de la razón reflexiva?

La semiótica transcendental como filosofía primera

La relevancia y actualidad de la semiótica transcendental como F.ª 1.ª es una de las aportaciones fundamentales de la filosofía de K.O. Apel, cuya defensa de la transformación de la filosofía está encaminada a presentar un modelo de «discurso teórico»,[5] capaz de hacer frente a las críticas contemporáneas que superan o disuelven el filosofar.

Para que no quepa sospecha alguna de distorsión acerca de esta intelección de la filosofía de K.O. Apel, remito al artículo suyo que lleva el expresivo título: «Transzendentale Semiotik und die Paradigmen der Prima Philosophia»,[6] en el que se dedica a «desarrollar la concepción sistemática de una semiótica transcendental como F.ª 1.ª».

Sin embargo, antes de pasar a la exposición de la semiótica transcendental y su primacía sobre los demás paradigmas filosóficos, hemos de partir de la defensa de la teoría filosófica frente a las críticas contemporáneas del sentido de las proposiciones filosóficas, provenientes de dos grandes filósofos que están a la base de todo el pensamiento contemporáneo: Wittgenstein y Heidegger.

Y, por último, señalaremos algunas críticas de este modelo filosófico, indicando posibles vías de superación.

1) *Wittgenstein y Heidegger frente a la metafísica occidental*

La metafísica occidental ha sido puesta en cuestión radical y paradigmáticamente por Heidegger y Wittgenstein, a partir de sus respectivas preguntas por el sentido del ser y por el sentido de las proposiciones filosóficas.

Sé impone, pues, una *Sinnkritik*, cuya pregunta fundamental sería: ¿es posible (tiene sentido) la metafísica como teoríi? ¿O estamos ante el fin de la filosofía como saber teórico?!

Esta crítica del sentido mostraría la falta de sentido del metadenguaje filosófico, por lo que alcanzaría de lleno también *ú* la *teoría* del conocimiento, pues también ésta pretende concitarse y construirse como «teoría». ^

Metafísica, F.ª 1.ª correinan la misma suerte: carecerían de sentido, si nos atenemos a las conocidas críticas heideggeriana y wittgenstei- nianá.

Porque el pretendido objeto de la filosofía teórica es algo que «se muestra» o «lo previo-concomitante», pero minea se trata de condiciones reales o transcendentales de las que quepa tratar teóricamente.

La filosofía consistiría en un «pensamiento» o en una «actividad» donde se abandona definitivamente el nivel *teórico*. Por lo tanto se ha podido afirmar que «la comprensión tradi- cional-metafísica de la filosofía como una ciencia teórica fundamental queda por principio superada».

2) *' Compromisos metafísicos» y de F.ª 1.ª en Wittgenstein* y Heidegger.

Ircnte a esta crítica, hay que poner de manifiesto ciertos «compromisos metafísicos» (y/o de F.ª I.'), dctectablcs en Wittgenstcin y Heidegger.

El Wittgenstcin del *Tractatus* está comprometido con la mitología del atomismo lógico. Y en la filosofía‘de la segunda época de este mismo autor es posible descubrir una tendencia «teórica» y «constructiva».[10]

Hcidcggcr, por su parte, expresa las dificultades que conlleva su pretensión de superar la metafísica. La causa de tales dificultades radica en el propio lenguaje, ya que el lenguaje representativo es un elemento del que es casi imposible prescindir, como confiesa el propio Heidegger:

Lo difícil se halla en el lenguaje. Nuestras lenguas occidentales son cada una de diversa manera, lenguas del pensamiento rnctafísico.[11]

Así pues, en la común pretensión de superar la metafísica como F.ª 1.ª son dctectablcs dificultades que comprometen con la metafísica, por cuanto el pensamiento y el lenguaje están. de por sí, impulsando la especulación y exigiendo una
Fª 1.ª.

3) *«Pragmatismo" en los análisis de Wittgenstcin y Heidegger*

Por otra parte, esta crítica del lenguaje filosófico proviene de un cierto «pragmatismo», presente en los análisis witt- gensteinianos de los juegos del lenguaje e incluso —aunque parcialmente--- en la fenomenología hermenéutica del «scr- cn-cl-mundo» de Heidegger.

Un el caso de Wittgenstein, su análisis del uso del lenguaje (llapiado también «fenomenología descriptiva del uso del lenguaje») dice dejar todo como está, y sin embargo descalifica él juego espcculativo-metafísico del lenguaje, porque éste rio funciona en el contexto de la praxis vital.

A la base de esta crítica hay un pragmatismo y una concepción instrumentalista del «uso del lenguaje».[14] Esta concepción instrumentalista produjo, por una parte, una ampliación del ámbito de los usos del lenguaje (más allá de la función dcsignativa); pero, por otra, colaboró a configurar un pragmatismo a-histórico, anti-cspeculativo y anti-reflexivo.

También los análisis heidcggcrianos concernientes al «por mor de qué» de la «cura» del «ser-ahí», parecen corresponder a una comprensión pragmatista, debido a que la precomprensión del mundo se fija en un horizonte pragmático. Por supuesto, la «Kehrc» ha hecho variar esta dirección de modo radical.

La instancia pragmática que hemos descubierto en Wittgenstein y –aunqe solo parcialmente- también en Heidegger, está en el origen de la crítica del lenguaje filosófico metafísico.

Pero no debería establecerse como canon crítico. Porque, si bien es cierto que no haya que limitarse a un uso del lenguaje (a lo cual contribuyó dicha crítica), sin embargo ¿por qué se instaura como

canónico este uso funcional e instrumental del lenguaje?

La interpretación instrumentalista de Wittgenstein es parcial y unilateral, porque no permite descubrir el sentido del lenguaje desde una de las necesidades fundamentales de la praxis humana: la necesidad de lograr un «horizonte de sentido» para los *verdaderos* fines y las *verdaderas* necesidades de la praxis.

Parque además de la «función instrumental» hay en el hombre una «meta-necesidad» que exige tal «horizonte de sentido». Pues es realmente una auténtica necesidad del hombre abrirse a *verdaderas* necesidades y *verdaderos* fines, más allá de la instrumentalidad de lo útil y superando lo que se nos *da* de hecho.

4) *Recuperación del logas filosófico*

Por todo ello podemos afirmar: l.°) que hay que restringir la validez de la crítica destructiva de la metafísica como E. [a] 1.ª; y 2.°) que hay que reforzar la «posición del logos común a la filosofía y a la ciencia»,[17] un logos auc pretende verdad y validez, vinculación universal e inteí%ubjetiva.

La superación de estas críticas (wittgensülniana y hcideg- geriana) abre un camino hacia la recuperación del status teórico de la filosofía, hacia una F.ª 1.ª, que responda a estas exigencias de verdad, validez y también de auto-justificación.[1 K]

Estas exigencias propias de toda F.ª 1.ª (verdad, validez universal, intersubjetividad, auto-justificación...) podrán llevarse a cabo mediante la «autorreflexividad», que supera tanto el logos teórico-objetivo del «lenguaje de objetos» como también el «logos hermenéutico» (reivindicado por algunos como el último marco de referencia).

Esta rcflcxividad pone en juego una filosofía transcendental, dialéctica y crítica del sentido, que ofrece un discurso filosófico sobre la forma lógico transcendental del lenguaje y del mundo, sin salirse fuera del lenguaje y del mundo.[19]

Esta interpretación del meta-lenguaje filosófico constituye una fructífera respuesta a la paradoja del *TractatusT** 4«vS veleidades heideggerianas y a las demás sospechas de falta de sentido del status teórico de la filosofía.

Por este camino transcendental, dialéctico y crítico del sentido,

llegamos al último grado de la reflexión, legitimando así la F.ª I .\ que no se resigna a sucumbir, puesto que es una exigencia y necesidad del hombre, y cuya primordial tarea — según K.O. Apel —[20] sería la integración superadora de lo que se ha llamado el «olvido del ser» y el «olvido del logos», en un discurso teórico filosófico, fundamental y universal.

5) *Punto de partida y rasgos de la semiótica transcendental*

La semiótica transcendental parte de la tesis de que la función sígnica o semiosis tiene una estructura triádica o triargumental, como expresan las siguientes palabras de Ch.S. Peirce:

Un signo o represen!ación es algo que representa algo para alguien en algún respecto (...)

Los tres elementos de la relación sígnica son el signo mismo,: el objeto denotado (o el significado) y el intérprete del signo. Esta relación triàdica del signo fue tomada por Ch.W. Morris como punto de partida de su obra *Foundation of the Theory of Signs,*[22] bqge de una semiótica tridimensional, pero de distinto signo a la aquí propuesta —como se verá a continuación —.

Pues la aquí propuesta toma el esquema de Peircc-Morris como punto de partida, pero asumido desde una *reflexión tanscendental.* Porque, en primer lugar, la relación triàdica del signo constituye un elemento básico mínimo de todo conocimiento intersubjetivamente válido, debido a que su referencia objetiva tiene que estar mediada por el significado (intersubjetivamente válido) del signó lingüístico. Y, en segundo lugar, porque todo argumento es interpretable como signo triàdico; y los argumentos constituyen la'condición de posibilidad de los pensamientos ¡ntersubjetivamente válidos, más allá de los cuales ya no puede ir el pensamiento reflexivo. Porque incluso el pensamiento solitario (el «callado diálogo del alma consigo misma» de Platón) tiene que participar de la estructura de la argumentación pública.[21]

Por consiguiente, el punto de partida de la semiótica transcendental es la *estructura semiótica* del conocimiento y de ía argumentación.

Y el punto principal de esta semiótica transcendental, a diferencia de la de Ch.W. Morris, es el siguiente: dado que nuestro saber de objetos

está mediado por la relación sígnica, ésta no puede ser tematizada filosóficamente (de modo adecuado) como un «objeto semántico», sino como lina «condición de posibilidad» de la descripción e interpretación de algo

La concepción de R. Carnap de la función (cuasi-transcedental —dirá K.O. Apel —) de un *semantical framework*, en su famoso artículo «Empirism, Scmantics, and Ontology».[2S] no refuta, sino que puede servir para confirmar nuestro punto de vista.

Ya sabemos que, desde la perspectiva de la semántica constructiva en el sentido de R. Carnap y A. Tarski, se podría argumentar diciendo que la función sfgnica y lingüística de un *semántical framework* puede convertirse en objeto de la referencia semántica de un meta-lenguaje y así sucesivamente hasta el infinito.

Sin embargo, este argumento, en vez de refutar, confirma —según K.O. Apel— su propia posición.[26.] Porque hace ver que la *actual* función lingüística, en tanto que mediación de la interpretación y representación (intersubjetivamente válida) de objetos, no puede ser objetivada en principio. De ahí resulta que la *función síquica* o lingüística *qua* función semántica tic referencia es *amdición transcendental* de posibilidad del saber mediado por signos, antes que posible objeto de la función semántica de referencia.

I.a postura de Carnap y sus seguidores puede ayudar a confirmar esta perspectiva apeliana. en cuanto que la función de la filosofía consiste en construir lenguajes ideales o *sistemas semánticos* como posibles marcos del lenguaje científico. Y tales marcos o sistemas prescriben la «forma del fenómeno», la forma de la manifestación del mundo, en la medida en que éste puede convertirse en objeto de descripción (intersubjetivamente válida). Por consiguiente, puede afirmarse — según Apel —[27] que esta semántica constructiva, en la línea de R. C arnap, elabora marcos «cuasi-transcendcntalcs».

Esta «interpretación transcendental» de la dimensión *sin- táctico-semántica* de la semiosis tiene que ampliarse a la dimensión *pragmática*, dimensión integradora de toda la función sígnica.

También aquí hemos de adjudicar una *función transcendental*, pero en este caso *a nosotros mismos*, en la medida en que hacemos saber las pretensiones de verdad y validez, conectadas a proposiciones,

argumentos, sistemas lingüísticos, que pueden ser confirmados, refutados o discutidos por todo miembro (virtual) de la comunidad ilimitada de argumentación.[28]

Por consiguiente, estamos asumiendo el rol del sujeto transcendental del conocimiento. Esto es patente por el hecho de que podemos hacer explícitas nuestras pretensiones de validez mediante expresiones *performativas.* Lo cual indica que no es posible conocer la función sígnica *actual* como condición de posibilidad del pensamiento, aunque no pueda ser objetivada en el sentido de la referencia semántica.[29]

Por lo tanto, tenemos un saber semiótico-transccndental sobre la función sígnica actual, que puede ser concebido como la transformación proposicional del saber reflexivo, el cual se expresa mediante las partes performativas y auto-re- ferenciales de los aítos de habla.

Esto exige un paradigma de filosofía que deje de estar orientado por la función de la representación de las proposiciones y se oriente por la «doble estructura» «proposicional- performativa» del lenguaje humany.

Este reemplazo de paradigmas es esbozado por .1. Haber- mas en su trabajo «Vorbereitende Bemcrkungen zu ciner Theorie der kommunikativen Kómpctenz.'[2] Pero -como ha señalado acertadamente K.C). Apel - 50 se han sacado las consecuencias de tal relevo de paradigma. Todavía hoy es válido ese juicio, a pesar del desarrollo de tal paradigma de racionalidad comunicativa por Habcrmas en *La teoría de la acción comunicativa*donde su desarrollo es todavía fragmentario e inconsistente.

Tal paradigma filosófico, más en la dirección apeliana que hábermasiana (que en este aspecto es mucho más ambigua), l<> constituye la semiótica transcendental. En él el saber reflexivo adquiere la forma de proposiciones *auto-refcrenciales* y con pretensión universal de verdad y validez.

! Se podría objetar que el discurso auto-referencial conduce a| antinomias semánticas; pero cabría responder que ni B. Russell (en su teoría semántica de los tipos). Tarski (en su teoría semántica de los meta-lenguajes) pudieron evitar la utilización de un meta-lenguaje especial, que ño puede orde- rarsc en la infinita jerarquía de tipos y metalenguajes. De ahí que Apel considere el no reconocimiento de la «auto-referen-ciialidad» y de la «auto-reflexión» como una «falacia abstractiva».[14] Y.

además, supone rechazar la aportación de la *reflexión transcendental*, la cual pone de manifiesto las *condiciones subjetivo-intersubjetivas de posibilidad*, frente a la alternativa rival consistente en el «convencionalismo» que hay a la base de los sistemas lingüísticos *(semantical frameworks).* ¿Pero es que las convenciones están exentas de condiciones subjetivo-intersubjetivas de posibilidad?[35]

Las consecuencias que se extraen de lo expuesto son las siguientes: 1.ª) que la semiótica transcendegì?) toma como *punto de partida* la relación sígnica o semiosi^ja cual es triàdica o tridimensional; 2.ª que este punto de partida es asumido desde la *reflexión transcendental*, la cual cpncibe tal estructura triàdica como la condición de posibilidad de todo conocimiento y argumento.

Tridimensionalidad semiótica y transcendentalidad son los rasgos básicos, a diferencia de otras interpretaciones como las de Morris y Carnap, que hacen posible urt nuevo marco de discurso filosófico teórico, universal y constructivo: la Semiótica transcendental.

6) *Reconstrucción de los tipos de F.ª 1.ª y prioridad sistemática de la semiótica transcendental*

Hemos tomado la función sígnica o semiosis como «mediación necesaria» de toda interpretación del mundo y, por tanto, como «condición de posibilidad» de todo saber de la realidad. Tomando este punto de partida se pueden Reconstruir tres tipos de filosofía, según se considere —para determinar el tema prioritario— el aspecto semántico, el sintáctico y el pragmático o los tres aspectos (semántico, sintáctico y pragmático) de la relación sígnica.

Es fácil asimilar estos tres tipos señalados de filosofía a los grandes paradigmas habidos en la historia de la filosofía.[36]

1. °) La *metafísica* general u *ontologia*, en el sentido aristotélico, la cual considera el ente tal como es designado por nombres propios y conceptos genéricos.

2, °) La *filosofía transcendental de la conciencia* o *crítica de la razón*, en el sentido de Kant, la cual considera el ente en cuanto objeto para el sujeto transcendental o conciencia transcendental, pero sin considerar el lenguaje o la función sígnica como condición transcendental de posibilidad.

3. °) La *semiótica transcendental*, que considera el ente como posible objeto de la interpretación del mundo mediada por signos; considera la relación sígnica total, integral, en sus tres dimensiones: estudia la *transcendentalidad* en su *tridi- mensionalidad semiótica.*

Sin embargo, la semiótica transcendental no se presenta como un paradigma más, sinp que tiene la pretensión de constituirse en «síntesis» superadora de los otros paradigmas, anteriores y contemporáneos. Aquí «paradigma» tiene un sentido distinto al kuhniano y más cercano al hegeliano, en cuanto implica una cierta idea de progreso racional en la historia y un orden jerárquico de los diversos niveles de la reflexión crítica.[37]

Atendiendo a este sentido de «paradigma», se comprenderá que intente ser superior a los otros paradigmas. Esta superioridad de la semiótica transcendental se muestra ya en el hecho mismo de que, desde ella y su punto de partida, es posible lograr una tipología de marcos de F.ª 1.ª.

Mediante un proceso abstractivo que prescinda de algún aspecto de la función sígnica o semrosis, podemos derivar diversos tipos de paradigmas filosóficos:

1. La metafísica ontològica, que trata'Tlel aspecto semántico.
2. El semioticismo, centrado en los signos.
3. El idealismo subjetivo, que considera el aspecto pragmático.
4. La onto-semántica trata tanto el aspecto semántico como el sintáctico.

5j. La filosofía transcendental de la conciencia aborda también dos aspectos, pero en su caso se trata del semántico y del pragmático.

6. El idealismo semiótico estaría centrado en los aspectos sintáctico y pragmático.

í. La semiótica transcendental toma en consideración los tres:| semántico, sintáctico y pragmático.

De este proceso abstractivo, por el que se derivan estos paradigmas parciales y unilaterales (que son todos, excepto el séptimo), no está bajo control de la reflexión transcendental, se convierte en «falacia abstractiva» o «reductiva».*

La semiòtica transcendental supera todas las unilaterali- dades producidas por las falacias abstractivas y reductivas, dado que su punto

de partida es la estructura integral e irreductible de la función sígnica o semiosis.

Así muestra ya, en principio, su «superioridad sistemática» a todos los otros paradigmas, puesto que la reflexión transcendental acerca del punto de partida sirve de criterio para descubrir las insuficiencias del resto de gjjfadigmas.

Veamos a continuación la prioridad de la semiótica transcendental, en concreto frente a las «filosofías del ser» (onto- logías), a la «filosofía de la conciencia» y frente, a sus rivales actuales, especialmente el semanticismo y la onto-semántica.

7) *Prioridad respecto a las filosofías del ser (antologías)*

La semiótica transcendental dice ser superior a la metafísica general u ontologia en sentido aristotélico, porque ésta parece hacer abstracción de dos dimensiones del esquema semiotico. No es que las anule, sino que las relega en función de la primacía del problema ontològico.

Pero se enfrenta también con otras *ontologías* más recientes, especialmente con las derivadas del pensamiento de Hegel, de Marx y de Heidegger. Las tres tienen en común, frente a la ontologia clásica, que son ontologías que se ocupan del *ser histórico*, de la historia, incluido el ser humano y su conciencia.

En general, podemos adelantar que la semiótica transcendental se enfrenta con tales filosofías, porque no tienen en cuenta debidamente el *status transcendental* de las pretensiones de verdad y validez, las exigencias teóricas y prácticas, de los *sujetos* de la historia.

Además, en tales filosofías hay una definición insuficiente de la historia, ya que esta no puede ser totalmente objetivada y explicada nomológicamente, ni puede ser abandonada, sin más, a su «destino».

Para tratar filosóficamente, de modo adecuado, la historia, hay que tener en cuenta, no se pueden excluir, las exigencias transcendentales de verdad y validez en la historia. Porque una adecuada filosofía del ser y de la historia no tiene por qué estar en contradicción, de suyo, con una filosofía transcendental, que considere como seres reales a los sujetos humanos del conocimiento y de la acción; sujetos pertenecientes a la historia real, a pesar de su status transcendental como portadores de exigencias de verdad y validez.[38]

La semiótica transcendental es, justamente, un tipo de filosofía que une *transcendentalidad* e *historia.* Esto supone conservar un elemento nuclear del intento hegeliano: la mediación entre idealismo transcendental y ontología de la historia. Aunque corregido en un triple aspecto: 1.°) en cuanto que ahora se concibe como mediación entre idealismo y materialismo; 2.°) en cuanto la anticipación de la verdad se ha transformado en un**postulado semiótico-transcendental; y
3. °) en cuanto se hace patente una nueva mediación entre teoría y praxis.

También hay que superar la *ontología del ser histórico* que se ha cultivado a partir de Marx, especialmente bajo los auspicios de Engels y Lenin. Supone una regresión a una forma pre-kantiana de filosofía, debido a su objetivismo ciencista. Pero el proyecto de Marx ha conducido también a una *filosofía crítica de la praxis*, a una mediación dialéctica entre teoría y praxis de la humanidad, incluso respecto'al futuro desconocido. Esta filosofía práctica es parte configurante de la situación mundial actual, a la que aludiremos más tarde, en cuanto funciona como pieza del sistema de integración en los países del este/[8]'

El último gran intento de «filosofía del ser» es el de Martin Heidegger. Pero esta filosofía de la «historia del ser» y del «destino del ser» no puede resolver, ni tematizar adecuadamente, los problemas normativos de las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva, ni en el ámbito teórico de la razón, ni en el práctico.[41] Porque esta filosofía ha pretendido sustituir la «sujetidad» *(Subjcktitdt)* y la autonomía de la razón humana por un pensar «atento», «devoto» (*andächtiges Denken*), que se justifica por su *Zugehörigkeit o Hörigkeit* al destino del ser.

No se puede negar la gran aportación que hizo Heidegger ai poner de manifiesto los «acontecimientos de sentido», que se sustraen al manejo científíco-técnico y que tienen una «función de descubrimiento del mundo», de «des-ocultamien- to» o «manifestación del sentido», como condición de posibilidad de la verdad y falsedad de las proposiciones.[42]

Esta perspectiva heideggeriana podrá ser desarrollada con mayor precisión y método (que en el propio Heidegger) en la «parte hermenéutica» de la semiótica transcendental.

Sin embargo, esta tesitura heideggeriana de la historia y destino del

ser puede convertirse fácilmente en un tipo de filosofía muy preocupante por sus fatales consecuencias, Pues este tipo de pensamiento, junto con otras corrientes, por ejemplo, la de M. Foucault (que considera la autonomía teórica y práctica del sujeto como «ilusión burguesa;»), colabora a menospreciar e incluso a considerar obsoleta la idea del sujeto humano y sus pretensiones teóricas y prácticas de verdad y validez.[4']

No menos grave es, por añadidura, que a tal tipo de filosofía vaya ligada la eliminación de la responsabilidad solidaria del hombre por la historia y en la historia.

Frente a esta provocación de la filósofía del ser de Hei- degger y las tendencias estructuralistas radicales, la semiótica transcendental constituye una alternativa, a fin de que la pretendida superación de la filosofía del sujeto transcendental no suponga una disolución de la «sujetidad», del sujeto mismo, en estructuras anónimas.

8) Prioridad respecto a la filosofía transcendental jle la conciencia

9) *La filosofía transcendental tiene la primacía, por su parte, entre las otras filosofías de la conciencia (idealismo subjetivo, empirismo) y constituye el segundo gran paradigma en la historia de la filosofía.*

Pero desde la semiótica transcendental hay que hacer algunas reservas a esta filosofía, respecto a su pretensión de conservar y superar las funciones de la ontologia. En concreto, los núcleos problemáticos serían los siguientes: la distinción entre fenómeno y noúmeno y el status ontològico del sujeto transcendental.

Algunos han pensado que Kant no fue totalmente fiel a su planteamiento crítico al presuponer la cosa-en-sí incognoscible, que afecta causalmente los sentidos. Porque con ello
se estaría acogiendo a un elemento de la ontología pre-kan- tiana: la función causal de las cosas-en-sí como causa ontoló- gico-metafísica.

A esta aporía kantiana habría que añadir la necesaria revisión de la cuestión acerca del ser del sujeto transcendental o de la conciencia y sus funciones.

Estos problemas, que —según Apcl—[44] no pueden ser resueltos satisfactoriamente en el marco del sistema kantiano, podrán recibir una respuesta más adecuada en este nuevo marco filosófico.

9) *Prioridad respecto a la filosofía rival contemporánea: semanticismo y onto-semántica*

La semiótica transcendental ha de probar su prioridad también con respecto a sus rivales actuales (semioticismo, semanticismo y onto-semántica).

Estos constituyen niveles provisionales del tercer gran paradigma, debido a que se basan en «falacias abstractivas» con respecto a la compresión integral de la semiosis, ofrecida por la reflexión transcendental, en concretó y principalmente respecto a la dimensión pragmática.[45]

Un caso extremo sería el semioticismórel cual tendría como objeto prioritario los signos. Esta postura corresponde a algunas propuestas del joven Peirce, en las que el mundo entero parece disolverse en procesos semióticos.[46]

El «semanticismo constructivo» de R. Carnap se acercaría a este extremo, en la medida en que no reconoce ni problemas ontológicos, ni epistcmológicos-transcendentales, pues todos ellos podrían ser reducidos a problemas empíricos.[47]

En el semanticismo y la onto-semántica el sujeto del conocimiento y de la interpretación de los signos ha quedado inmerso en la forma lingüística, la cual delimita el mundo de lo posijble. El caso paradigmático es el *Tractatus*, pero en formas diversas aparece en todos los scmanticismos. -

Por este camino se prescinde del sujeto y de la auto-reflexión transcendentales, de las condiciones subjetivo-intersub- jctivaside la interpretación del mundo mediada por signos.

El (desarrollo de la onto-semántica goza de gran preponderancia. Pues aunque artículos como el de Ulises Moulines, «Ontosemántica de las teorías»[48] se limitan a un ámbito restringido, la onto-semántica puede abarcar —según K.O. Apel —el scmanticismo de Carnap, el concepto de «relatividad ontológica» de Quine e incluso el concepto de «límites del sentido» de Strawson.

Esta orientación sintáctico-scmántica de la filosofía cae en «falacia abstractiva» y «reductiva» respecto de la dimensión pragmática. Porque, incluso en el caso de que est¿t última sea incorporada, ello se efectúa únicamente en perspectiva empi- rista, psicológica o sociológica, sin

relevancia fikreófica, pues se la considera algo «externo».

En resumen, la semiótica transcendental tiene prioridad sobre el scmanticismo y la onto-semántica, porque: l.°) éstas se basan en «falacias abstractivas» respecto al *esquema tridimensional* semiótico; y 2.°) porque, por otra parte, prescinden del *nivel transcendental* del sujeto y de la reflexión.

Por tanto, es superior a los enfoques ontosemánticos, porque éstos no dan cuenta de la transcendentalidad, ni de su integra tridimensionalidad semiótica; justamente los dos rasgos que constituyen el objeto específicamente filosófico de la semiótica transcendental.

10) *Prioridad de la semiótica transcendental en la cruz del presente histórico: como marco filosófico que supere la constelación ideológica entre el Este y el Oeste*

La situación mundial en la que nos encontramos tiene su raíz en la disolución del sistema hegeliano, en la degeneración de la mediación tcórico-cspccuiativa de teoría y praxis.[50] F l sistema hegeliano, o bien ha sido desintegrado, o bien ha sido reducido a una integración de la que está ausente la libertad.

Por una parte, la desintegración ha conducido a un «sistema ideológico complementario» de positivismo o ciencismo- tecnicismo sin razón práctica y existencialismo irracional (u otros tipos de irracionalismo) en la praxis privada, en las decisiones y valoraciones. Este sistema occidental oscila, pues, entre el ciencismo y los irracionalismos; y constituye actualmente la constelación ideológica de la sociedad burguesa.

Por otra parte, el marxismo, ya sea en su forma del «Dia- mat» o como «filosofía de la praxis», se enfrenta especialmente con los aspectos prácticos del sistema ideológico de Occidente. Pero el marxismo se ha convertido, de hecho, en los países del Este en el equivalente dogmático del sistema complementario de Occidente, en cuanto se ha establecido como un sistema de integración teórico-práctico en dichos países.

Esta constelación ideológica global entre Este y Oeste en el siglo xx ha conducido a un «dilema filosófico»/[1] consistente en la alternativa entre el sistema complementario de Occidente y el sistema de integración del Este.

Pero esta situación es uilemática, porque implica una alternativa entre: l.°) libertad personal y ciencia libre, pero sin compromiso intersubjetivo con normas óticas, valores y fines; y 2.°) una mediación institucionalizada y fijada dogmáticamente entre teoría y praxis, pero sin oportunidad de mediación basada en la libre decisión de la conciencia individual.

Ante este dilema la semiótica transcendental abre un camino de solución. En concreto, la parte denominada pragmática transcendental nos permite superar el «solipsismo metódico» de la filosofía tradicional de la conciencia[52] y ofrece una fundamentación última normativa de la vinculación y obligación intersubjetiva.[53] Porque es posible esbozar una filosofía transcendental, dialéctica y no dogmática, que ofrezca una mediación entre teoría y praxis sin renunciar a la libertad, bajo el presupuesto del postulado de la «comunidad ideal de comunicación», que anticipamos contrafácticamcnte en todo autentico argumento.

La semiótica transcendental pretende ser esc mareo teórico, en el; que: l.°) se supera el hiato entre teoría y praxis, pero en ql ámbito de la libertad; y 2 °) se recupera el sujeto del conocimiento y de la praxis como instancia intersubjetiva del conocimiento verdadero y de la responsabilidad solidaria en la ¡historia.[54]

i

11) *Estructura de la semiótica transcendental*

¿Hay realmente una estructuración de la semiótica transcendental? ¿Tiene «partes»? ¿O, más bien, se trata de dimensiones, perspectivas, momentos, denominaciones...?.

La versión más elaborada de la misma, que es la de Apel, parece dividirla en dos «partes»: pragmática transcendental y hermenéutica transcendental; no obstante también se entienden éstas como momentos y modos de concebir la primera. En cualquier caso, difícilmente encontraremos de modo explícito una aclaración sistemática de tal estructuración, sea en partes, dimensiones o momentos.

Sin embargo, es posible comprender por que se adoptan diversas denominaciones tales como «semiótica» «pragmática», «hermenéutica»... Ello se debe a que esta filosofía es fruto de un proceso de transformación de filosofías ya dadas o en proceso, y de ahí que,

según la perspectiva que se esté eonsiderando, se determine la propia filosofía de un modo u otro. Pero, además, es posible descubrir una *estructura* que se configura entre los dos polos de atracción más importantes: la pragmática, que ostenta la primacía denfro de la semiótica y que exige la tematización del sujeto; y la hermenéutica, que supera el objetivismo y posibilita el tratamiento del sujeto en cuanto tal.

Ahora bien, esta división en partes, aspectos, momentos o perspectivas no es suficiente para determinar la *especificidad de la estructura teórica* de la Semiótica transcendental como F.^{H} 1.^{a}. Lo específico y esencial consiste en su carácter *transcendental.* Y esto se patentiza en todas las denominaciones usadas, a las que siempre se añade el calificativo «transcendental».

Así pues, la *transcendentalidad,* determinada aquí semió- ticamente, a nivel de la dimensión pragmática y a nivel her- menéutico, posibilita un marco de F.^{a} l .^{a} (de *logos transcendental*), en el cual cabe desarrollar una teoría filosófica del conocimiento.

12) *Algunas críticas a la semiótica transcendental* Comenzaré resaltando dos elementos positivos de esta filosofía: l.°) es capaz de construir un *marco teórico* de argumentación intersubjetiva y, por tanto, posibilita un proceso racional que supera el dogmatismo; 2.°) proporciona un camino hacia la *fundamentación última*, intento común a toda metafísica y F.^{a} 1.^{a}, pero también a toda teoría filosófica del conocimiento.[55]

Pero, a pesar de estas valoraciones positivas, quiero dejar constancia de algunas graves deficiencias.

Llama la atención que en los momentos más fundamentales se recurra preferentemente, por no decir exclusivamente, a la pragmática, a la que se adjudica la primacía.

¿Quiere esto decir que los niveles sintáctico y semántico de la semiótica no tienen nada que aportar? ¿Que el trabajo sintáctico-semántico está ya acabado y completo mediante sus propios métodos y que no necesita de aportación alguna?

¿Tiene, entonces, razón H. Albert, cuando reprocha a esta interpretación «transccndentalista» que no es más que una manía de ver

por todas partes condiciones transcendentales, pero que este proceder no aporta nada al estudio y resolución de los auténticos problemas? ,

Sin duda, hace falta un tratamiento explícito del nivel sintáctico-semántico, lógico-real, del que no ha dado cuenta esta semiótica centrada en la pragmática.

También está ausente el nivel ontològico^ Al menos, no hay un tratamiento explícito. Habría que recoger esta dimensión y estructurarla.

^

Hace falta una clara determinación sistemática de la estructura teórica fundamental, y no una mera yuxtaposición de denominaciones, muy sugerentes pero carentes de la siste- maticidad interna exigióle.

De ahí que la transccndcntalidad -y esta es otra deficiencia— rieciba sólo una determinación parcial, la semiótica, pero no la «sistemática»; por eso sólo un enfoque «coherencia!» podría ofrecer la vía teórica de auténtica y fructífera superación.

Hermenéutica transcendental

La hermenéutica transcendental es parte integrante del proyecto recuperador del *lagos* filosófico dentro del marco de la semiótica transcendental y a tal efecto se inspira princi- palmenítc en tres corrientes: la filosofía transcendental kan- (¡ana, el análisis lingüístico que prosigue el giro del segundo Wittgcnstcin, compaginándolo con la semiótica que arranca de Peirce, y la hermenéutica hcideggeriana ampliada con el complemento crítico y dialéctico de la Escuela de Francfort.

A pesar de la diversidad de fuentes que puede producir una sensación de eclecticismo y del carácter no expresamente sistemático de la mayoría de sus escritos (de lo que es expresión el hecho de que su obra fundamental. *Transformación de la filosofía,* sea una recopilación de artículos, Apel sitúa la hermenéutica transcendental en el marco de una semiótica transcendental como filosofía primera, con la que cree poder recuperar el *logas* filosófico frente a las críticas paradigmáticas que Wittgcnstcin y lleideggcr han realizado de las pretcnsiones teóricas de la filosofía y del sentido de su lenguaje.

El *logas* filosófico tiene el rango de «discurso teórico», pero se distingue del carácter teórico objetivistá, propio de las ciencias, y también del *logas* hermcnéutico, porque la filosofía tiene carácter *hermenéutica-transcendental:* lierme- néuticamcnte superadora del objetivismo cicntificista que reduce instrumcntalmcnte las dimensiones de la realidad, pero sin renunciar a las pretensiones universales de verdad y validez como exige una razón comunicativa y argumentativa.

La hermenéutica en el marco de la semiótica transcendental como F.ª 1.ª

El marco último del proyecto filosófico de Apel es la semiótica transcendental, que tiene como punto de partida la estructura tridimensional del signo: lógica (relaciones de los signos entre sí), semántica (relación del signo con lo que denota o significa) y pragmática (relación del signo con los intérpretes y usuarios). Los tres elementos, pues, que constituyen un signo son el signo (significante), el objeto denotado o significado y el intérprete; por eso, cabe definirlo como algo que representa algo para alguien con alguna significancia.

Apel adopta este punto de partida porque todo conocimiento que pretenda ser intersubjetivamente válido, por tanto, todo argumento, ha de contar con esta estructura triádica. No hay conocimiento intersubjetivamentc válido, ni argumento, que no tenga esta estructura semiótica como condición transcendental de posibilidad.

Si analizamos la semiosis en sus tres dimensiones, descubriremos que la dimensión integradora de la función sígnica es la pragmática que —a juicio de Apel— también tiene rango transcendental. Pues cuando tenemos en cuenta al sujeto que utiliza intersubjetivamente los signos lingüísticos (al conocer y argumentar), descubrimos pretensiones de verdad y validez conectadas con 4as proposiciones y los sistemas. La inserción de la dimensión pragmática del lenguaje exige introducir de nuevo el rol transformado del sujeto transcendental del conocimiento. Y esto es patente por el hecho de que podemos hacer explícitas las pretcnsiones de verdad y validez mediante las expresiones performativas.

Por este camino somos capaces de lograr un saber semió- tico

transcendental sobre la función sígnica actual del lenguaje, que responde a todos aquellos que siguen negando toda posibilidad de un saber autorrcfcrcnciá) y reflexivo. Pues con ello Apel propone una transformación proposicional (lingüística) del saber reflexivo, cuya aulorrefereneía reflexiva queda expresada en las expresiones performativas de los actos de habla.

Rsta transformación exige un nuevo paradigma de filosofía primera, en la que haya cambiado la orientación por la que se ha regido la filosofía, basada generalmente en las metáforas de la visión, la representación y la relación sujeto-objeto.[S7] Si tomamos en serio las críticas efectuadas por Wittgenstein y Heidegger desde sus enfoques analítico-lingüístico y hcrrhencutico, habrá de cambiarse definitivamente el marco del *logos* filosófico.

Sin embargo, a mi juicio, la exigida superación de las metáforas[1] visuales y de la representación en la conciencia no implica abandonar la *quaestio iuris*, las pretensiones universales de verjlad, validez y íundamentación (o justificación). Porque tojjo diálogo que renuncia al acuerdo intersubjetivo (la verdad! y los criterios), recaerá en el dogmatismo de lo que hay y (olvidará las virtualidades de la razón crítica teórica y práctica. Así pues, una filosofía «edificante» no argumentativa, basada exclusivamente en un «conductismo epistemológico >,disuelve la mctodicidad del pensamiento filosófico e imposibilita la comunicación dialógica. Prescindir de las exigencias críticas y normativas en la racionalidad comunicativa supone recaer en el dogmatismo positivista y en el irraciona- lismo; así se sigue fomentando la actual constelación ideológica de las sociedades occidentales, constituídajgpr un sistema complementario de positivismo ciencista-te^)icista y diversos irracionalismos, que hace inviable cualquier vinculación intersubjetiva normativa y fundamentadora.,

El nuevo paradigma propugnado por Apel tiene una doble estructura, proposicional y performativa, con lo cual la racionalidad se amplía a la vertiente comunicativa y dialógica. Este nuevo modelo permite un saber reflexivo que adquiere la forma de proposiciones autorreferenciales y con pretensión universal de verdad y validez. No aceptar la auto-rrefercncialidad y la autorreflcxión es —según Apel— una «falacia abstractiva» que consiste en prescindir de algún lado de la estructura

semiótica, tomada como punto de partida integral. Si la estructura semiótica cuenta con tres dimensiones (lógica, semántica y pragmática), quien prescinda de alguna de ellas cae en falacia abstractiva. Asimismo se mantiene la reflexión transcendental, mediada lingüística y scmióticamcn- tc, pero con capacidad para descubrir las condiciones sujjjeti- vo-intersubjetivas del pensamiento y de la acción y, por consiguiente, para lograr una fundamentación filosófica mediante instancias reconocidas intersubjetivamente.

De este modo, frente al convencionalismo en que se sustentan los proyectos ontosemánticos, Apel señala que las convenciones no se sustentan en sí mismas, pues para que haya convenciones hacen falta ciertas condiciones de posibilidad como «meta-convenciones» necesarias para cualquier convención. Mediante las «evidencias paradigmáticas» a las que nos conduce la reflexión transcendental alcanzamos el nivel filosófico supremo de fundamentación pragmático-transcendental

La tridimensionalidad de la estructura semiótica tiene el rango de condición intersubjetiva que hace posible las convenciones, el lenguaje y la comunicación. Es una condición transcendental. De ahí el título «semiótica transcendental» como *logas* filosófico que descubre la tridimensionalidad semiótica'como condición sin la cual no es posible el sentido, la verdad, la validez y el discurso argumentativo.

No és fácil hallar una estructuración bien sistematizada de la semiótica transcendental; pero Apel indica en alguna ocasión que ésta tiene dos partes, la pragmática y la hermenéutica transcendentales. La ausencia de una delimitación nítida de los contenidos correspondientes a los títulos que utiliza se debe tal vez a su procedimiento habitual de pensar y exponer, tan marcado por sus interlocutores, especialmente la pragmática lingüística y la hermenéutica, confrontadas en el marco de una filosofía transcendental transformada.

El desarrollo de la filosofía analítico-lingüística ha conducido a un giro pragmático; pero la perspectiva hermenéutica es la que más en serio ha tomado la relación intersubjetiva y la comunidad histórica como sujeto de los diversos procesos comunicativos y lingüísticos. Diversos'desarrollos de la filosofía reciente apuntan hacia una visiónnntegraj en la perspectiva pragmática del lenguaje, que supere las unilateralidades logicista y semanticista. Lo mismo ha ocurrido en la

filosofía de la ciencia. El acercamiento del análisis lingüístico y la hermenéutica es posible y necesario, siempre que no se rehuya el tratamiento de la dimensión pragmática del lenguaje, como queda prefigurado en Peirce, al que Apel toma como modelo inicial donde pueden unirse la crítica del sentido desde la pragmática del lenguaje y la hermenéutica en un marco transcendental no incompatible con la apertura de una razón histórica al futuro *(in the long run).* Desde la analítica lingüística! y la hermenéutica se requiere un adecuado tratamiento idel sujeto del conocimiento, del lenguaje y de la acción. Ptro precisamente la hermenéutica ha sido la ^uc, superando el objetivismo reductor, ha tematizado másjádecua- damente la relación sujeto-sujeto, que puede servir-de base para uijia hermenéutica crítica de la intersubjetividad transcendental e histórica.

¿Hermenéutica crítica? Hermenéutica del ser y logos intersuhjetivo

La hermenéutica de Apel quiere conciliar «la pertenencia de la conciencia humana al ser» «con la pretensión "excéntrica" de validez universal propia del *logos* intersubjetivo de la reflexión»/reconciliando *ser* y *logos* en una nueva filosofía que supera tanto el «olvido del ser» como el Risible) «olvido del *logos*», pues este último dejaría al homt^ a merced del destino y exonerado de la responsabilidad emancipadora en la historia.

La hermenéutica ha puesto de manifiesto la *pertenencia* de la conciencia al ser en la comprensión; pero ¿queda la conciencia sumida en el ser? ¿No debería la hermenéutica dar cuenta también de la «pretcnsión excéntrica» de la autonomía de los sujetos comprometidos en la historia, típica de la Ilustración moderna? La modernidad se expresó en las pretensiones críticas, interesadas por la verdad y la libertad, manifestaciones de la autodeterminación del hombre. ¿Tiene la hermenéutica como único quehacer la espera del advenimiento epoeal del ser en la serenidad del dejar ser al ser? ¿No es posible unir las pretcnsiones del *logos* crítico con la aportación del giro ontològico de la hermenéutica? ¿Son irreconciliables criticismo y hermenéutica?

Apel intenta recoger todas las aportaciones de Fenomenología hermenéutica, especialmente su teoría ampliadora de la experiencia (frente al objetivismo) que, a su vez, ofrece elementos para fomentar una

visión no menguada de la razón (frente al cientificismo, hoy en día preponderantemente tecnocratico). Esta perspectiva fcnomenológico-hermcnéutica nos abre a la rica pluralidad de la experiencia precientífica, de la vida cotidiana, del mundo humano del sentido, de la subjetividad e intersubjetividad..., pues son inaceptables las concepciones restrictivas del inagotable ámbito de la experiencia

Una aportación radical es la que expresa el título del libro *Verdad* y *método* de Gadamer, en cuyo desarrollo se contra* ponen polarmente la *experiencia* hermenéutica del acontecer histórico de la verdad como sentido en la tradición, y el *método* entendido como un conjunto de restricciones provenientes del metodologismo ohjetivjsta de las ciencias. Gadamer aboga por romper el cerco cicntificista y liberar al pensamiento para que se abra a la experiencia hermenéutica, a la comprensión como aqgntcccr del sentido (histórico, dialógico, interpersonal, artístico, ontològico...). La comprensión no es un método, sino la estructura abierta del ser-en-el- mundo. Este enfoque (heideggeriano) fascinó a Apel porque al identificar la comprensión y el ser-en-el-mundo se superaban los pscudoproblemas cartesianos de^la separación sujeto-objeto y se ofrecía una base fenomenològica para una «genealogía transcendental de los posibles modos de la comprensión» que pusiera de manifiesto estructuras transcendentales, impensables en el modelo kantiano'de filosofía transcendental. Pues es muy diferente tomar como punto último de referencia la conciencia o sustituirla por la 'comprensión como ser-en-el-mundo, ya que una conciencia pura como la kantiana no es capa/, de sacarle al mundo significancia alguna. La comprensión como ser-en-el-mundo implica la superación del idealismo gnoseològico, basado en la conciencia pura, pues ahorp nos enfrentamos con un ser enraizado vitalmente, que sufrej, desea y espera, cargado con todo el bagaje biográfico e histórico, por tanto, no reductible a conciencia.

fll descubrimiento de la estructura del «scr-con» implica superar el error más profundo —a juicio de Apel- por sus nefastas consecuencias teóricas y prácticas: el *solipsismo me- tódiá).* Ll ser humano no está solo, sino *con* otros (aunque se siénta solo y abandonado). Vivc-con (convive). £in embargo, él solipsismo es la tesitura de aquellos que creen poder conojecr en soledad, por sí solos, sin reconocer la relación

originaria, radical, con los demás: la intersubjetividad originario . HI solipsismo impregna todos los logicismos y ontose- mnnjicns, que tienden a creer que uno solo es autosuficiente pitra conocer, argumentar y actuar con sentido (¡como si uno solo y una sola vez pudiera seguir una regla...!). Pero este solipsismo (que en el orden práctico se traduce en un «individualismo metódico») no se percata debidamente de la dimensión comunicativa entre los sujetos para esclarecer el sentido y preguntarse por la verdad y validez del conocimiento y de la acción. De ahí que la superación del solipsismo e individualismo metódicos sea decisiva para las nt¿$yas orientaciones ginecológicas y eticas, regidas por la prensión intersub- jetiva de la verdad y de la libertad solidariamente responsable.

La hermenéutica también pone de manifiesto la estructura de la «prc-comprcnsión» caracterizada lingüística c históricamente; con lo cual puede superarse la alternativa entre apriorismo y empirismo mediante el «círculo hermenéutico», ya que en él se tienen en cuenta los elementbs *a priori* convertidos hcrmenéuticamente en prejuicios (Gadamer) que han de ponerse a prueba y acreditarse en la apertura de la experiencia. I-I círculo hermenéutico es, por consiguiente, un círculo, no vicioso, sino fructífero.

Y, por ultimo, al desvelarse la estructura del «pre-ser-se» *(Sich-vorweg-sein)* del «ser-ahí» en el modo de la «cura» *(Sorge)* o de la preocupación referida al futuro, se pone en cuestión la idea del conocimiento *desinteresado* de algo en tanto que algo. Pues cuando captamos algo y lo entendemos o comprendemos, estamos interesados ya, por cuanto^Tene- mos un ser previo por el que nos precedemos a nosotros mismos en el «prc-scr-sc» del «ser-ahí» preocupado por su determinación respecto al futuro.

Esta radicalización fenomenológico-hcrmcnéutica del modelo kantiano mediante el análisis de la comprensión como pre-estructura del ser-ahí y ser-en-el-mundo desarrolla fecundos aspectos gnoseológicamente relevantes, como el lenguaje, los «ekstasis» del tiempo original, el «a priori corporal» como «punto de vista de la mundanidad» y la «síntesis hermenéutica» de algo en tanto que algo en su «constitución» *(Hewandtnis)* y «significancia» (*Hedeutsamkeit*), que hace posible el «descubrimiento del sentido».

La síntesis hermenéutica se diferencia de la síntesis lógica o

catcgorial. Desde Kant entendemos el ennncimientn como síntesis de categorías lógicas e intuiciones empíricas. Pero esta relación se sitúa en el plano de la conciencia pura. Sin embargo, la síntesis hermenéutica es propia de un ser-en-el- mundo, en el que tienen su raíz más factores que también intervienen en la constitución del sentido. La comprensión como un *modo de sercn-el-mundo* se presupone para constituir los dalos de la experiencia y el *qué* del conocimiento. Esta constitución del sentido se presupone siempre para cualquier explicación ulterior. Por consiguiente, la comprensión no es reductiblc a mero apoyo auxiliar de la explicación (tesis neopositivista), pues entonces sólo tendría un valor heurístico para ampliar el contexto de descubrimiento mediante la interpolación de relaciones psicológicas en los procesos externos objetivos. Erente a este rcduccionismo positivista, la fenomenología hermenéutica concibe laxojnprensión en su raíz ontològica como modo de ser-en-el-mundo, *previo* a cual- quier' explicación y *complementario*, del que depende la constitución del sentido como problemática específica.

Otra aportación esencial de la hermenéutica es la atención que presta al «acuerdo intersubjetivo» acerca del mundo objetivo y al acto hermcnéutico de la refación sujeto-sujeto establecida necesariamente en el acuerdo, cuando creemos al otro capaz de verdad y decisión normativamente correcta. Para el estudio de la relación comunicativa entre los sujetos que buscan el acuerdo es insuficiente el modelo sujeto-objeto que *th o re* kantiano explícita las categorías como acciones del entendimiento; pues, además de las acciones lógicas del entendimiento puro constituyentes del objeto, el sujeto efectúa en relación con otros sujetos lo que Apel denomina «acciones del acuerdo» *(Verstandi^un^shandlun^en)*, que cxplicitamos comunicativamente en los «actos de habla».

Prestar atención primordial al acuerdo intersubjetivo implica ! superar la abstracción objetivista (o su reducción a mero¡ objeto de la psicología o sociología) de la dimensión pragmática, apuntada también en otras concepciones, como la críjtica del sentido de Pe i ree, el análisis de los juegos lingüísticos de Wittgenstein y la historia de la ciencia de Kuhn. Desdé este redescubrimicnto de la dimensión pragmática la filosofía puede replantear el problema del sujeto del conocimiento y de la acción, los horizontes del sentido y el problema de la verdad, así como

la complementariedad entre comprensión y explicación, teniendo en cuenta las acciones de los sujetos encaminadas al *acuerdo intersubjetivo.*

Hermenéutica crítico-transcendental

Hemos mencionado algunas aportaciones dé la fenomenología hermenéutica que Apcl recoge, pero intentando compaginarlas con un criticismo transcendental que exige relevancia normativa. Sólo así podrá ser la hermenéutica metodológicamente relevante: no renunciando a preguntarse por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento y la acción, liste es el núcleo de la recuperación transcendehtal de la hermenéutica: que sea posible discernir la comprensión verdadera y válida recurriendo a la reflexión crítica del logos intersubjetivo que no queda sumido en el ser, sino que tiene la capacidad excéntrica de preguntarse por principios y criterios intersubjetivamente válidos.[62]

Apel no puede estar de acuerdo con Gadamcr cuando éste apela a Kant al separar «condiciones de posibilidad» y «condiciones de validez»,[63] como si Kant hubiese planteado la pregunta filosófica por las condiciones de nuestro ¿¡pnoei- miento sin ningún valor prescriptivo. Gadamer cree estaT*si- guiendo a Kant cuando reduce la pregunta filosófica a la cuestión «cómo es posible la comprensión». Pero Apel no acepta renunciar a la «crítica» normativamente relevante en aras de una mera descripción de lo que hay y considera incorrecto apelar a Kant si no se plantea también la pregunta por las condiciones de validez.

El «retorno» *(Kehre)* a un pensar desde la pertenencia a la historia del ser ya no admite compromiso metodológico alguno. Porque los fenómenos de la apertura del sentido se sustraen a cualquier manipulabilidad subjetiva: el fenómeno de la *Lichtun*g es el «despejamiento», el claro, lo abierto libre, el ámbito en que se abre la constitución del sentido. Hn esta línea, la validez del sentido es considerada como propia de una filosofía transcendental del sujeto y de la reflexión; y condenada a los infiernos de la metafísica que hay que olvidar.

Apel no menosprecia la relevancia del «acontecer del sentido», como

ampliación del horizonte de la experiencia; pero no puede aceptar una filosofía que derive su legitimidad del *kairós* del destino del ser y que mira con desden la metafísica moderna de la autonomía del sujeto que piensa, quiere y actúa, pues a la par que es unilateral, se hace sospechosa de recaer en una nueva alienación: la creencia en el destino.

Por otra parte, cnamjramos en la fenomenología hermenéutica una confusión entre «apertura del sentido» y «verdad», que ya puso de manifiesto I.. Tugeiulhat[M] y que puede ayudar a poner en tela de juicio la radical separación entre constitución del sentido y validez (o verdad) extremada por el «retorno» (*Kehre)* heidcggeriano. FJ propio Heidcgger reconoció que había identificado erróneamente la «apertura del sentido» con la «verdad» (entendida como *aletheia*), confirmándolo con su propia autocrítica:

|...J está claro que la pregunta por la *aletheia*, por el no-ocul- tamicnto en cuanto tal, no es la pregunta por la ve rilad. Por eso, no era adecuado para la 'cosa' c inducía a error, el llamar a la *aletheia,* en el sentido de *Lichtun*g. verdad.*[5]

Sin duda, Heidcgger y sus seguidores han prestado una contribución imborrable al problema de la constitución del sentido^ pero se han equivocado con respecto al problema de la verdad y de la validez. Por tanto, si queremos una hermenéutica jcrítica que incorpore la pregunta por la validez y la verdad,¡no podemos seguir exclusivamente el camino heideg- gerianoj y gadameriano, sino que hemos de volver a Kant, aunque ¡ transformando su filosofía transcendental n\ediante la ampliación hermenéutica, y no separar la problemática de la constitución y la de la justificación (fundamentación). la del sentiido y la de la verdad (o validez).

También es insuficiente la respuesta gadamcriana a la pregunta fundamental de la hermenéutica: ¿cómo es posible la comprensión? Pues Gadamer no se propone más que des- crihir lo que hay, lo que siempre ocurre cuando compren - demos, es decir, «cuánto *acontecer* es operante en todo *comprender»*. porque «lo decisivo es que aquí acontece algo».*

Pero —a juicio de Apcl— es insuficiente contestar a la pregunta por

la posibilidad de la comprensión mostrando la estructura de un acontecer del ser, la fusión de horizontes y la mediación de la tradición en la historia ei'ectual; porque todo esto acontece en la comprensión adecfftítla y en la inadecuada. Por consiguiente, es necesario plantear la pregunta metodológicamente relevante por la validez de la comprensión para responder a la pregunta por la posibilidad de la comprensión, *lis* preciso ofrecer un criterio que permita distinguir la comprensión adecuada de la inadecuada; especificar un *criterio del posible progreso en la comprensión.* Estas son exigencias de una hermenéutica relevante metodológica y normativamente. De lo contrario, ¿en qué se distinguiría una intelección hermenéutica de lo que hay y una explicación empírico-analítica? Y, por otra parte, ¿por qué y cómo Ga- damer concede superioridad al concepto hegeliano de comprensión frente al de Sehleiermacher y Dilthcy? ¿No está afirmando implícitamente —señala Apcl— que la hermenéutica posee un concepto de progreso metodológicamente relevante?

Ahora se comprenderán las dificultades que conlleva reducir el principio o topos central de la hermenéutica *comprender mejor a un autor de lo que se comprende a sí mismo»* a la constatación de que siempre *se comprende* de un modo *diferente*/'[7] Porque esto supone reducir la «automcdiación» progresiva de la comprensión a un acontecer de la mediación producida por la «productividad del tiempo» (Gadamer), que es metodológica y normativamente neutral.

Pero si la hermenéutica quiere conservar críticamente la herencia de la Ilustración, tendrá que mantener en tensión los tres elementos que la comprensión entraña: 1) el supuesto de la superioridad virtual del *interpretandum*, 2) la exigencia de autopenetración reflexiva y 3) la primacía del juicio del intérprete, en cuanto se cree con derecho a enjuiciar críticamente lo que hay que comprender y *se* cree capaz de verdad.

Liste planteamiento integral es el propio de una auténtica hermenéutica filosófica.

Ahora bien, tal hermenéutica normativa, exigida para responder adecuadamente a la pregunta por la posibilidad de la comprensión, sólo es posible si está guiada por un principio regulativo del progreso cognoscitivo en la comprensión. Para que sea efectivo este punto de vista

de una hermenéutica filosófica normativa, se requiere una *comprensión superadora* que esté orientada desde el *a priori* del acuerdo argumentativo en la pre-estructura hcrmenéutico-transcendental.

Por consiguiente, el topos central de la hermenéutica («comprender a un ault>r mejor de lo que se comprende a sí mismo») se tendrá que interpretar como un principio normativamente relevante y, entonces, significará que toda comprensión, en la medida en que es acertada, comprende al autor del sentido que se ha de comprender, mejor de lo que éste se comprende a sí mismo. Esto se infiere del carácter reflexivamente superado de la comprensión, a juicio de Apel.

Sin embargo, nunca podemos dar por supuesto que hayamos comprendido suficientemente a un autor; de ahí que sea imposible inferir del postulado antes mencionado que no debamos confiar en que el autor se comprer\da a sí mismo mejor de lo que se le comprende. El presupuesto de la superioridad del autor subsiste mientras nos encontremos ante la tarea de comprender.

No obstante, al mismo tiempo, perdura la exigencia de comprenderlo mejor de lo que se comprende a sí mismo, pues (como a modo de ejemplo recuerda Apel) Einstein dijo en alguna ocasión que sólo había comprendido en física lo que había sido capaz de perfeccionar. Por eso, podremos hablar (je comprensión en aquellos aspectos en que también sea posible la superación.

Para Apel, indudablemente, hay que recurrir aja idea de una *comprensión superadora*, justamente a partir de la superación gadameriana de las teorías psicologistas dé Schleier- macher y Dilthey, en las que se reclama una «identificación con él autor» consistente en reproducir actos cognoscitivos. Esto implica pensar la identificación como mediación de los actos! intencionales separados espacio-temporalmente. Y para salvar la distancia espacio-temporal, como exige el entendimiento mutuo, hay que recurrir a la mediación de lo idéntico del pensamiento a través de la *mediación lingüística*.

Este hecho («dialéctico») de que siempre se presuponga identidad y diversidad en la síntesis de la comprensión *qita* mediación temporal puede fundamentarse no sólo desde el pensamiento, sino también desde su mediación con la naturaleza como lo otro de sí mismo, dado que el pensamiento no entra en el tiempo sólo por sí mismo. Por consiguiente,

una *fenomenología sistematizada dialécticamente* debe empezar también dialécticamente, es decir, en la mediación de los momentos para Apel- «igualmente originarios»: espíritu y materia.

Como hemos podido observar, la hermenéutica filosófica ha de tener en cuenta en la comprensión una dialéctica más acá del idealismo y del materialismo, en la que aquella «productividad de la distancia temporal» que —según Gadamcr — implica el «comprender» siempre «de modo diferente», puede concretarse mediante un momento materialista: la motivación de los intereses de los actos humanos, no descubierta ni por el autor ni por el intérprete. Esta hermenéutica dialéctica. que media lo ideal y lo material, profundiza el intento hermcnéutico de superación reflexiva mediante la crítica de las ideologías, a la que (iadamcr se opone por entender que se trata de un exceso en las pretensiones de ilustración y emancipación.

El enfoque dialéctico de Apel consiste en una mediación ile la comprensión hermenéutica por un método cuasi-expli- cativo, que se aplica donde la existencia humana se presenta, no como «acción» conscientemente intencional y responsable, sino como «conducta» producida coactivamente. Pues en la praxis vital humana siempre están entretejidos lo interna mente comprensible y lo externamente explicable, aunque quepa diferenciarlos y exijan metodologías diversas.

¿No es, entonces, inconciliable el procedimiento cognoscitivo del psicoanálisis o su extrapolación en crítica de las ideologías, con el principio fundamental de la filosofía her- mcnéutico-transccndental?

A juicio de Apel, esta forma dialéctica de pensar, consistente en la mediación de la comprensión por la euasi-cxplica- ción, permite profundizar en la autocomprcnsión humana y también en el virtual acuerdo interpersonal, pues se convierte en una hermenéutica profunda cíe la conducta coaccionada por motivos reprimidos. Este nuevo modelo epistemológico se distingue tanto del explicativo de Pofíper-I lempel-Oppen- hein, como también del paradigma hermenéutieo donde se supone la simetría en la situación interpersonal de diálogo.

La «cuasi-explicación» no presupone como marco transcendental una naturaleza definitivamente regulada por leyes universales, sino más

bien una cuasi-naturaleza del hombre (o de la sociedad) que se encuentra en proceso. Por eso, la cuíjsi-cxplícación no aspira a convertirse en un saber teórico de manipulación, del que puedan derivarse pronósticos relevantes tecnológicamente, antes bien, su relación con la praxis se centra en la *emancipación* del individuo o de la sociedad con respecto a las coacciones de la cuasi-naturaleza, que se oponen a un desarrollo de la naturaleza humana específica dirigido racionalmente.

De ahí que la auténtica «verificación» de la cuasi-explica
de comunicación, en la medida en que se han reintegrado motivos anteriormente «reprimidos».

Este modelo dialéctico sorprende al hermeneuta, porque se suspende el presupuesto de la simetría (implícito idealmente en la situación de acuerdo intersubjetivo); y llega a turbarlo, si el hermencuta es de aquellos que tiende a prescindir de la simetría sólo en favor de la «superioridad» del *interpretondum.* Porque el psicoanalista o el ¿jático de las ideologías se ve obligado a suspender el presupuesto de la simetría al introducir el método de la cuasi-explicación para mediar el acuerdo intersubjetivo, a pesar de que lo haga con el propósito de mejorar tal acuerdo. El presupuesto de la simetría se suspende en favor del intérprete, es decir, a costa de la competencia comunicativa del paciente, eonvertido - al menos, parcialmente— en objeto de la cuasi-explicación. Y esta objetivación del interlocutor en la comunicación es, desde una perspectiva hermenéutica, un escándalo.

El escándalo es más patente cuando extrapolamos el modelo al rango de una ciencia de la sociedad en la forma de crítica de las ideologías. Pues la suspensión parcial de la comunicación conduce a que ciertos individuos reivindiquen para sí el rol del psicoanalista o terapeuta. Pero a éstos les falta la conformidad oficial que la sociedad presta a otros colectivos (p.e., médicos); y, en su caso, sería denuneiable como «falsa conciencia» que privaría de fundamento al acuerdo intersubjetivo y haría imposible el diálogo.

No obstante, Apel quiere mostrar que la mediación dialéctica del acuerdo intersubjetivo inmediato por su suspensión temporal y parcial en aras de la crítica de las ideologías es legítima desde el enfoque hermenéutico-transcendental.

Especialmente puede mostrar que la sustitución parcial y temporal

de la comunicación inmediata, debido a la objetivación cuasi-naturalista de la crítica de las ideologías al intentar explicar la conducta, supone —desde el punto de vista her- menéutico— un progreso frente a dos alternativas, como son la violencia (confrontación bélica) y la manipulación de una parte de la sociedad por otra mediante la supresión tecnomática y eientificista de la comunicación.

Pero esta mediación del acuerdo intersubjetivo a través de la crítica de las ideologías puede significar realmente un progreso desde el punto de vista de la hermenéutica transcendental, sólo suponiendo que podamos y debamos esperar legítimamente de la historia un progreso en el acuerdo entre los hombres y en la autocomprensión de los mismos. Y ¿cómo mostrar que podemos esperar con razón de la historia un progreso en el acuerdo intersubjetivo?

Muchos han visto en el presupuesto de un progreso histórico en el acuerdo humano una nueva creencia que no es más que una «secularización» del cristianismo. A este respecto, Apcl señala que la secularización no es sin más una categoría del desenmascaramiento propio de la crítica de las ideologías, sino una categoría que rescata hcrmcnéuticamente el «aparecer» *(Vorschvin)* de la verdad, retomando la terminología de H. Rlocli. Por lo tanto, podríamos recurrir en la línea de la interpretación judco-cristfaria de la historia, tanto a la concepción hegeliana del «progreso en la conciencia de la libertad» como a la idea poppcriana de progreso desde las sociedades cerradas a la sociedad abierta en las democracias modernas. En esta tradición va implícita una concepción del progreso ilimitado en el acuerdo humanc^y una idea de «comunidad de interpretación» ilimitada, todavía por construir. Mas —como indica Apcl- la idea misma de la ilimitada «comunidad de interpretación» y la concepción del progreso ilimitado en el acuerdo humano (de C h.S. Peircc y .1. Roycc) hunde sus raíces en la idea socrática del diálogo y en la representación cristiana de la comunidad *(Gcmcindc)* como congregación *(Gemeinscfwft)* real-ideal de los llamados a la unión con Dios, a realizar a través de la historia.

No obstante, sin recurrir a una interpretación hcrnicnéu-ticoyhistórica, secularizadora de la comprensión cristiana de la historia, Apcl cree poder deducir la posibilidad real y sefbre todo la necesidad lógico-transccndentaUy ética del progreso histórico en el acuerdo

intersubjetivo *a partir de la «jprc-cstructura» hcrmenéutico-transcendental de la comprensión mediante un postulado de la «crítica transcendental del sentido». Se trata de la «prc-estructura» hermenéutica de unaj filosofía transcendental que no parte de la hipótesis de un ^sujeto» o «conciencia en general» como garante de la va- lidc/ intersubjetiva clcl conocimiento, sino que parte del siguiente supuesto: dado que «uno solo y una sola vez» no puede seguir una regla (*Wittgenstein*), estamos condenados *a priori* al acuerdo (*Verständigung)* intersubjetivo.

En esta concepción que implica una teoría *consensual* del acuerdo lingüístico acerca del sentido, de la evidencia y de la verdad, [0] radica a juicio de Apel- la superación (antes apuntada) del solipsismo metódico que ha desdentado a la teoría del conocimiento desde Oekham y Desertes hasta Husscrl y R. Russell. Pues no se puede conocer algo en tanto que algo sin participar ya en un *proceso lingüístico' interpersonal.* I n este sentido, la filosofía transcendental, transformada hci menéutieamenle, parte del *a priori* de una comunidad *real* de comunicación que para Apel es prácticamente idéntica al género humano o la sociedad (la «comunidad indefinida» de Peiree como sujeto de la verdad-consenso *in the long run).* Pero como cada uno nos percatamos de la necesidad de un acuerdo en la comunidad real de comunicación, entonces debemos presuponer que cada cual deba poder anticipar en la autocomprensión el punto de vista de una comunidad *ideal* de comunicación que todavía está por construirse en la comunidad real. Por lo tanto, el género humano como sujeto cua- si-transccndcntal de la verdad recupera en el *a priori* del acuerdo su propia responsabilidad solidaria.

El desarrollo de la reflexión transcendental sobre las^etm- diciones de posibilidad y validez de la comprensión nos conduce — según Apel— a un punto de fundamentación filosófica última. Porque quien participa en la argumentación reconoce ya implícitamente como *a priori* de la argumentación la comunidad de comunicación. Este *a priori* ocupa un lugar destacado en la «pre-cstructura» hermenéutica-transcendental de la comprensión; y los restantes presupuestos (materiales y existeneiales) tienen que subordinarse al *a priori* de la argumentación, porque sólo presuponiéndolo es posible conocer y discutir los restantes en su significación. Incluso quien lo rechaza o lo declara ilusorio, lo está

confirmando y presuponiendo, puesto que todavía argumenta u orienta su conducta hacia alguna comunidad de comunicación que encarne la ideal.

Usencia y *tarca de la dialéctica: mediación entre reflexión* y *praxis material*

La esencia de la dialéctica —a juicio de Apel— es la mediación entre la reflexión y la praxis material. De ahí que la tarca de la hermenéutica dialéctica sea desvelar el sentido material del mundo como situación histórica, aunque en tensión permanente con la reflexión universalmente válida de la conciencia, ya que sólo la mediación entre la experiencia reflexiva y el compromiso práctico hace posible la constitución dialéctica del sentido.

Lste peculiar enfoque requiere superar las desviaciones v relajaciones postheyelianas de la dialéctica, maleadas por el idealismo subjelivisla o el materialismo ohjclivista. Por una parte, el «criticismo dialéctico» se centró exclusivamente en las condiciones formales, umversalmente válidas, de la reflexión transcendental-dialéctica, destacando el momento *idea- lista*, desvinculado de toda orientación en el mundo; en el extremo opuesto, el marxismo como materialismo dialéctico recupera el lado sustancial-histórico 'de la dialéctica hegeliana resaltando el momento *materialista* de la praxis material humana y del conocimiento, cuya fuerza ra'dTca en su capacidad para ofrecer una concepción de la historia y una orientación en el mundo. La nueva hermenéutica dialéctica tendrá que establecer la relación entre la reflexión crítica y el compromiso práctico, puesto que toda interpretación dialéctica del sentido entraña una actitud frente al mundo ordenada a la praxis futura. Así, la autoconciencia hegeliana, además de determinarse formalmente, servirá de orientación histórico-existcn- cial en el mundo.[71]

Encontramos en Gadamer una posibilidad de hermenéutica dialéctica, por cuanto expone el problema de la dialéctica sustancial de la historia (frente al mero critieisnfo formal y noológico). Pero Gadamer no ha dado cuenta ele la dialéctica de la reflexión ni de sus condiciones transeendental-dialccti- cas; tampoco se ha enfrentado con las versiones extremas de la dialéctica, la idealista y la materialista, analizando su

efectiva mediación (conciencia reflexiva y praxis material). En definitiva, no es suficiente el recurso a la «productividad del tiempo», apoyado en su principio hcrmehéutico de que «la historia no pertenece al hombre, sino el hombre a la historia»,[72] sin mayor profundización en la mediación dialéctica de los contenidos del espíritu por la praxis material. Porque la autoconcicncia umversalmente válida no ha sido superada del todo por el pensamiento que destaca la pertenencia al ser y el contenido histórico, cargado de compromisos materiales. Y la filosofía de la reflexión no es reducible a «apariencia formal», sino que tiene una superioridad dialéctica, en cuanto que es garantía de la posible y necesaria deSftogmatización de la interpretación sustancial del mundo resultante de los compromisos prácticos (¡que fácilmente conducen al ciego objetivismo!), l a apertura y reconocimiento del sentido material del mundo en las situaciones históricas, que impregnan de intereses y compromisos la praxis humana, no puede significar en modo alguno la renuncia a ejercer la reflexión crítica acerca del sentido, verdad y validez, del conocimiento y la acción. Una hermenéutica dialéctica tiene que considerar el momento de la praxis material de todo sentido. Pero no de modo unilateral, sino teniendo en cuenta la comprensión del sentido. Por eso Apel defiende la «necesidad dialéctica de una filosofía hermenéutica», que el propio Marx puso de relieve al subrayar que, si bien es necesario superar la filosofía por la praxis revolucionaria, no es posible «superar la filosofía sin realizarla».[7'] es decir, sin la inspiración filosófica del sentido de la praxis.

A juicio de Apel, el enfoque dialéctico de la hermenéutica transcendental es necesario para establecer una mediación de lo ideal con lo material. A través de la crítica de las ideologías se pone al descubierto la distorsión de la comunicación, de la que es posible liberarse en un proceso dialéctico cutre comunidad real e ideal de comunicación, que regenere progresivamente el acuerdo interpersonal y reconstruya la historia social. Se expresan aquí los impulsos emancipadores de la Ilustración, orientada ahora de modo hermenéutico- dialéctico por el *a priori* de la comunidad de comunicación. La fundamentaeión de la mediación de la hermenéutica por la crítica de las ideologías resulta -según Apel— de un desarrollo sistemático de los intereses del conocimiento que están implícitos «ya siempre» en la «pre-estructura»

del comprender. La *hermenéutica transcendental dialéctica* tendrá que analizar los intereses del conocimiento como condiciones de posibilidad de todo conocimiento, ya que éste surge del interés cognoscitivo práctico; aunque, no obstante, requiera también la reflexión crítica para ser evaluado sobre su verdad y validez, distanciándose del compromiso práctico-vital. Por consiguiente, desde el punto de vista sistemático, la relación entre reflexión crítica y compromiso práctico desemboca en una «antropología del conocimiento», que —frente a las relajaciones unilaterales de la dialéctica— constituye una «lógica filosófica de la situación» histórica.[71]

Antropología del conocimiento

La orientación gnoseoantropológica que exige la hermenéutica dialéctica es una ampliación de la filosofía transcendental en la que se responde a la pregunta por la posibilidad de la comprensión, la constitución y validez del sentido, en relación con los intereses cognoscitivos. Pretende ser una elaboración más precisa dentro de la tradjpón de la «antropología filosófica» y de la «sociología del saber» que parte de Schclcr y Plessner, descubriendo los «intereses del conocimiento», implícitos «ya siempre» en la «pre-estructura» de la comprensión, y las correspondientes «formas de saber». Con ello se enfrenta a la ideología del industrialismo occidental moderno que —a juicio de M. Scheler— convirtió en formas históricas previas y en estadios temporales de la evolución dpi saber lo que son tres formas del saber humano constantes e irremplazables entre sí.[75]

Esta vía que considera inaceptable las reducciones positivista y neopositivista de la «lógica de la ciencia» o de la «metodología», ha sido desarrollada por llabermas$_v$cn una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad; pero Apel prefiere incorporar aquí la tradición antropológica que - *more* hcidcggcriano — posibilita considerar las estructuras humanas fundamentales (corporalidad, trabajo, lenguaje...) en su función cuasi-transcendental, aunque ampliándola con la teoría de los intereses del conocimiento.

Esta orientación gnoscoantropológica de la filosofía transcendental tendrá en cuenta el *a priori* de los intereses del conocimiento como modos del compromiso práctico, por los que el mundo resulta significativo: pero también el *a priori* de la reflexión crítica acerca de la validez. Esta simbiosis gnoseoantropológica permite responder mejor a la pregunta por la posibilidad de la comprensión, porque podemos establecer principios regulativos para el posible progreso del conocimiento a partir de los intereses del conocimiento que dependen de la existencia láctica del género humano y que poseen valor transcendental como condiciones de posibilidad de toda comprensión. Se abre aquí un programa de teoría del conocimiento y de la ciencia que, reflexionando sobre los horizontes de sentido producidos por la mediación entre conocimiento y praxis vital, establece principios regulativos para el progreso en la orientación en el mundo y en 1a reconstrucción de la historia. Porque todo conocimiento surgido del interés práctico debe ser mediado en el ámbito del «discurso teórico», capaz de reflexión crítica sobre su validez.

/ *enría gnoseantropológica del conocimiento y de la ciencia*

Aunque Apel se ha preocupado y ocupado constantemente de una «teoría de la ciencia en perspectiva gnoseoantropológica»,[7]'' hasta el momento no ha logrado presentar una sistematización completa y madura. Antes bien, sólo encontramos publicados algunos esbozos programáticos que tcmatizan aspectos parciales de modo fragmentario, debido especialmente a las dificultades que suscita en su programa el propósito de legitimar transcendentalmente la antropología del conocimiento.

A tenor del esbozo programático tal vez más acabado hasta ahora,[77] se trata de una ampliación de la «teoría de la ciencia», convertida en «eientístiea», ya que la teoría de la ciencia debería abarcar tanto la «lógica de la ciencia» como la «hermenéutica» y la «crítica de las ideologías». Esto supone ampliar la teoría del conocimiento tradicional en la dirección de una antropología del conocimiento, que consiste en un ent que que amplía la pregunta kantiana por las «condiciones de

posibilidad del conocimiento» de tal modo que. no sólo se indiquen las condiciones para una representación del mundo unitaria y objetivamente válida para una «conciencia en general», sino todas las condiciones que posibilitan planteamientos con sentido.

Las categorías gnoseoantropológicas patentizan esa ampliación, pues completan los estudios gnoseológicos centrados en el *a priori* de la conciencia con otro *a priori* subjetivo como el *«a priori* corporal» del conocimiento. A ello se añaden el *a priori* deWcnguaje, el *a priori* cognoscitivo práctico (cuya raíz es el juego lingüístico entendido como paradigma) y los intereses del conocimiento; es decir, todas aquellas condiciones de posibilidad y validez del conocimiento, por las que se hace efectiva la mediación de la conciencia por la praxis." ^

Así, por ejemplo, para comprender el sentido de la investigación en física, no basta recurrir a las funciones unificantes (sintéticas) de la conciencia, es decir a las categorías; sino que también hay que presuponer un «acuerdo lingüístico» de los investigadores en la comprensión del sentido y la posibilidad de intervenir en la naturaleza mecíante instrumentos. Y para tal intervención instrumental se requiere compromiso corporal con el mundo, mediante los órganos sensoriales y rpediantc la intervención técnica que permite traducir los interrogantes humanos al lenguaje de la naturaleza. Por eso, a lá síntesis catcgorial *qiw* función del entendimiento se añaden «condiciones materiales» de posibilidad de la experiencia. Junto a las condiciones lógicas hay que postular un *a priori* instrumental y un *a priori* corporal para la constitución y validez intersubjetiva del sentido.

! Por consiguiente, los órganos sensoriales, los instrumentas técnicos y los signos lingüísticos están yíj presupuestos (jomo condiciones de posibilidad de cualquier intención con íjentido. Tanto la intervención material-técnica como el lenguaje remiten a un *«a priori* corporal» de la experiencia y de la constitución de los objetos del conocimiento. Si el conocimiento es síntesis, estamos ante una concepción que incorpora uf dimensión material-práctica de la misma («síntesis material»).[7S]

Esto nos conduce a un *a priori* cognoscitivo práctico, fundado en el ejercicio, que hay a la base de nuestra concepción del mundo, como su «estructura esencial», válida *a priori:* una especie de «paradigma» o «juego lingüístico» que configura la unidad, entretejida en la praxis vital,

entre uso del lenguaje, conducta (procedimientos de trabajo, técnicas instrumentales) y comprensión del mundo (construtéfones teóricas). Esta insistencia en la dimensión práctico-^S^I no debe conducir a infravalorar (como han hecho Wittgenstein y Kuhn) la conexión lógica entre los distintos «paradigmas» o «juegos lingüísticos », conexión que pone en vigor el *a priori* cognoscitivo de la rcflcxiém excéntrica y descomprometida. V esto es posible precisamente desde una concepción como la apcliana que defiende la complementariedad entre reflexión y compromiso, entre *a priori* de la conciencia y *a priori* corporal.

La ampliación gnoseoantropológica de los presupuestos del conocimiento hace depender la constitución de la experiencia, no sólo de la síntesis categorial (dependiente de la «lógica transcendental»), sino también de los intereses del conocimiento constituyentes del sentido en la comprensión comprometida del mundo. La antropología del conocimiento como teoría de la ciencia se opone así al neopositivismo que relega los intereses cognoscitivos y las valoraciones al árrtftim. de la psicología y sociología (como si estas fueran ciencias desinteresadas), pues desde esa perspectiva sólo escapan a la sospecha de ideología los tratamientos desinteresados de los hechos bajo los cánones lógicos de la metodología unificada de la ciencia. Pero por la vía neopositivista resulta imposible entender el sentido gnoseoantropológico de la comprensión, ya que todos los datos de la experiencia se constituyen en el contexto de un juego lingüístico; y el mundo no es la existencia de cosas constituyendo una conexión objetiva según leyes, sino la «situación global» de un determinado «scr-cn-el-mun- do». en la que podemos participar mediante la comprensión lingüística del sentido y de la acción.

Desde el enfoque gnoseoantropológico es más razonable afirmar la *complementariedad* entre el planteamiento hcrme- néutico y la objetivación de las ciencias explicativas. En realidad se trata de la primera tesis fundamental de la teoría de la ciencia basada en una antropología del conocimiento. Podemos aclarar esta relación estructural de complcmcntarie- dad preguntando por las condiciones lingüísticas de posibilidad y validez de las mismas ciencias. Pues entonces descubriremos que un científico no puede actuar como *«solus ipse»,* sino que para saber «lo que» debe explicar tiene que concordar en algo con otros. El acuerdo intersubjetivo de una comunidad semiótica de interpretación

es una condición de posibilidad de las ciencias objetivas, insustituible por cualquier otro procedimiento objetivo-explicativo. De ahí que el acuerdo lingüístico intersubjetivo sea una condición previa y complementaria a la relación sujeto-objeto, presupuesto en las ciencias descriptivo-cxplicativas. ..

Esto quiere decir que, además del interés cognoscitivo rígido por la necesidad de la praxis técnica, hay otro, determinado por la necesidad de la praxis social, que se dirige al *acuerdo intersubjetivo* y que es presupuesto incluso en la praxis técnica. Por eso, igual que hay ciencias que responden al interés técnico, habrá «ciencias del acuerdo» que responden al interés por el acuerdo intersubjetivo acerca del sentido.

Además de esta complementariedad entre los saberes científicos y la hermenéutica que responde a la complementariedad entre los intereses técnico y práctico-moral, el proyecto esbozado de teoría de la ciencia desde perspectiva gno- scoantropológica exige una mediación dialéctica de los modelos objetivo y hermenéutico a cargo de la crítica de las ideologías. Mediante autorreflexión, los resultados de las explicaciones psico-sociológicas pueden profundizar nuestra auto- conciencia y modificar la estructura motivacional. Es decir, ppdemos integrar los conocimientos científicos^n una teoría g^noscoantropológica de la ciencia mediando dialécticamente la «explicación» y la «comprensión» bajo un principio regulativo que postula la superación de los momentos irracionales de nuestra existencia histórica.

De este modo, la superación de la explicación en una autocomprensión hermenéutica profunda puede provocar una transformación de la conducta explicable causalmente por acciones comprensibles. Esta mediación realizada en la crítica de las ideologías funciona como «psicoanálisis» de la historia social y como «psicoterapia» de las crisis de la acción humana. Al «a priori corporal» de esta diagnosis y autoterapia de la humanidad corresponde un interés rector del conocimiento: el interés emaneipatorio.

Razón y emancipación

Además del interés técnico y del interés práctico, como condiciones

transcendentales de posibilidad de las diversas ciencias, la teoría de la ciencia como «teoría crítica» está regida por el *interés emaneipatorio.*

Fue la «teoría crítica» de la sociedad (un híbrido de filosofía y sociología) la que formuló la exigencia de una función emancipadora de la ciencia y promovió una mediación (no tecnológica) entre teoría y praxis, que exigía responsabilidad social y compromiso político, renunciando así al concepto de ciencia axiológicamcntc neutral.

Este nuevo interés inspira ahora tanto a la filosofía como a las ciencias sociales críticas; y su metodología consiste en unir la ciencia social empírica y la reflexión filosófica sobre los objetivos prácticos: une la objetivación (que deviene fácilmente en manipulación, si se autonomiza) y la comunicáciÓH- ineitadora de reflexión, discusión intersubjetiva y transformación de la conducta inconscientemente motivada (explicable y manipulable) en acción responsable. La sociología se convierte aquí en crítica de las ideologías, comprometida en la emancipación de la sociedad y de los individuos.

La renovadora teoría de la ciencia que propone Apel sigue la línea de la «teoría crítica», aunque complementándola desde la perspectiva gnoscoantropológica. Aquí el problema de la relación entre teoría y praxis abre una discusión en torno a la concepción de la ciencia y su relación con la praxis (que puede ser técnica o emancipadora) desde la intcrrcla- ción —antes estudiada— entre reflexión y compromiso práctico, entendida como relación entre reflexión crítica y cman- eipación. Ln realidad, el interés técnico podría concebirse como momento del interés cognoscitivo cmancipatorio. pues el dominio sobre la naturaleza implica una virtual liberación del hombre y es condición de toda ulterior emancipación. Pero esta (unción emancipadora es sólo virtual, porque depende del desarrollo y progreso en el acuerdo intersubjetivo sobre los fines y valores. Por consiguiente, si no se quiere renunciar a la función crítico-emancipadora de la ciencia y la técnica, no podemos sustraer a la reflexión racional el acuerdo sobre fines, valores e intereses; ni tampoco abandonarlos en manos de los tecnócratas y a merced del decisionismo político.™

íl presupuesto de una dimensión intersubjetiva del acuerdo, requerida por una razón dialógiea, en la que han de observarse ciertas normas de ética mínima (como puso de manifiesto Pcircc y que hasta

Poppcr necesita para postular el ideal de una «sociedad abierta»), nur es irracional, sino que se basa en una confirmación reflexiva de la razón y en una ratificación voluntaria, porque «la razón es a la vez voluntad de razón» y «la voluntad de realización de la razón es a la vez voluntad de realización de uña “sociedad abierta"».

Apel cree haber encontrado en el *a priori* de la comunidad «ilimitada» de comunicación en'Ta que se asienta el acuerdo (y que es presupuesto de toda argumentación) «el criterio supremo de valoración para las ciencias hermenéuticas del acuerdo intersubjetivo y las ciencias sociales críticas». [Kl] Para las ciencias hermenéuticas el ideal de un acuerdo ilimitado constituye el principio regulativo para la apropiación de la razón en la tradición. Para las ciencias sociales críticas, el mismo ideal constituye el criterio que permite reconocer las alienaciones, intereses y obstáculos que impiden rejalizar la comunidad ideal de comunicación en la historia.

I Con ello se propicia una mediación de teoría y praxis desdé el interés cmancipatorio. Pero éste no conduce en el más alto grado de la reflexión a la simple identidad de conocimiento e interés, de reflexión y compromiso. Pues si entendemos por compromiso una toma de partido efectiva, entonces esto significa abandonar la «posición excéntrica» de la reflexión. La pretendida identidad de conocimiento e interés vfle reflexión y compromiso práctico) supondría —a juicio de Apel — la «realización de la filosofía» (su «superación»). Pero es más correcto reconocer que se trata, más bien, de un «principio regulativo^. Pues la reflexión teórica y el compromiso práctico-material no son idénticos, a pesar de la identificación de la razón con el interés de la razón, ya que se separan en el grado más alto de la reflexión filosófica como momentos polarmente opuestos dentro del interés cognoscitivo emancipatorio. Por consiguiente, la reflelofm filosófica, con la que se analizan los intereses del conocimiento y la relación entre conocimiento c interés, tiene carácter universal y puede reclamar para sí una parte del interés emancipatorio por su servicio a la desdogmatización a través de la crítica falibilista; pero sería una ilusión idealista pensar que así se cubre la parte polarmente opuesta del interés emancipatorio reclamado por Marx: la transformación del mundo. No hay más remedio que seguir manteniendo la mediación dialéctica entre teoría y praxis, conocimiento e interés,

reflexión y compromiso práctico, teoría crítica y emancipación. Y Apel ofrece una fundamentación gnoseoantropológica de esta mediación dialéctica al desvelar la estructura de complementa- riedad entre el *a priori* corporal y el *a priori* de la reflexión, entre el *a priori* del compromiso céntrico corporal (la mediación del conocimiento por la praxis) y el *apriori* excéntrico de la reflexión.

liste ensamblaje de estructuras que descubre la *antropología del conocimiento* sirve también de base para defender la meta de una *ilustración hermenéutica*[87] que —según Apel — se resume en la exigencia de *razón* (pretensión de verdad mediante auto-reflexión dialógica) y *compromiso emancipatorio* (realizar la comunidad ideal de comunicación como principio regulativo práctico). Aquí está la base para superar el cientificismo que no admite el diálogo como marco racional, así como el relativismo que renuncia a la dimensión del progreso emancipatorio. La antropología del conocimiento es aquella parte de la filosofía de Apel que desvela las estructuras antropológicas que hacen posible el ejercicio complementario de la razón dialógica y la emancipación mediante sus pretensiones de verdad y libertad en la historia.

¿Antropología del conocimiento o teoría de la evolución social?

Empecemos recordando Iíı crítica hahcrmasiana a la antropología del conocimiento: «Hablar de “antropología del conocimiento" (Apel) (...) no permite reconocer todavía que los enunciados sobre una especie humana surgida contingentemente (...) sólo pueden fundamentarse, en último término, en el marco de una teoría de la historia de la especie o de la evolución social. Pues las antropologías se ven siempre ante la dificultad de quejas generalizaciones empíricas de rasgos comportamentales son demasiado débiles, y los enunciados ontológicos sobre la esencia del hombre, demasiado fuertes».[8']

A juicio de Habermas, las categorías gnoseoantropológi- cas generan dificultades porque, o bien tienen un estatuto empírico, o bien se exceden por pretender alcanzar la esencia humana. Pero Habermas parece no darse cuenta de que la misma objeción podría volverse contra sí mismo; porque también una teoría social puede construirse según los cánones de las ciencias empíricas (reduciéndose a generalizaciones sobre el

comportamiento social) (/Tomo filosofía social (con pretcnsiones de mitología del ser social e histórico).

No obstante, el trasfondo de la oposición existente entre arribos autores consiste en la rivalidad, no muy bien esclarecida por el momento, entre la *fundamentación transcendental* defendida por Apel y el modelo de las ciencias *reconstructivas* propuesto por Habermas.*[1] Esta contraposición es la que, a trti juicio, está latente en la oposición entre «antropología de) conocimiento» y «teoría de la evolución social», pues la pripera pretende ser un resultado de la *reflexión* transcendental *(semióticamente* transformada) y la segunda confía en la *reconstrucción* para evitar los inconvenientes *i]uc* produce el exceso de apriorismo y la recaída en la filosofía de la conciencia.

¡Mas el proyecto habermasiano no quiere renunciar al carácter normativo de las condiciones universales que hay que reconstruir como «base universal de validez del discurso»; ni tappoco al transcendentalismo, aun cuando crea« preferible una versión minimalista del mismo, es decir, renunciando a una prueba *a priori* de los elementos universales y necesarios de la experiencia. Con su modelo reconstructivo cree superar la tajante separación entre lo lógico *(a priori,* transcendental) y lo empírico, así como abrir nuevos cauces para transformar la investigación transcendental, p e. el de «estructura profunda»/«supcrficial», no rcducibles al de la «constitución», más propio de la filosofía de la conciencia. La reconstrucción parece estar más cerca de las ciencias empíricas y abrirse más fácilmente a hipótesis revisables por la experiencia futura. Pero sigue recurriendo a un planteamiento transcendental debilitado, siempre que quiera seguir descubriendo las condiciones sin las cuales no es posible la comunicación, la argumentación, el sentido y la verdad objetiva. Porque todo aquello que por su universalidad no puede ser sustituido por algún equivalente funcional puede servir para‘«fundamentar» en sentido «transcendental», pues significa que *no hay otra alternativa* a tales condiciones o elementos que constituyen así el *facturn* canónico de la razón, al menos mientras no se muestre lo contrario/[5]

En cualquier caso, a Apcl no se le puede acusar tan fácilmente de ciertos defectos concernientes a exceso de aprioris- mo. pues el mismo subraya cierta relativización del *a priori* en relación con la apertura de la

experiencia e incluso espera que tal relativización contribuya a sacar progresivamente las condiciones transcendentales de posibilidad, aunque lírdifc- rcncia entre lo *a priori* y lo empírico es insuperable.[86] Por otra parte, es bien patente que no se le puede acusar de estar atrapado por la filosofía de la conciencia, pues todo el desarrollo de su transformación semiótica, en versión hermenéutica y pragmática, así como la antropología del conocimiento - liemos visto— tiene como rasgo peculiar constante la ampliación del modelo sujeto-objeto al de sujeto-sujeto, es decir, al constante requerimiento de la intersubjetividad como condición de posibilidad que configura un nuevo marco filosófico (el proposicional-performativo). Y, por último, el recurso a la fundamentación transcendental mediante las condiciones sin las que no es posible el sentido y la verdad es una exigencia de los propios elementos a los que se llega por reflexión transcendental: no se pueden negar sin autocontradic- ción performativa y no se los puede probar sin *petitio principa.*

Por consiguiente, toda recusación de esta perspectiva filosófica que ha realizado el enorme esfuerzo por coordinar transcendentalidad, experiencia e historia, debe señalar con nitidez de qué quiere prescindir y. a continuación, cargar con las consecuencias que implique, pues tal vez estamos entonces en la peligrosa situación que impide la autorreflexión acerca de las condiciones normativas de validez y verdad, y que no nos ofrezca va principios crítico-regulativos, capaces de generar una dialéctica emancipatoria en la historia.

NOTAS-

1. K.O. Apcl. «El problema de la fundamentaeión filosófica última desde una pragmática transcendental del lenguaje«. *Estudios filosóficos.* n.° 102 (19X7). pp. 251-299. y «Epílogo: ¿Límites de la etica discursiva?«, en A. Cortina. *Razón etnnunit ati\ a* v *responsabilidad sófídaria*. Salamanca. 1985. pp. 235-262.

2. J. Habermas. *('oncieiu ia moral* y *acción*íomunicativa.* Barcelona. 19X5. especialmente, pp. 157. 153 y 154. Acerca de las mal ¡raciones

sobre la ultimidad o debilidad de tal fundamentaeión transcendental, efr. los trabajos citados en la nota anterior, así como I.A. Nicolás. «¿Relativismo o transcendentalidad histórica?. *Estudios filosóficos.* I* 12 (19X7), pp. 209 ss.. especialmente apartado 5.

3. A. C ortina. *Crítica y utopia: La Escinda de Erankfurt*, Madrid. 1985, pp. IXI ss.

4. J. Habermas. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, 1981. Bdj I. p. 533: cfr. *Die Neue Unübersichtlichkeit.* Francfort. 1985. especialmente pp. 202, 205 y 206 y «Entgegnung». en A. Honneth y Ib .loas. *Kommunikatives Handeln.* Francfort. 1986 (en este contexto especialmente pp. 333 y 339).

5. K.O. Apel, *Transformation der Phihtsophie.* p. 12. *x*

6. En *Integrale Linguistik.* Festschrift für H. Clipper (H^sg. von E. Bü- Um] und P. Schimittcr). Amsterdam. 1979. pp 101-138.

17. *Und.*, p. 101.

jb C fr. *TPh*. I. pp. 525-2^5

V *l*^{h}*td p* 24U

I*» .1 l.l Blasco / *enviare* \ *orno** *imient***:* compárense pp I2‘^{J}.j I^s. r’.ps (n«>ta 2M P^. 1*2 en Id' que se habla tanto Je -consmicciones explicativas-, -ordenación sistemática - v actividad teorética-.

corno de «usistematismo metódico'*. ausencia de método y «teoría** o «doctrina'» filosófica.

11. M. Heidegger. *Identität und Differenz.* p. 72.
12. K.O. A peí. *TPh* . p. 267.
13. I.. Wittgcsntein. *Philosophische Untersuchungen* I. § 124 (p. 83).
14. K.O. Apel. *TPh.*. I. pp. 268 y 269.
15. *Ibid* . pp. 270 y 271.
16. *Ihúl.*. p. 260.
17. *Ihúl.*. p. 272.
18. «l.o que permite hablar de un concepto de metaftátea. a través de la historia, estriba en el carácter de su autofundamcntalidad^ficgún l\ Cerezo. «Pl fundamento de la Metafísica en Leibniz». *Anales del Seminario de Metafísica.* I (1966), pp. 75-105 (cita de p. 75). Fsta exigencia de autojustificación es puesta de manifiesto en el ámbito de la filosofía analítico-lingiiística por l.. Tugendhat. *Vorlesungen zur Tinfúhrung in die sprachanalytische Philosophie.* Francfort. 1976. pp.. 13 ss.
19. K.O. Apel. *TPh.* I, pp. 247 y 248.
20. *Ihid.*. pp. 273 ss.
21. Oli.S. Pcircc. *Collected Papers,* vol. II, $ 228, »Cambridge, I960 (2.:] cd).
22. Ch.W. Morris. *Foundation of the Theory of Signs.* Chicago, 1938.
23. K.O. Apel. Transzendentale Semiotik und die Paradigmen der Prima Pliilosophia« (*IS),* p 103.
24. *lind.,* p. 106.
25. hn .1. Muguer/a (ed.), *Ta concern ion analítica de la filosofía,* vol. II, pp. 400-419.
26. K.O. Apel. *TS.* pp. 106 y 107.
27. *Ihúl.*. p. 107.
28. *Ihúl.*
29. *ihúl.*. p. 108.
30. *Und.,* pp. 108 y 109.
31. *Ihúl.*. p. 109, nota 4.
32. Publicado en el libro conjunto de J. Habermas y N. Luhmann, *Theo ne der Gesellschaft oder Sozialtechnologie.* Francfort. 1971. pp.

101-141.

VV *Theorie des kommunikativen Handelns.* Francfort. 1981, 2 vols.

34. K.O. Apel. *TS.* p. 109.
35. *Ihid.*. p. HO.
36. *Ihid.*. p. 113.
37. *Ihid.*. pp. 114 y 115.
38. *Und.,* pp. 125 y 126.
39. *Ihid.*. pp. 128 y 129.
40. *lind.,* p. 130.
41. *Ihid.*. p. 132.
42. M. Heidegger, *Zur Sprache des Denkens.* Tubinga, 1969. pp. 76 y 77.
43. K.O. Apel, *TS.* pp. 132 y 133.
44. *Ihid.*. p. 124.
45. *Ihid.*. p. 122.

-U». (h. s. Peircc. *(ollcclcd Papers.* S§ 285 y 515.

47. K.O. Apcl. 7'.S\ p. 116.
48. En *Teorema.* X. I (1980). pp. 25-42.
49. K.O. Apcl, *TS.* p 117.
50. *Und.,* p. 129.
51. *Ihfd.*. p. 151.
52. K.O. Apcl. *TPh.* II. pp. 178-219 y 220-265

55. *Und.,* pp. 558-455; y «Sprcchaktthcorie und transzendentale Sprach- pragmatik zur Frage ethischer Normén»». en *Sprachpragmatik und Philosophie.* Francfort. 1976, pp. 10-175.

54. A. Cortina. *Razón* < *omunicativa* v *responsabilidad solidaria,* Salamanca, 1985.

55. K.O. Apcl. «Fl problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática transcendental del lenguaje» (*Estudios filosóficos.* 102); «Epílogo». en A. Cortina. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: y* «Fallihilismus. Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung»». cn *Philosophie und Begründung.* Francfort. 1987, pp. 116-211.

56. H. Albert. *Transzendentale Träumereien.* Mamburgo. 1975. pp. 84 ss.; véase para la discusión Albert-Apcl el n.'M(J2 (1987) de la revista *Estudios filosóficos.*

57. Cfr. E. Tiigcndhat. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanaly- tische Philosophie*. Francfort. 1976. y *Selhsthcwufltscin und Selbstbestimmung.* Francfort. 1979.

58. Podemos encontrar con anterioridad 1mpulsos«pnrn transformar la filosofía en Kant. Hegel, Nietzsche. Pcircc y la tradición hermenéutica. Rntre nosotros creo que puede ser muy aprovechable. cn,<*Ua línea superadora de la filosofía de la conciencia y de la relación sujeto/objeto. la perspectiva zu- biriana.

59. R. Rorty. *l.a filosofía v el espejo de la naturaleza.* Madrid, |985. pp. 287 ss. Pero la «conversación de la humanidad" no debe degenerar cn «diálogo de besugos»'.

60. K.O. Apcl. *TPh* . I. p 275.

6U *Und*.. I. 22 ss.; también «Transformation der Tmnszcndcntalphiloso- phie: Versuch einer retrospektiven Zwischenbilanz*», en A. Mcrcier (ed). *Philosophes critiques d'eu.s meines*. vol. 4 (1978). Bcrna/Francfort/Las Vegas, pp. 9-45.

62; *TPh*.. I, pp. 55 ss.

65; H.C». Ciadamer. *Verdad y método.* Salamanca, I977, pp. II y 12.

64. E. Tiigcndhat. *Der Wahrheitsbegriff bei Hasser! und Heidegger.* Berlin, 1967; posteriormente en *Selhsthewußtsein und Seibst best in\(itung.*

65j M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens.* Tübingen, 1969, pp. 76 s. (cfr. ijd. Heidegger. *¿Qué es filosofía?,* Madrid, 1979. p. 116).-

66, H.G. Gadamcr. *Verdad y método,* p. 25.

67] *Ihfd*.. pp. 566 y 567; cfr. K.O. Apcl. *TPh*.. I. pp. 46 y 47.

68! K.O. Apcl, *TPh.* I, p. 52.

69j *Ibtd:*. pp. 52 ss. y |R pp. 9 ss.

70; *íbíd.* I. 60; II, 220 ss.; cfr. K.O. Apel. «C.S. Peirce and the Post-

I arskian Problem »»I «in adequale explication of the Meaning of Trulli: Towards a Transcendental-Pragmatic t heory of Truth», parle I. cn *Ihr Monist.* voi. 63/3. jul. (1080). pp. 386-407: parle II. en *Transactions of the Cli.S. Peirce Society*. Winter (0)82). voi. XVIII, I, pp. 3-17: y «Pallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung».

71. K.O. Apel. *TPh.*. II. 0 ss.; cfr. b. Duque, «Gadamer y la decision de pensar», cn H.G. Gadamer, *La dialèttica de la autoconciencia en Hegel,* Valencia. 1080. p. 0.

72. II.G. Gadamer. *Verdad y metodo,* pp. 344 y 327.

73. K.O. Apel, *TPh.* II. p. 17; cfr. K. Marx. *Die .¿irjihst hriften,* Stull garl. 1071. pp. 214 s.

74 K.O. Apel. *TPh.*. I. p. 68. II. pp. 12 y 27.

75. M. Seheier. *Sociohtgia del sähet.* Buenos Aires. 1073. p. 80.

76. K.O. Apel. «Transformation der Transzcndentalphilosophie: Versuch einer retrospektiven Zwischenbilanz», p. 13.

77. K.O. Apel. *TPh.*. II. 06 127, «Tcchnognomic eine erkennlnisan-Ihropologisehe Kategorie», en (i. bunke (Hrsg.), *Konkrete Vernunft.* Bonn, 1058. pp. 61-70. y "Das Leibapriori der brkenntnis. Line hrkenntnisanthro pologisehe Betrachtung im Anschluss an l eibni/ens Mot^idc'iddirc». en *Ar- chiv für Philosophie.* I2 (I063). pp. I52-I72.

78. J. Habermas, *(Onocitniento e interés.* Madrid. I082, pp. 34-52.

70. K.O. Apel. *TPh.*. II. pp. I28 ss.. 148 y 140; cfr. .1. Conili, «d'or un nuevo humanismo». *l.aicado.* n." 67 (1084). pp. 55-76.

80. K.O. Apel. *TPh.*. II. pp. 140 y 150.

81. *Ihnl*.. pp. 150-153 y nota 41.

82. *Und.*, p. 263.

83. .1. Habermas, *('onocitniento e interés.* Kpilogo (1073). p 302.

84. .1 Habermas. «Was hcil.ll l hiiversalpragmatik?«. en *Sprat hfuagtnatik und Philosophie.* (Hrsg.) K.O. Apel. branefort. 1076, pp. 174-272: *('oncien eia nutraI v act ion comunicativa.* Bareelona. 1085; *Theorie des kommunikativen Handelns*. *Die Neue Unübersichtlichkeit:* y «Entgegnung»; ¡incoino A. Cortina, «l a hermenéutiea critica en Apel y Habermas. ¿Ciencia rccdnStruc- tiva o hermenéutiea Iraseendenlal?». *Lstudios filosoftcos.* n." 05 (1085), pp. 83 ss.

85. J. Habermas. «Was heißt Univcrsalpragmatik?», pp. 178 y 170, 100 ss.; *Conciencia moral y action comunicativa,* pp. 137, 153 y 154.

86. K.O. Apel, «Kant. Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht», en A Werner. *Fthtsofi och Kultur*. Lund. 1082. pp. 50-00, especialmenlc. p. 62; efr. «Epilogo». en A. Cortina, *Ruotiti t innunicativa v responsahilidad stdidaria*; y «ballibilisnuis, Konsens- theone der Wahrheit und Let/tbegriindung».

¿POSTMETAFÍSICA COMO UTOPÍA?

La crítica a la metafísica —según hemos observado— ha conocido momentos muy diversos. Fin Kant condujo paradigmáticamente a una nueva metafísica deda razón mediante una fundamentación noológica, basada en la conciencia y au- toconcicncia, y a una fundamentación logico-transccndental, sustentada en la forma lógica, Ln cambio, Nietzschc llevó a cabo una crítica de la conciencia, de la lógica y de la razón en su estructura moral y ideológica, transformando la crítica fundamentados de Kant en una desfundamcntación o crítica de la ontología moral, que nos entrega seductoramente a un abismo *(Ab^ruml).* De aquí surge una crítica integral y definitiva de la metafísica, tras la que se espera alcanzar algo así conio el reino postmctafísico de la libertad, cuando, una vez vencida la represión metafísica, logremos vivir del puro derecho a la diferencia.

[Mo obstante, el resultado palpable presenta rasgos bastante diferentes. A la vista está el conformismo altisonante o induljo el cinismo y, cómo no, el imperialismo pragmatista, más o menos salvaje, según se presente, o no, adornado con la fjichada culterana de cierta hermenéutica.

f˙.stc impulso hacia una especie de utopía postmetafísica puede ser la expresión del profundo descontento ante la rca-

lidad, pero igualmente de la vaciedad nihilista y la impotencia en la que estamos sumidos. Pero no puede negarse su función ideológica en las sociedades «opulentas» del bienestar occidental. No sería difícil mostrar que nuestra situación intelectual está lastrada por lo que vendría a ser una nueva versión del sistema ideológico de complementariedad de las sociedades capitalistas, en las que este nuevo factor actuaría como elemento ideológico degenerante, ya qtjsucarccc de vigor como alternativa con relevancia para la p^jeis social, jurídica, política y económica, e incluso para encarnar los impulsos frustrados en pro de la libertad.

El sistema de complementariedad estaba integrado por el positivismo o ciencisnio-tecnicismo sin razón práctica y el existcncialismo irracional en la vida privada (en las decisiones y valoraciones). En la vida publica había que atenerse a los criterios positivistas, pero en las cuestiones[1] privadas sólo cabría el «politeísmo de los valores»: cada cual puede elegir individualmente a su dios y honrarlo cuanto quiera. E:n suma, cicncismo, más irracionalismo cxistcncialista. Sin embargo, esta complementariedad ha sido sustituida por una nueva versión, integrada ahora por el «racionalismo crítico» y la «postmodernidad». A modo de complemento de la razón crítica falibilista, que busca la adaptación con éxito en cualquier situación humana de resolución de problemas, florece un pensamiento que, en vez de tomar como matriz ^metodología tecnológica, confía en la liberación por la «difeTtm- cia», ya que así parece que sean evitables todas las servidumbres y estructuras de dominio que pesan sobre la experiencia libre. La apertura sin límites a la experiencia constituiría la auténtica forma de vida crítica, en la que han desaparecido todas las identidades, regulaciones y fundamcntaciones; desembarazados de toda coerción, sólo resta la libertad en la dispersión, diseminación o ilimitada diferenciación, sin ninguna cláusula reconciliadora o unificadora, ni siquiera por vía dialéctica. A diferencia del compromiso existencialista, que se sustentaba en las representaciones modernas del sujeto individual, consciente y libre, ahora el nuevo sistema de com- plemcntaricdad vive de un aparente irracionalismo «postmoderno». en el que se difuminan las identidades y los sujetos, sus

compromisos, fidelidades y responsabilidades, donde hasta las convicciones no son más que prisiones.

Este complemento postmoderno sirve de alimento ideológico en un mundo cultural dominado por la sofistería y sus efectos publicitarios, a pesar de que algunos de sus promotores quieran hacer creer que por ese camino se recupera el impulso crítico. En realidad, se está promoviendo el abandono de la responsabilidad solidaria y del compromiso vital, las actitudes egoístas —calculadoras— e ilimitadamente pragmáticas, desde donde todo puede ser instrumentalizado legítimamente, con tal de atenerse a ciertas reglas contextúales y al juego de las «volühtades de poder».

El crepúsculo de la metafísica

El pensamiento postmctafísico quiere situarse al margen de la experiencia metafísica y moral, o incluso convertirse en «postfilosofía». No acepta los procesos unificadores de la razón, provengan de la homogencización de la ontología física o de la ontología moral, pues en cualquier caso las exigencias que reclaman la identidad, la sustaneiarel sujeto, la auto- conciencia, la finalidad, etc., constriñen la experiencia libre de lo real individual en cada contexto. Así pues, habrá que dar por disuelto el orden metafísico y el moral. Esta tendencia queda patente en los defensores del cientificismo y tccno- craticismo, en los formalismos juridicisfas, en los esteticismos y ch el pragmatismo, unido en ocasiones a cierta hermenéutica'

La filosofía no puede seguir ejerciendo una función rectora en la vida, una vez ha perdido su capacidad para unificar la razón y ordenar la experiencia. Normalmente se piensa que ha sido la modernidad la que ha provocado esta ruptura de la ordenación metafísica de la realidad y de la razón, abriéndose con ello un proceso por el que la razón se fragmenta en usos que no pueden unificarse desde ninguna instancia común. No obstante, algunos siguen confiando en una posible unidad formal, procedimental, de la razón, dado que la unidad sustancial equivaldría a una cosmovisión.

o idcolo- gía que determinan» a su vez los contenidos de la vida buena y feliz. Y como esto último resulta inviablc. el sentido universalista de la metafísica quedaría reducido a la unidad formal de la razón.

Ahora bien, el diagnóstico nietzschcano, expresado en la frase «Dios ha muerto», afectaría también a la salida formal-procedimcntal. F.l mundo metafísico (idealizador, contrafác- tico. incondicional, unificante) no podría revitijj^ai el mundo en que nos encontramos y ofrecer el «sentidryJe la tierra». Nictzsche constituye el verdadero punto de partida hacia el utopismo postmctafísico; desde ahí hay que replantear si es posible acceder a un modo de pensar liberado de esquemas mctafísicos o si es posible una ultrametafísiea (post-post-mc- talísica). que haga patente el utopismo ideologizador de tales pretcnsiones. Una vía de respuesta al radical reto nietzschca- no cabría encontrar en la filosofía de X. Zubiri: un nuevo enfoque con respecto a la *unidad* de la razón y al más profundo modo de *estar* en el mundo, que no se ve ya afectado por la crítica a la ontología moral. Pues el nudo procedimentalis- mo supondría una falta de autocrítica y sólo se mantendría, o bien por un solapado dogmatismo, o por puro pragmatismo. Tal vez, el pensamiento transformador de la metafísica pudiera contribuir en la actualidad, situados entre el «progresismo moderno» y el «síndrome de postmodernidad», a fundar una más radical unidad de la razón, a saber estarcen la realidad y escuchar «la voz del cuerpo sano» que «hablaTtel sentido de la tierra», apurando la experiencia sin soberbia.

La crítica nictzschcana de la metafísica es integral, porque arremete contra todas las instancias, desde donde se ha querido construir alguna metafísica (razón, lenguaje, lógica, conciencia, ser, substancia, verdad, fundamento, sujeto, historia...), descubriendo su interrelación y la génesis de tal disposición natural hacia la metafísica. Por consiguiente, no escaparía tampoco de este conjuro la empresa habermasiana, que confía en el «giro lingüístico», ya que la evolución del lenguaje y la de la conciencia van de la mano, según Nictzsche. Y el hombre, en tanto que «inventor de signos», es, al mismo tiempo, más consciente cada vez de sí mismo, pues sólo en cuanto animal social aprendió el hombre a ser consciente de sí

mismo. Por tanto, aquellos que confían en el susodicho giro lingüístico para desembarazarse de la metafísica, ni aciertan en su análisis de los fenómenos, ni acceden a un nuevo paradigma. Nict/schc ha mostrado que conciencia y lenguaje van inseparablemente unidos. No tiene sentido, pues, separar tajantemente un paradigma de la conciencia y otro del lenguaje. Lo cual no impide que el giro lingüístico sea aprovechable para completar vertientes desatendidas. Pero es inaceptable pensar que, en virtud de tal distinción de paradigmas, accedemos libremente a un modelo postmetafísi- co de pensamiento. Pues tanto desde el ser, desde la conciencia, como desde el lenguaje, se pretende alcanzar un orden universal, canónico, unificador y fundamentador. Incluso J. Habermas, pues, sigue dentro del pensamiento metaíísico, a pesar de todos sus esfuerzos por distanciarse de él. Cada época tiene su peculiar modo de «falsear» la realidad y hoy el «engaño» proviene principalmente de la comunicación. La actual metafísica mínima se atiene,a un orden idealizador, universal, del lenguaje, como instancia normativa, tal como pone.de relieve el enfoque pragmático y q'úc. en último término, surge de la experiencia comunicadla. Con lo cual la metafísica ha cambiado de escenario. Pero entre ser, verdad, conciencia y lenguaje existe una intrínseca interrelación, ya que todos ellos permiten —incluso exigen un orden ideal y normativo.

Algunas de las tendencias postmetafísicas se apoyan en la formalidad, ya sea en la pragmática formal y transcendental, o bien en una filosofía del signo, entendido como remisión. Por su propia apertura remitente el signo da pie al pensa- míenjto metaíísico. c incluso al teológico. La contingencia y casualidad, ínsita en el signo, la remisión a lo otro, tiene connotaciones ontológieas y teológicas, a las que podríamos aludir mediante la expresión «redención del signo». Qa filosofía del signo por la que algunos quieren escapar de IíK metafísica (de la identidad), dada su fuerza remitente (nunca clausurada o ultimada), habrá de reconocer que el signo necesita otros signqs, remite necesariamente (y, paradójicamente, también casualmente) a otros por su apertura remitente. Si en el otro modo de pensar se confiaba en la identidad para salvar los fenómenos, ahora será la apertura a lo otro la que nos revela la redención del signo, que

permanentemente está necesitando, urgiendo, acudiendo a lo otro de sí. Podríamos interpretar esta estructura sígnica —ausente o negativa— como la nueva versión de la formalidad transcendental, que antes se manifestó en las categorías del ser, de la conciencia, de la razón y del lenguaje, y ahora aparece en el signo. Ahora bien, el problema de fondo consiste en sabeiM^en esta nueva versión de la formalidad se ha perdido todo^cccso a la realidad. todo contacto con ella, es decir, si se consuma el hiato entre *formalidad* y *realidad.*

En este sentido crepúsculo de la metafísica se sigue cometiendo un grave error, proveniente del «positivismo histórico», que consideraba la etapa metafísica como agotada y sobrepasada. Ya M. Scheler señaló que no se trataba de etapas o estadios —hoy podríamos añadir: no se trata propiamente de «paradigmas», tajantemente separados—, sino de dimensiones ineludibles del saber, que no es legítimo desterrar del pensamiento. Por eso, caen en un error semejante quienes creen que. por el mero cambio de ciertos elementos o enfoques, puede anunciarse el tránsito a una nueva época o paradigma, en el sentido apuntado.

Por otra parte, la imperceptiblemente sugerida conexión entre postmetafísica y postmodernidad no aclara nada. Pues también hay quienes piensan que metafísica y moderuidad son inconciliables. Y los rescoldos de la modernidad persisten en las pretcnsiones de libertad. Lo que ocurre es que a la modernidad de la razón (de la identidad, del orden, del progreso y de la fundamentación) se la quiere sustituir por la del instinto (la diferencia, el devenir caótico y la desfunda- mentación abismal). Hartos del fracaso del proceso de racionalización se busca una liberación más profunda mediante las desfiguraciones del sentido en el trágico-lúdico reconocimiento de la facticidad finita y el absurdo existcncial. La libertad del orden racional, basada en una metafísica de la razón parece verse sustituida o complementada, al menos, por una libertad desde el caos de la experiencia. En ambos casos se está buscando una orientación, sea por el sentido o por el absurdo, para saber estar y comportarse, para vivir con sen- (ido lógico o cstético-lúdico en este mundo sin remisión. En este contexto no han de extrañar las salidas hacia el cinismo postmoderno, que sustituye la división kantiana entre el

mundo fenoménico y el inteligible por la escisión vital entre pragmatismo (cientificista o egocéntrico, según el campo de acción) y nihilismo metafísico de fondo, aunque haya pasado por la cirugía estética y se presente con la halagadora máscara del emotivismo naturalista.

La modernidad no ha terminado, sino que se ha desviado, devaluado en algunos de sus parámetros, se ha degenerado según algunos de sus valores; se ha hecho unilateral y hasta ha conocido rotundos fracasos. Pero la matriz moderna todavía no ha sido extirpada, y si bien es cierto que hay que llevar a cabo una crítica de la modernidad, habrá que saber asimismo desde dónde se va a realizar. Los parámetros ausentes que la mística postmoderna y/o posfmfctafísica predica no sirven para mucho más que el lucimiento, mientras no ofrezcan una orientación individual y colectiva en el mundo.

En el tiempo que dura este claroscuro crepuscular de la metafísica, ésta tendría que presfar algífnos servicios mínimos, sin los cuales el pensamiento andará sin brújula, entregado al abismo, sometido a la eficacia pragmatista sin cánones críticos y sin más orientación universalista que la fuerza del poder, legitimado además por sí mismo, una vez disipados los principios universales y las convicciones personales.

Una tarca consistiría en profundizar en el llamado *a priori* corporal, a fin de que la posible filosofía primera no privilegiara la formalidad lógica, sino que su perforación llegara hasjta la formalidad radical del modo humano de enfrentarse cori el mundo, de comportarse y, en definitiva, de estar en él. Así se deslogificaría y encarnaría la filosofía primera, ya que tendría que dar cuenta del contacto originario con la realidad en el orden biológico (impacto de realidad)* presupuesto hecesario para los demás procesos comunicativos e interpretativos. Otro servicio de esta filosofía estriba en mantener el derecho de la humanidad, para no caer en los peligros del irraícionalismo acrítico. La apuesta por la razón y la racionalidad significa que el hombre confía en sus propias fuerzas, que hay algo que todavía depende de él, aunque se encuentrc sumido (aturdido) por lo que le abarca y oprime irremediablemente. Pues sus

pretensiones son también factores en juego dentro del acontecer. No basta el relativismo, ni el con- tcxtualismo, sea radical o cauto. Hace falta mostrar y defender (ratificar) el orden de la razón y de la libertad, su contenido normativo universal.

l anío este orden como el generado por la necesidad de vivir, es decir, aquel que proviene de los intereses, valoraciones y necesidades vitales o de la razón, tienen que ver con la realidad. No es aceptable la escisión entre el oroen teórico y el práctico-vital, como si el primero produjera conocimiento y el segundo un subproducto, que nada tuviera que ver con lo real. La necesidad de dar respuesta a las exigencias de la realidad no nos aleja ya de entrada del saber de realidad. En este punto el pensamiento de Nietzsche no hace justicia (no se ajusta) a la unión originaria entre el pensamiento y sus intereses prácticos. ¿Por qué mantener la separación tajante entre ambos órdenes? ¿Por qué aceptar únicamente una mediación «estética»? ¿No ofrecería un camino nuevo la razón scnticnte, a fin de superar tanto el mero objetivismo como la socialización del relativismo y contextualismo, al dar con un elemento irrebasable como la impresión de realidad, compaginaba con lo irrebasable en el ámbito lógico-pragmático?

Metafísica *y* modernidad

Recientemente hemos asistido a un debate acerca del «retorno a la metafísica» entre dos portavoces, tan significativos en la filosofía alemana actual, cual son D. Hcnrich y J. Ha- bermas.[1] Y, aunque los intentos de rehabilitación de la metafísica se han producido continuamente, en este momento nos referimos al de D. Hcnrich. ya que toma como punto de partida la moderna posición de la conciencia. Aquí metafísica y modernidad no sólo no están enfrentados, sino que, al contrario, la cuestión del *fundamento de la autonomía* (elemento básico del proyecto moderno) constituye una tarea metafísica moderna por antonomasia. Hcnrich quiere restituir la universalidad desde una teoría de la autoconcicneia; en ella descubre una doble vertiente de la subjetividad: como persona *en* el mundo y

como sujeto *frente* al mundo. Esta es la subjetividad consciente, que trasciende el mundo, precisamente por la autonomía de su vida consciente. Desde aquí la modernidad se afirma en el conocimiento objetivador de la naturaleza y por la autonomía fundada en la autoconciencia, cuyos peligros ya son conocidos: autocosilicación objetivista y nihilismo. al tambalearse el fundamento de la autonomía.

Hcnrich aboga por una metafísica postkantiana, que parte de una teoría de la autoconciencia desde Kant y Fichte, frente a la filosofía naturalista, materialista en el fondo, del pensamiento anglosajón^preponderante. Henrich toma como punto de arranque la *autorrelación* y autoeoniprcnsión del sujeto cognoscente y agente. El sujeto ha de basarse en su subjetividad constructora del mundo, como horizonte de la au- tointerprctación. La vida consciente, sólo puede lograr una aclaración de sí misma con medios metafísicos y de ahí que Henrich mantenga una conexión intrínseca entre metafísica y modernidad. En este punto, la defensa de la metafísica desde los principios específicamente modernos, hay una gran afinidad entre Hcnrich y Habermas. Porque "1>ajo rótulos como «autoconciencia», «autodeterminación» y^autorrealización», se ha desarrollado un contenido normativo de la modernidad. A juicio de Henrich, en el «proyecto de la modernidad» va incluido inevitablemente un pensamiento metafisico, del que se siente dispensado Habermas, a lo cual responde Henrich poniendo de manifiesto que. si bien la metafísica ha estado principalmente ligada al modo de pensar ontològico, también encontró su equivalente en una teoría de la conciencia yj se transformó en metafísica crítica de la razón.

La metafísica consiste, en este sentido moderno, en el au- toesdarecimiento de la vida consciente, de la autorrelación de lós seres conscientes. Explora esta relación fundamental y penetra hasta el fondo de las interpretaciones de la vida que responden a la pregunta existencial acerca de quién soy. Para Henrich, este pensamiento tiene el carácter de una teoría su- perndora de las ciencias en su pretensión de iluminación existencial. En cambio, para Habermas, el modo metafisico de pencar es ¡incompatible con la modernidad, porque.no es fa- nihilista, ni pluralista, se basa en

certezas de la autoconcicncia y es normativo respecto de las formas de vida. El saber me- tafísico está en disonancia con el falibilismo, que parece haberse apoderado del pensamiento moderno. Sin embargo, Hcnrich se aferra a la experiencia de la autoconcicncia como una «actualidad no discursiva de razones últimas», que goza en el continuum de la racionalidad de un plus de certeza, a fin de no ceder al falibilismo.

La metafísica surge de la «vida conscientew^fle la «espon- taneidad» del ser humano, que se esfuerza porütmiprendersc y conducir su vida conscientemente. Kant se pronunció claramente contra los que opinaban que en la modernidad no podía haber metafísica,' pues hasta los detractores de la misma tienen la suya propia. Lúes todas las autodescripciones del hombre son unilaterales y sólo un sentido sintético de la pregunta acerca de qué y quién soy yo, qué es el hombre, apunta a su auténtica autocomprcnsión. En este modo de pensar metafísico con carácter de ultimidad se procede de acuerdo con otros criterios de legitimidad racional diferentes a los de las ciencias, aunque haya que ponerlos en relación con ellas, a fin de salvaguardar la unidad de la razón, con la que está comprometida la metafísica moderna. Por eso no puede renunciar a las tarcas fundamentadoras, a partir de la dinámica de la vida consciente autocsclarecedora.

La alternativa a esta metafísica proviene del naturalismo, como extrapolación de una síntesis de las disciplinas c1cn4#i- cas, con pretensión de «comprensión última». Según Hen- rich, una metafísica constituida a partir de la autorrelación de la vida consciente ha de relacionarse con los datos ofrecidos por el naturalismo, pero sin que signifique rendirse a él. La metafísica tiene la tarea de lograr un pensamiento interpretador de ultimidad, en el que la vida consciente se autoes- clarece, pero sin intentar superar la ciencia con sus medios. Pues los conceptos fundamentales de la metafísica moderna (sustancia, libertad, vida, espíritu...) dependen de una peculiar tesis de la realidad y de la capacidad para fundamentar con rango de ultimidad.

.Siguiendo la línea de la filosofía moderna, según la cual ésta debe fomentar una «vida consciente», iluminada mediante la

autocomprensión reflexiva, se plantea la tarea tic apropiarse las respuestas de la tradición bajo la luz de la modernidad. A juicio de Habermas, tras la posible disputa verbal sobre si es posible la metafísica después de Kant, se esconde una discusión sobre la existencia y alcance de las «ver- dadeis» que son idóneas para una apropiación crítica de la tradición. En concreto, tiene q,uc ver con cuestiones metafísicas y religiosas, acerca de lo que Habermas se expresa del siguiente modo:

No creo que nosotros, en cuanto europeos, podamos entender seriamente conceptos como moralidad y eticidad, persona e individualidad, libertad y emancipación, sin apropiarnos la sustancia del pensamiento histórico-salvífico de origen judco-cristiano.'

Por tanto, a su juicio, la tarea de la filosofía consiste también en conservar vivo este sentido de humanidad y aclarar los conceptos que estructuran nuestra autocomprensión, aun a riesgo de que se le achaque al filósofo que está ejerciendo el papel de «mediador del sentido».

Lo difícil es responder a las inevitablós^ preguntas con referencia a la totalidad en el contexto moderno. Pues la crítica de las ideologías y de la razón ha descubierto nuevas formas de alianza entre el pensamiento mctafísico y el oscurantismo, dadej) que los conceptos universales e idealistas pueden ocultar el dolor concreto de las condiciones de vida degradantes. No Obstante, esta apreciación es anacrónica. Pues la metafísica transformada contribuiría a llamar la atención ante la nueva a|lianza de auténtico poder entre la tecnocracia (resto de modernidad) y el nihilismo postmoderno, que se sienten legitimados para desatender las necesidades reales y el sufrimiento humano. Lo que también ocurre es que la£ posibilidades |de responder a las persistentes preguntas de carácter in- tegrjidor y de ultimidad se han visto afectadas por los cambios! en él mundo de la vida. Hasta la modernidad —según Habjcrmas— los sistemas de interpretación conservan una estructura unitaria como la del mundo de la vida. Pero la modernidad ha fragmentado la unidad totalizadora y ha debilitado su fuerza fundadora, autonomizando en culturas de

expertos la ciencia, la moral y el derecho, y cl arte. La critica triadica de Kant constituye una reacción a la desintegración de la razón, que se rige por diferentes criterios de validez, según se trate del conocimiento objetivados de la intelección práctico-moral o el juicio estético. Lo que le queda a la filosofía, pues, según Habermas, es convertirse en una «mediación interpretadora" entre el saber de los ex pertossi a praxis cotidiana necesitada de orientación; es decir, pretal el servicio de una promoción iluminadora de los procesos de autocom- prensión, referidos a la totalidad, en el mundo de la vida. Pero los criterios de validez ya no estarían a disposición de la filosofía, puesto que ésta no puede reclamar ningún acceso privilegiado a intelecciones esenciales y sólo dispone de un saber falible.

Ln vez de recuperar su fondo metafisico, Habermas confía que la filosofía podrá orientarse si se lleva a efecto un «cambio de paradigma», que supere cl «logoccntrismo», tanto ontològico como gnoseològico, y deje expedito cl camino a un enfoque centrado en el lenguaje y en la comunicación. A juicio de Henricli. sin embargo, es muy cuestionable que dicho paso teórico deba interpretarse como un cambio histórico de paradigmas, como si hubiera una contraposición irreconciliable entre *autoconcicncia* y *forma lingüística.* Pues Kant. que asumió el principio de la autoconciencia, up cierra en absoluto la posibilidad de profundizar la crítica de fa~razón a través de la dimensión lingüística. Ahora bien, según Habermas, la crítica de la filosofía de la conciencia conduce al paradigma de la comprensión lingüística, ya que los continuos intentos por desarrollar la intersubjetividad a partir de la subjetividad en la filosofía ele la conciencia han sido sucesivamente criticados desde el behaviorismo (Morris), la ontologia existeneial (Heidegger) y la semántica formal (Tugen- dhat). Sólo la pragmática del lenguaje, basada en Humboldt, introduce un paradigma no reduccionista, desde donde hay que revisar los prejuicios ontológicos. gnoseologia^ y semánticos. Lste tránsito de la filosofía de la conciencia al análisis del lenguaje no debe confundirse, sin embargo, con una opción a favor del naturalismo, como queda bien patente en el enfoque lingüístico de Humboldt y Peirce. Más bien se ti.,,* de situarse más allá del

naturalismo y del dualismo, abogando por lo que cabría denominar «terceras categorías», como el lenguaje, la acción y el cuerpo, mediante las que se concibe la conciencia transcendental «encarnada» y la razón situada en la sociedad y en la historia.

De modo que el punto decisivo estriba en saber si es aceptable la reducción de la *autoconcicncia* a la *interacción lingüística.* Se trataría de concebir la autoconcicncia, la vida consciente, sin reduccionismos. Henricli y Habermas están de acuerdo en que el fenómeno de la autoconcicncia no puede explicarse satisfactoriamente mediante un análisis semántico. Por una parte, Menrich incide en que el desarrollo de la filosofía anglosajona ha conducido a que los problemas de la autoiniputación y de la autoconcicncia ya no estén decididos previamente en favor del interaccionismo lingüístico. Pues la autorrcfcrencia tiene un papel decisivo en la explicación de todo uso lingüístico; la «subjetividad'» exige otra explicación distinta a la semántica y la referencia objetiva presupone también la autoimputación y la autoconcicncia.[4] E incluso el empleo desarrollado del concepto de la verdad incluye la posibilidad de autorrcfcrencia. Jodo ello ha conducido tanto a la rehabilitación de la metafísica, como a la fractura del dogma de la precedencia autosuficicnte de la interacción lingüística frente a la autoconcicncia. De ahí que, según Hen- rich, se haga cada vez más insostenible la pretensión de solventar los problemas mediante un presunto cambio de paradigma, que iría a favor tic la acción comunicativa y en detrimento de la subjetividad. Para Habermas, es patente la primacía de la interacción sobre la subjetividad, por tanto, la teoría de la acción comunicativa sobre la metafísica. Pero ¿es capaz la comunicación de sustituir (ponerse en lugar de) la subjetividad?

Hcnrich no se cansa de insistir en que la comunicación lingüística incluye una autorrclación de los hablantes, como condición constitutiva, tan originaria como lá forma proposi- cional. La capacidad lingüística sólo se puede desarrollar a una con el surgimiento espontáneo de la autorrclación, que surge o funciona ya en el proceso de adquisición del lenguage. Dicha autorrclación constituye un presupuesto para la posesión ile los demostrativos,

para el uso del nombre propio y para el uso de la negación; así pues, el comportamiento Iin- gúislico surge, según llenrich. en un mareo de «rendimientos inteligentes»*, l a comunicación no puede sustituir a la subjetividad.

I˙.n cambio, Habermas quiere situarse en una vía intermedia entre la autorrcfercncia y la forma preposicional: en una teoría pragmática del lenguaje, donde la subjetividad se difu- mina en favor de la interacción lingüística. No en balde se habla del abandono del paradigma de la conciencia y del sujeto. Indistintamente. Pero ¿es compatible la defensa de la modernidad y el abandono del sujeto? ¿No constituye la emancipación del sujeto un elemento fundamental del provecto moderno? Nos hallamos ante una aporía fundamental de la empresa habermasiana, que sólo podría superarse reconociendo la pertinencia de la metafísica moderna de la subjetividad Poique abandonar la filosofía del sujeto es incompatible con la defensa de la modernidad. Y, por otra parte, ¿por que habría que abandonar la filosofía del sujeto?

Parece que el «fin de la filosofía del sujeto» se debe a que el acceso a la realidad ya no está reglamentado por ideas, categorías y representaciones, ligadas a la subjetividad, sino por el lenguaje de la comunicación intersubjetiva. Parece que en este ámbito se transformarían los viejos temas y se replantearían más satisfactoriamente acudiendo a los prcsupuesfOs universales de la comunicación. Pero, eomo pregunta Gron- din. por qué este planteamiento ha de ser incompatible con la filosofía de la conciencia y del sujeto. Sólo si se entiende éste bajo un modelo monológieo, habría alguna razón Pero en la época moderna, la «conciencia en general» servía de garantía de intersubjetividad y universalidad.

Por otra parte, el punto arquimédico de la filosofía del sujeto consiste en la *autonomía* de la subjetividad, causa de toda pretcnsión de validez y máxima competencia en las decisiones. MI libre consentimiento y el principio de la autonomía no han sido superados por el giro de la teoría de la comunicación; porque aquellos que se comunican son *sujetos* y ellos son la «piedra de toque» de todas las pretensiones de validez. Además, sigue (irondin, el puso a la i iloso!

ía de la comunicación surge de una exigencia de la subjetividad; pues, aunque eonviene recurrir a un proceso de inlersuhjeti vidad para orientarse en el mundo, no considero algo como verdadero *porque* haya consenso al respecto, antes bien habrá de pasar por mi apropiación subjetiva. Por tanto, la subjetividad sigue siendo la piedra de toque de la verdad. Y la comunicación es sólo un medio. Pe manera que el potencial crítico de la comunicación se perdería, si se abandonara el vigor de la subjetividad.

Indudablemente el giro producido por el enloque de la teoría de la comunicación ha tenido el mérito de prestar atención al fenómeno del lenguaje, que quedó sin tcmatizar en el marco de la filosofía del sujeto. Pero este descubrimiento de la lingüística es una prolongación de tal filosofía. La filosofía moderna ha llamado la atención sobre la función transcendental y mediadora de la conciencia, es decir, sobre el hecho de que no disponemos de una observación inmediata del mundo, sino que éste se nos abre mediante los rendimientos aprióricos del sujeto. Atribuir a la conciencia (la razón) o al lenguaje tal acción es una cuestión ulterior y en ningún caso debe elevarse al rango de un 'cambió de paradigma. Por tanto, sería más adecuado hablar de «giro» hacia la lin- giijísticidad, ya. preparado por la misma filosofía de la con ciencia. Pues ya Kant presenta los «conceptos puros del entendimiento» como reglas y funciones y el entendimiento es concebido como «facultad de las reglas»/' (¡rondín sugiere qúe no resulta difícil establecer una analogía entre estas y las rcjglas del lenguaje (aunque Kant no sacara esta consecuencia). A lo que se añade la comparación kantiana de su cm pijesa con la de una «•gramática transcendental».[7]

¡ Para la filosofía moderna, el acceso a la realidad se realiza contando con mediaciones, reflexivas y operadles en el lenguaje. Hsto supone una continuidad entre el giro lingüístico y ¡la filosofía transcendental de la conciencia y-del sujeto; y, pér tanto, resulta más adecuado hablar de *transformación* qúe de un cambio de paradigma. La ilusión habermasiana en este punto proviene tal vez de la crítica de la subjetividad de Foucault, como se ha apuntado en ocasiones. Pero este realiza una *crítica de la razón,* en la que sólo funciona como ««genitivo objetivo». Lo cual debería ser insostenible para

Habermas. ¿Y cómo defender un genitivo subjetivo sin filosofía del sujeto y de la autonomía, capaz de fundamentar sus pretcnsiones de validez? ¿Habremos de reconocer aquí una inconsistencia en Habermas, que precisa recuperar los principios de la metafísica moderna?

¿Autocomprensión postmetafísica de la filosofía de la acción comunicativa?

Habermas propone una autocomprensión postmctafísica de la filosofía, que se caracteriza por la cooperación con las ciencias y por el aparente reconocimiento del falibilismo irrestrieto. Lo cual supone un cambio en los conceptos de la razón y de la verdad dentro de una teoría de la acción comunicativa, que intenta desarrollar una teoría crítica de la sociedad a partir del enfoque pragmático-lingüístico, lomando como dimensión decisiva la inlersubjetividad de la compren sión lingüística.

La dimensión principal está configurada por el ámbito es-tructurado lingüística y simbólicamente, es decir, el de los sujetos capaces de lenguaje y acción en el mundo de la vida, intersubjetivamente compartido. La «unidad de la razón en la pluralidad ríe sus voces» se entiende sólo de modo forní?t+ y proceilimental. Y lo normativo de la razón se recupera en las suposiciones necesariamente idealizadoras de la acción comunicativa. Pues las visiones del mundo y las formas de vida constituyen totalidades que coinciden en sus estructuras formales universales. Ks decir, en la pluralidad de formas concretas de vida resalta la universalidad de la racionalidad comunicativa, dado que la formalidad garantiza la universalidad e intersubjetividad. Pues, frente al contextualismo, la «racionalidad» conlleva un contenido normativo que rebasa los límites de toda comunidad local en dirección a una universal. Ln los casos extremos, los conceptos como verdad, racionalidad o justificación en *cada* comunidad lingüística juegan *el mismo* papel gramatical, aunque puedan ser interpretados de modo diferente y aplicados según criterios distintos. Porque en la

pragmática de cualquier uso lingüístico va inserta la suposición de un mundo objetivo común y el punto de referencia del posible consenso.

Con este hallazgo Habcrmas cree contar con un concepto postnietafísico de la razón, «plural no-integral y, sin embargo, no-separativo»." con vigof suficiente para enfrentarse a los actuales «neos» del aristotelismo, hegelianismo y nietzs- cheanismo. Sin embargo. Seel ve una inconsciencia entre la *afirmación filosófica* de que la razón comunicativa conserva una *unidad* proccdinjgntal en la pluralidad de sus pretcnsiones de validez y la *afirmación sociológica* de que los discursos de la verdad, de la justicia y del gusto, *diferenciados* en culturas de expertos, permiten separar los momentos de la razón hasta su indiferencia recíproca.

Por otra parte, la empresa habermasiana por arribar a una postmetafísica cuenta con el ingrediente de la auincomprensión falibilista del concepto de razón comunicativa, l as teorías filosóficas tendrían el mismo estatuto epistemológico que las leonas científicas; se basarían en criterios propios y se evaluarían mctatcóricamente según su coherencia con otras teorías. Habermas apuesta por el faftbilismo. entendido como un simple hecho gramatical, ya que no podemos «fundamentar» o aducir de una vez para siempre razones «últimas». No podemos prever si los cambios de contexto —inevitables — repercutirán o no en una fundamcntación aceptada hasta entonces como suficiente. La reserva falibilista equivale a estar abierto a revisiones y críticas, por tanto, a la posible falsación de íundamenfaciones convincentes en cierto momento.[1]"

Ahora bien, lo curioso es que Habermas afirme a renglón seguido que esto no quita ni un ápice de su incondieionalidad a la pretensión de validez de las razones adueidas[J] para fundamentar. Lo cual vendría a significar que no son aceptables las «razones últimas», pero sí las «incondicionales». ¿Son estas últimas también falibles? La respuesta parece que tendría que! ser afirmativa; porque lo incondicional es la pretensión de validez que acompaña a las razones que se aducen. De estd modo se evita la fundamcntación última, sin.perder el momento de *incondicionalidad*. Ésta parece compatible con el sentido falibilista del juego de la argumentación, no así la ultimidad, puesto que cuenta con el hecho de que las pretensiones universales de

validez tienen que ser mantenidas lácticamente en cada contexto, pero sin eludir la reserva falibilista, ni excluir su revisión y posible falsación.

Otro propósito de Habermas era llevar a cabo una teoría crítica de la modernidad tomando como punt<*Mc referencia la teoría marxiana de la cosificación y Ja webe^tana de la racionalización; y su contribución estribaba en corregir los defectos de la teoría crítica: la falta de bases normativas o déficit de fundamentos, un concepto de verdad dependiente de llegcl y una concepción de la razón ligada a la filosofía de la historia, imcompatible con falibilismo.[11]

Para superar tales deficiencias comienza uq proceso que conducirá al concepto de la racionalidad comunicativa, cuya intuición central Habermas agradece a Humboldt: en la comunicación lingüística hay ínsito un *télos* de la comprensión recíproca. Para asegurarse de tal tipo de razón Habermas recurre a una pragmática formal, en la que se analizan las propiedades generales de la aceión orientada al entendimiento y se ponen de relieve los fundamentos normativos de una posible teoría crítica de la sociedad.

Pero, como Habermas no quiere caer en lo que considera la trampa del fundamentalismo y del transcendentalismo«lingüístico, la teoría de la comunicación tendrá que aclarar cómo el desarrollo del capitalismo tardío cumple objetivamente las condiciones para que podamos saber que en las estructuras de la comprensión lingüística se encuentran universales, que ofrecen los criterios para una crítica social, que ya no se fundamenta en la filosofía de la historia. Para superar el déficit normativo de la teoría crítica Habermas intenta sacar el contenido normativo de la razón a partir de la comprensión lingüística y la teleología ínsita en ella.

Así pues, en la teoría de la acción comunicativa se cuenta con «pretensiones Acondicionadas», que se asemejan, según Habermas. a «condiciones transcendentales», en la medida en que no podemos sustraernos a ciertas presuposiciones universales en el uso lingüístico orientado a la comprensión. Se (rata del contenido normativo de las «idealizaciones pragmáticas», que incluyen el momento de incondicionalidad de las pretensiones de validez. Ahora bien, ¿cuáles

son los criterios incondicionales de tal teoría crítica? ¿Cómo se alcanzan? Porque ciertamente no es posible llegar tan alto mediante una mera reconstrucción hipotética de las reglas pragmáticas. ¿En virtud de qué el uso lingüístico orientado a la comprensión habría de ser el modo *originario* del uso lingüístico? ¿y cómo se logra semejante noticia? Más cauto sería reconocer que no es posible por el momento la pretendida incondicionalidad crítica sin fiqulamentación transcendental del potencial crítico de la teoría de la sociedad.'[1] Por consiguiente, la teoría crítica y la teoría de la acción comunicativa serían inconsistentes, si siguen empeñadas en presentarse como empresa postmetafísica. Sin metafísica no hay razón para la incondicionalidad crítica y normativa.

Las fuertes idealizaciones y la incondicionalidad también están operando en la teoría discursiva de la verdad en Haber- mas. El hipotético consenso (discursivamente alcanzable) no sería un criterio de la verdad, sino que expresaría el momento de incondicionalidad, que va unido al concepto de la verdad. Lo que está presente en todo conseriSo originado discursivamente y en todos los participantes en la argumentación es la suposición de una «situación ideal de habla» como anticipación de un consenso infinito. Únicamente esta *idealización* hace compatible, según Habcrmas, el sentido de la *incontficionahilidad* de la validez reclamada para nuestro saber *falibfe.* La «situación ideal de habla» consiste en el conjunto de suposiciones universales e inevitables de la comunicación por parte de todo sujeto que argumenta en serio; las condicionas bajo las que pueden resolverse discursivamente pretcnsiones de validez. Según Habcrmas, a pesar de los paradigmas cambiantes, las pretensiones de validez veritativa y normativa remiten a un núcleo universal de significación. Por tantó, esta remisión y la idealidad de incondicionalidad en la teoría habermasiana de la verdad requieren una revisión, todavía en curso,[1'] que a través de la aportación apeliana conduce a replantear —como veremos— la cuestión metafísica básica.

El giro característico de esta filosofía permite pasar de una semántica formal a una pragmática formal; lo que equivale a centrar la atención en el contexto del mundo de la vida. Según Habermas,

esta teoría pragmático-formal exigiría una revisión de los conceptos ontológicos fundamentales. A la espera de este desarrollo, el análisis y descripción *no-empíricos* de la concepción pragmática del lenguaje, siguen destacando las condiciones pragmáticas de la comprensión lingüística, a las que pertenece la orientación por pretcnsionesde valide/.

Además del conjunto de suposiciones idealizadoras, exigidas por la estructura del uso lingüístico orientado a la comprensión. también se ha señalado [14] que Habermas ha introducido «postulados axiológicos» a través de las definiciones de la comprensión y de la acción orientada a la comprensión, y al identificar el comprender con el acuerdo. La respuesta de Habermas a esta crítica vuelve a sugerirnos la necesidad de recuperar el fondo metafísico de la modernidad para hacer frente al actual derrotismo de la razón normativa teórico- práctica. Pues Habermas confiesa que —y esto le parece suficiente argumento en contra— no hubiera emprendido la reconstrucción pragmático-formal del potencial racional del discurso, si no esperara lograr por ese camino un concepto de razón comunicativa a partir del contenido normativo de las presuposiciones universales e inevitables de la praxis irre- basablc de la comprensión; y no se trata, a su juicio, de meras preferencias ocasionales o de representaciones sujetivas de la vida racional, sino de «la reconstrucción de una voz de la razón», que no podemos menos que dejar hablar en la praxis comunicativa cotidiana, queramos o no.[15]

Si repasamos, pues, los motivos presentes y operantes en la filosofía habermasiana, como su afirmación del carácter originario del uso del lenguaje orientado a la comprensión, o bien a la normatividad, ineondieionalidad, idealidad y universalidad de los presupuestos pragmáticos formales, así como la teleología deontológica ínsita en la comprensión lingüística y ciertos «postulados axiológicos» latentes o virtuales, no podrá extrañar que consideremos la autocomprensión postmetafísica de Habermas como ambigua o inconsistente. Y más, si tenemos en cuenta que el propio autor parece derivar la normatividad de un núcleo dogmático «irrenunciable», proveniente de la experiencia vital y de las tradiciones religiosas místicas. Pero no todo acaba aquí; pues,

aunque todo el conjunto de presuposiciones idealizadoras no puede hipostasiar- se, el «momento de incondicionalidad» que se conserva en todos los conceptos fundamentales de la filosofía de la acción comunicativa remite a «un absoluto licucfactado en el proceder crítico»,[1]* que vendría a ser un «resto de metafísica» para hacer frente a otras metafísicas, ya que. acudiendo a un juego de palabras, no sería desacertado afirmar *nihil contra rne- tüphysicam nisi metaphysica ipsa.* Si IIabermas no quiere naufragar en el mar de las contingencias, sino vencerlas, no tendrá más remedio que reconocer, a pesar de todas las posibles e incluso deseables (exigióles) transformaciones del pensamiento unificador. un contenido normativo de rango meta- físico. Pues, si quiere evitar el conjpxtualismo y el relativismo, a pesar de la persistente experiencia de la contingencia, tendrá que fortalecer el recurso a elementos *irrebasahles y* mantener el pensamiento con carácter unificante y transcendental en el marco de $u filosofía. ¿Có^no, si no, podrá fundamentar la idea de una «intersubjetividad sana», entendida como manifestación de relaciones simétricas de reconocimiento mutuo libre, como condición necesaria de formas de vida no-malograda? ¿Es acaso suficiente un análisis de las condiciones necesarias de la comprensión lingüística para sustentar la afirmación y compromiso por las ideas humanistas i|c la vida autoconscicnte, la autorrcalización autentica y la *autonomía solidaria*7

Justificación reflexiva y constitución de la experiencia, yerdad y realidad

La actitud de K.O. Apel es más firme en la defensa de la Consistencia de este enfoque filosófico: la confinidad del discurso presupone una racionalidad común, que no se reduce á un mero predicado descriptivo, sino que tiene el rango de qna racionalidad compartida de modo normativamente vinculante. Las pretcnsiones incondicionadas inherentes a la acción comunicativa, si quieren legitimarse en su valor crítico» habrán de aportar los criterios incondicionados de tal crítica; y estos nunca podrán extraerse de

reglas hipotéticas. He ahí la misión de la *hermenéutica crítica* de A peí, cuya conexión *de 'sentido* y *calidez* no teme remitir a una fundamentación ultima, que sustente la conexión entre la teoría consensual de la verdad y de la corrección de normas éticas, ni eluda el problema de la justificación de tal normatividad ejflcondicio- nalidad.

fin su artículo «Pallibilísmus, Konscnsthcorie der Walir- heit und Lct/tbegründung» [17] Apel alude en alguna ocasión a la postura de Habermas considerándola aquejada por un «síndrome de inconsistencias» y su propuesta de tomar los principales enunciados de fa pragmática formal como hipótesis le parece carente de sentido. Por su parte, Apel expone con enorme clarividencia la relación entre el falibilismo y la fundamentación filosófica última, mostrando la paradoja del principio irrestricto del falibilismo y la necesidad de mantener una versión restrictiva del mismo frente a los racionalistas críticos (y a Habermas en sus momentos débiles).

Las precisiones de Apel en torno aHalibilismo ponen de manifiesto que el hecho de exponerse a la crítica —que algo sea «criticable»— no equivale ya necesariamente a que sea falible; además, según Apel,[IK] es posible introducir «autoco- rrecciones» mediante reflexión en virtud de evidencias per- formativas, ya siempre presupuestas. Pues no hay en su enfoque ningún motivo que impida el recurso a cierto tipo de evidencias. concretamente, en el sentido de la «primariedad» y «secundidad» pcirceanas, que entran en la formación del consenso sobre la validez intersubjetiva.

La cuestión básica en lo que concierne a la paradoja del principio irrestricto del falibilismo es saber si la pretensión ile verdad (universal y autorrcfcrcncial), propia de la filosofía. se compagina con la reserva de certeza. A juicio de Apel, no es posible aplicar la combinación de pretensión de verdad y reserva de certeza, que opera en las hipótesis empíricas, al *enunciado filosófico* por el que se afirma la universalidad de tal combinación, es decir, al principio del falibilismo irrestricto. porque conduciría a su autoinmunización.

La pragmática transcendental de Apel ve, precisamente, una diferencia formal-transcendental entre los enunciados *empírico-hipotéticos* y los *filosóficos*, que exige la restricción del principio del

falibilismo.

Apel afirma una diferencia formal entre los enunciados empíricamente falsables y los no-falsables empíricamente, es decir, aquellos que expresan presuposiciones necesarias. Para él, la propuesta de Habermas de considerar como hipótesis los enunciados básicos de la pragmática formal carece de sentido. Y la analogía habermasiana entre la comprobación de los universales pragmático-formales y la de la lingüística se basa en una confusión entre una comprobación empírica que toma el uso como criterio de validez y un principio pragmático-transcendental de no-autocontiadicción performativa como criterio lógico-transcendental de validez. Ln este último caso la comprobación consiste en -una invitación a la re-flexión pragmático-transcendental sobre los presupuestos de la argumentación.

Sólo presuponiendo esta diferencia entre la comprobación *empírica* y la comprobación *reflexivo-transcendental* se puede introducir el concepto de «fundamentación última» pragmático-transcendental, que consiste en aíirmTr la *irrebasabilidad* de las presuposiciones necesarias de la argumentación. Apel mantiene, por consiguiente, una nítida distinción epistemológica entre filosofía y ciencias, dado que los universales filosóficos son auténticos universales, en sentido estricto, es decir, aquellas presuposiciones necesarias, que requieren luiula- mcntación transcendental. Ln cambio, las ciencias constatan empíricamente hechos regulares y generalizablcs. Filosofía y cierjcias siguen, pues, diferentes métodos y se atienen a diferentes criterios de comprobación de validez. La filosofía cuenta con el criterio de la diferencia transcendental v el de la n|o-autoeontradicción performativa.

Una última cuestión sería preguntar por qué-habría que evitjar una autocontradicción performativa. Lo cüal equivale a preguntarse por qué ser racional. Las respuestas oscilan entre lia entrega a una «decisión arracionaL o «irracional»; o bieri recurrir a una reflexión pragmático-transcendental sobre la situación del que argumenta. Mediante esta última se pueden ir determinando y autocorrigicndo las presuposiciones del que argumenta en serio, hasta llegar al principio de la no- autocontradicción performalivn, que se convierte

en el gran *-t»rgunon v i metió* del aufocsclarccimicnto *explorat<trto* e *in fornuuivo* de la razón-, o dicho en otros términos: «el *criterio* esencial *de la racionalidad discursiva autorreflexiva»*De este modo Apel cree poder establecer una diferencia entre la revisión de las hipótesis empíricas y las filosóficas^En filosofía hay un juego «estrictamente reflexivo» siempre renovado, que genera un «círculo hcrmcncutico» de la auto?xplicación de la razón, en el que intervienen las autocorrccciopcs desde la propia razón, según el modelo introducido por la crítica transcendental, En cambio, todos los intentos de criticar la razón destic «otra razón» o desde «lo otro de la razón» tendrían que, o bien falsar las presuposiciones ahora necesarias de la argumentación, o bien subvertir todo orden‘racional c instaurar la sinrazón, Esta es la aporta de la postmetafísica en sentido estricto y serio: aboca a una utopía (no-lugar) o legitima el poder y el cinismo con gestos cstcticistas. diciendo que con ello se defiende (libera) de la represión metafísica.

I'sta defensa apeliana de la fundamentaeión última, frente al contextualismo relativista y al principio del falibilismo irrestricto, permite seguir eontanto con una *metafísica como filosofía primera.* En ella ya no se sigue el camino kantiano del análisis de las estructuras o funciones de la conciencia exclusiva o prioritariamente; sin embargo, se mantiene el cstilor- filosófico, ahora como *crítica de la razón en el lenguaje* mediante una pragmática transcendental o formal. Pero, así como los análisis kantianos resolvían, a la vez, los problemas de la reflexión sobre la validez (justificación o legitimación) y de la constitución de la experiencia objetiva, en el marco de la pragmática lingüística se ha tendido, especialmente por parte de *Y*labermas, a separar de un modo exclusivamente tajante el *a priori* reflexivo de la validez del discurso argumentativo (tcmatizado analítico-lingüísticamente) y el *a priori* constitutivo de la experiencia (con las referencias a la praxis, ligado a los intereses rectores del conocimiento y, en definitiva. al mundo de la vida y a los contextos de la acción). En cambio. Apel no se conforma con acudir consecuentemente la justificación de la experiencia mediante el recurso a la reflexión sobre la formalidad lógico-pragmática, es decir, lo (jue podríamos denominar la «formalidad en reflexión»:

sino que en sus recientes estudios en torno a la verdad se acerca también a la cuestión metafísica radical, en sentido estricto, a saber: el problema de la realidad.

I'n efecto, a través de las contribuciones de la fenómeno logia de I lusserl y, sobre toijo, de la fenomenología phanc- roscópica de Ch.S. Peirce. pone de manifiesto el nivel del fenómeno puro, de la «primeridad». que se asemeja a la fuerza de la «presencia» husserliana (todavía en Hórrida) y de la «impresión de rcalidad» en la noología zubiriana. A mi juicio, aquí se produce un encuentro o convergencia de diversas posiciones filosóficas, la fenomenología de Ilusserl, la fenomenología phancroseópiea de Peirce, la gnoscoanttopología de Apel y la noología de Zubiri. Pues en todos los casos aludidos, el fenómeno puro, la presencia, el contacto originario con lo real en la primeridad, el *a priori* corporal de la experiencia o la impresión de realidad, se está apuntando hacia un nivel u orden complementario ele la *formalidad lógico-*transcendental *en reflexión* (nunqfíc sea en el enfoque pragmático). Todas ellas podrían contribuir a descubrir con más acierto lo que sería la *formalidad de ráTUdad en impresión*.

Las nuevas aportaciones de Apel a la teoría discursiva de la verdad, al entender ésta como «evidencia de correspondencia», pueden no sólo completar las «condiciones del discurso» con las «condiciones de la experiencia» en la teoría de la verdad, sino hacernos conscientes del problema metafí- sico de la realidad.

La teoría de la verdad como «evidencia de correspondencia» sirvo para rehabilitar la evidencia fenoménica, radicalmente rechazada por semanticistas y popperianos. La evidencia fenoménica tiene su momento objetivo en la autodona- ción del fenómeno. Para percatarse de la importancia de esta evidencia perceptiva es preciso distinguir cntrc-el juicio pro- pcjsicional sin evidencia y el juicio de percepción. Mediante esta distinción Apel cree estar legitimado para rechazar la afirmación de que las proposiciones sólo pueden ser fundamentadas mediante proposiciones. Fsto no ha sido más que un. juicio semanticista contra la evidencia. A juicio de Apel, la evidencia fenomenica puede constituir un criterio de la verdad, en el sentido de que la pura correspondencia entre nuestra intencionalidad de

conciencia y la cosa misma puede ser confirmada objetivamente. La evidencia fenoménica pura de la correspondencia intencional de satisfacción es un caso de *primeridad*, de *ser-osí* sin relaciones, sin significado. Y sólo la ulterior interpretación lingüística del ser-así, dado «como algo» con un significado comunicable, halla** de la evidencia puramente fenomenològica («phancrosq^pica») del ser-así un caso de evidencia ulterior, incorporale al proceso de conocimiento.

Con todo ello Apel busca la complementación de la teoría consensual o discursiva de. la verdad de Habermas, incluyendo la evidencia fenoménica en la formación discursiva del consenso. Y no podría ser de otro modo, si la idea regulativa de la formación del mismo significa que una comunidad ilimitada de interpretación tendría que alcanzar una opinión in- tersuhjctivamcnlc válida, que a la vez sea la representación adecuada de lo real. Pero en la versión habermasiana hay una separación radical entre las condiciones de la experiencia objetiva v las razones para las pretensiones de validez de los argumentos; es decir, se separa el *a priori* constitutivo de la experiencia y el *a priori* reflexivo de la validez del discurso argumentativo.

La transformación pragmático-transcendental de la crítica kantiana de la razón (análisis de las condiciones de valide? de los juicios y de las condiciones de la constitución de la objetividad de la experiencia) conduce en Habermas a una escisión entre el discurso argumentativo y el mundo de la vida. Apel. en cambio, pretende complementar esta dicotomía habermasiana entre «condiciones de la experiencia» y «condiciones del discurso» mediante una tricotomía compuesta por las condiciones prediscursivas de la experiencia, las condiciones discursivas y las condiciones de la experiencia ligadas al discurso.

Apel estima, pues, que la experiencia puede ser fundamento de los enunciados afirmados, dado que contamos con la evidencia fenoménica de correspondencia entre los enunciados y las *«donaciones reales*». Serán los juicios de pereep ción los que - según Apcl — produzcan la mediación entre la afirmación de los hechos en enunciados proposicionales y la pura evidencia fenoménica. Por eso busca incluir los juicios de percepción, en los que se constata tal

evidencia, dentro del discurso argumentativo. Pues el juicio de percepción proporciona la evidencia de correspondencia entre el enunciado proposicional abstracto y el fenómeno dado en la percepción (el «percepto» o el fenoménico ser-así, correlato de la percepción).

Hay, por consiguiente, para Apcl, evidencia fenomenològica (phaneroscópicaj de correspondencia entre *enunciado* y «*lo dado en la experiencia*». Se trata aquí de «aquel *momento de la realidad dada*», previo a la diferenciación categorial, que posibilita la captación de algo mediante percepción.[20] Ha de haber evidencia fenoménica objetiva; pues sin la «*prima- riedad* del ser-así de los fenómenós»f dada en el encuentro (secundidad), no tendría sentido pensar la mediación interpretativa a través de lo universal conceptual (tcrccridad), que se realiza en el juicio de percepción. Además, el puro ser-así del fenómeno, en el sentido de la primCfridad. precede a la distinción entre individualidad y universalidad.

.Los lenomenólogos han puesto de manifiesto la primeridad del fenómeno, inherente a las experiencias originarias, el puro fenómeno en tanto que *primeridad sin relación*, que —a juicio de Apcl— vale tanto de la «certeza sensible» como de la «intuición categorial».

También la posición «phaneroscópica» de Peirce contribuye ;a esclarecer este «fenómeno originario» de la primeridad, manteniendo su compatibilidad con una semiótica no restringida a los signos conceptuales (símbolos). Su argumento clave estriba en la innegable diferencia entre el juicio de percepción (ligado a la situación) y toda afirmación djp los hechos no ligada a situaciones. Esta consideración *phaperoscópico- semiótica* vale también para los juicios de percepción reflexivo^, en el sentido del saber práctico performativo de los actos de ¡habla o de la evidencia reflexiva, según Apel.

Todo ello contribuye a una rehabilitación, al menos parcial, de la «presencia» husserliana, frente a la reducción semiofícista del mundo. La irelevancia de la primeridad, del fenómeno originario, de un eierto momento de realidad, le permite a Apcl pensar en la compatibilidad entre una teoría fenomenologica de la correspondencia, más exactamente, una teoría de la «evidencia de correspondencia», y una teoría consensual o discursiva de la verdad.

Por este camino se podrá lograr una mediación entre *experiencia y discurso argumentativo*entre la *evidencia* referida a la conciencia y la *in- tersuhjetividad* referida al lenguaje. Una transformación de la filosofía que no eluda la dimensión de las condici!W)es prclin-giiístieas de la constitución de la experiencia puede ser más profunda y ajustada a los fenómenos.

Apel confía en complementar la teoría consensual de la verdad (en versión habermasiana) mediante las aportaciones fenonicnológicas (phaneroscópicas) de Peircc, pues de lo contrario la teoría discursiva no se distinguiría de la coherencia!.[i] Por consiguiente, habría que conseguir una mediación entre los criterios de «evidencia» y «coherencia». La verdad como coherencia está referida predominantemente, al menos, al ámbito lógico; y la evidencia de la experiencia está basada en el encuentro con el ser-así de la realidad.

Lo que en este momento nos interesa de la discusión actual de las teorías de la verdad, llevada a cabo por Apel, es la recuperación de la dimensión de la evidencia fenoménica, en la medida en que nos vuelve a situar —a través de la fenomenología - ante la cuestión metafísica de la realidad. C^ia4*- quier práctica fenomenològica, no truncada, conduce a replantear de un modo u otro el problema de la realidad, como atestiguan los casos de Pe i ree, Zubiri y Apel. La transformación apeliana de la filosofía reconduce, pues, a la *metafísica como filosofía primera* en el problema de la fundamcntación, descubriendo la *formalidad reflexiva*; pero también al problema metafisico de la realidad, a través del estudio fenomeno-lògico *sui generis* de una *formalidad impresi va.* Por la pragmàtica transcendental se llega a lo irrebasable en la reflexión y por la fenomenologia a lo irrebasable en la constitución de la experiencia.

En esta hora crepuscular de la metafísica, en la que no sabemos discernir a ciencia cierta si la penumbra anuncia la tragedia de una noche oscura o la claridad de un nuevo amanecer, presenciamos al menos que despuntan ciertos conatos de metafísica. ¿No será que «la putrefacción, que todos llevamos dentro, nos convierte en animales metafísieos»?

Uno de esos conatos es la metafísica negativa, propuesta por

Schnádelbach que constituye «el recuerdo fundamentado de que el discurso QO tiene pleno poder sobre lo verdadero y lo bueno».[v] Lo verdadero y lo bueno es tema de la metafísica, como aquello de lo que no podemos dominar por completo discursivamente y de lo que no podemos desembarazarnos a través de la crítica de las ideologías. Pues hay algo que se muestra y experimenta: «lo mistión» (Wittgenstein), «el ser» (Heidegger) o «lo-idéntico» (Adorno). Esta metafísica negativa nos recuerda también la finitud de la subjetividad transcendental, que la verdad como validez intersubjetiva, fundada en ella, no puede confundirse e<*n la verdad entera, y que la completa realización de la buena voluntad todavía no sería la vida buena. Aquí no se pierden de vista los conceptos limitáneos de la filosofía teórica y práctica, «cosa en sí» y «bien supremo», que remiten más allá de los límites del discurso.

Por otra parte, si esta metafísica quiere hacerse discursiva, tendrá que tener competencia comunicativa y ser compatible con un concepto amplio de fundamcntación, sobre todo, en forma de crítica y en conexión con la «dialéctica negativa» de Hcgel y Adorno. Desde Hegcl. mostrando reflexivamente los límites de nuestras usuales determinaciones del pensamiento y haciéndolos permeables. Desde Adorno, convir- tiepdo la dialéctica negativa en «órgano de la rrfctafísica negativa» y subordinada al ideal de la cxprcsiór^convinccnte en ¡lenguaje filosófico de *experiencias* no reglamentadas. Porqué la filosofía vendría a ser el esfuerzo por hablar de aquello ¡sobre lo que propiamente, se tendría que guardar silencio.

¡También desde la filosofía politico económica se echa en falia un enfoque holístico y comprehensivo, una teoría filoso- fica que no eluda la comprensión de la totalidad y los juicios de valor, donde se reflexione sobre cuestiones fundamentales, corno el bien supremo, la felicidad, la conexión entre imperativos pragmáticos y categóricos, sobre los «fines esenciales del hombre*», es decir, sobre cuestiones no hipotéticas, ni reductibles a hipótesis científicas o compromisos decisionis- tas. Pues las hipótesis falibilistas y la reserva axiológica no pueden determinar una actitud cognitiva hacia l&iá)talidad de la realidad.'[1]

Desde la economía política de algún liberalismo contemporáneo se ha producido un acercamiento a las cuestiones metafísicas, a fin de no caer bajo el imperialismo económico y la ontologización del modelo económico de la racionalidad, desde donde se fomenta la instauración de una teoría bio- económica unificada de la sociedad y de la naturaleza, que tiende a reducir todos los problemas y fines humanos a un único denominador común: la maximización de la utilidad, reduciendo a términos comunes lo inconmensurable. La economía, en este sentido, se convertiría en una filosofía primera como arte de la simplificación y ontologización economi- cistas, a la que tendría que hacer frente una metafísica no reduccionista, capaz de superar la escisión entre *Zweckratio- nalitat* y *Wertrationalitat*, así como sus consecuencias nefastas en la vida social.

Por último, mencionaré un caso de rehabilitación <k la metafísica desde la ética. Se trata de Hans Joñas.[25] En su «tratado tecnológico-ético». Joñas intenta desarrollar una ética para la civilización tecnológica desde el «principio de la responsabilidad». La fundamentación de esta ética tiene que elevarse a la metafísica ontològica y teleológica, de orientación aristotélica. Su propósito es anclar en el ser, más allá del subjetivismo axiológico, la obligación del hombre por asegurar su existencia futura sobre la tierra. Está obligación se resume en un concepto de «responsabilidad», que tiene carácter histórico y metafisico. Desde ahí se enfrenta al «principio-esperanza» de Bloch, porque «nosotros, postmarxistas» ya no podemos confiar en ninguna «razón en la historia»;[26] vemos las cosas de otra manera, una vez que el poder tecnológico ha cambiado la faz de la tierra. Al principio-esperanza opone el principio-responsabilidad, porque ésta es el «correlato del poder», aun cuando a la responsabilidad pertenecen tanto el miedo como la esperanza.[27]

Esta ética de la responsabilidad metafísica no admite que lo racional y lo natural queden exclusivamente determinados desde los cánones de la ciencia positiva. Su primer principio no se basa en una ética como doctrina del obrar, sino en una metafísica como doctrina del ser, de la que forma parte la idea de hombre. Este camino supone vencer dos «dogmas» antimctafísicos de nuestro tiempo, según Joñas: «que no hay verdad metafísica^y que «no hay tránsito del es

al debe». Ambos asertos dependen ya de una determinada metafísica. En realidad, a su juicio, en toda ética se esconde una metafísica. De modo que todavía no se ha podido decir la última palabra sobre la posibilidad de la metafísica; antes bien, la continua aplicación del principio de 1a responsabilidad en los campos siempre crecientes de la investigación biológica y la praxis médica origina un cúmulo de interrogantes metafísicos desde el horizonte de una ética que no renuncia a su cometido de doctrina acerca de la «vida buená».

Con «temor y temblor» trata Joñas ¿simismo del *concepto* de Dios y de la pregunta de Job, que desde siempre ha sido la principal cuestión de la teodicea. Toda meditación filosófica que se reconoce a sí misma caracterizándose como «después de Auschwitz» tiene sabor judío; así ocurre con el replanteo del «concepto de Dios después de Auschwitz» por piarte de Joñas. Pues para los judíos, que ven en el más acá el lugar de la creación, la justicia y la redención, es Dios «el s£ñor de la *historia*», por lo que se agudiza la puesta en cuestión del concepto tradicional de Dios. Pero Joñas no quiere renunciar tampoco, sin más, al concepto de Dios y por eso níiantiene el derecho filosófico a reflexionar de nuevo sobre é| y buscar una nueva respuesta a la vieja pregunta de Job, aqn cuando por el momento no consiga más que sumergirnos eji el silencio de su misterio.[28]

| Al final de este proceso crítico y transformador de la me* táfísica, no sabemos discernir qué significa el tenue atisbo de luz en la penumbra o claridad del crepúsculo. Sentimos con desasosiego y desazón que la impotencia del pensamiento deja paso a la luminosidad del poder.

NOTAS

I .1. IInhermas. »Rückkehr zur Metaphysik — Einc/jenden/ in der deutschen Philosophie?»». *Merkur*. n." 439/440 (1985), pp. 898 ss.; |) Henrich. «Was ist Metaphysik, was Moderne?*». *Merkur*. n.[M] 44flff 1986). pp 495 ss., recocido v ampliado en I) Henrich. *Konzepte. Tssavs zur Philosophie in iter /eit.* I ranefort. 1987. pp. 11-

43. También contamos con una contrarréplica ile .1. Ilahcrmas. titulada «Metaphysik nach Kant»». MS

? I Kant, *(rifinì Je la ninni pura.* AX. cfr. *Kants Werke*. Akademie lextausgabe. XXIX. p 765 (clr t>. Henrich. *Konzepte*. p. 16),

V .1 Habermas. «Metaphysik nach Kant». MS. p. 8.

I II N Castañeda. .1 Perry. I) l.ewis. S Shocmaker. R. (hisholm y Th Nagel (clr. I). Henrich. *Koneepte.* p. 32). ‘

5. .1. (irontlin. «Hat Habermas die Subjcktphilosophie verabschiedet?'». *Allgemeine /eitsehnfl für Philosophie* 12/1. 1987. pp. 25-37.

6. I. Kant. *VrotoRomena.* $ 30; *Critica de la razón pura.* A 126 (cfr. J. Cirondin. art. cit . p. 36).

7. .1 Simon. *Spnu hphilosophie.* Eriburgo/Munich. 1981. p. 42: nada puede extrañar a quien cono/ca trabajos como el de E. Montero. "Mementos semánticos en el sistema kantiano»». *Teorema.* III. n.°4 (1873). pp. 481-510.

S. .1. Habermas. «Die Hinheil der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen». MS (Conferencia en el C ongreso de (iiessen. septiembre 1987. organizado por la Sociedad Alemana de Eilosofía). p. 35.

9. .1. Habermas, «Entgegnung». p. 337. citando a M. Seel.

10. *Und.*, pp. 349-353.

11. .1. Habermas. *Die Nette Utuihersu htlichkeil*, pp. 171 ss.

13 II Schniklelbach. «Transformation der Kritischen Theorie»», en A. Honneth y H. .loas. *Kommunikatives Handeln*, pp. 15-34.

13. C omo sc puso de relieve en el seminario sobre teorías de la verdad, dirigido poi A pel y Habermas, durante el semestre de invierno 1986-1987 en la Universidad de I rancíorl . véase .1 Habermas, *Die Neue Cniihetsii hth ihked.* pp ??7 ss.; I. (irondin. art cit.: y K.O Apel. «I’allibilismus. Kon scnslhcoiic tlcr Wahrheit und I et/tbegi imdung»

14 Poi parie de LC Alexander (cfr. .1. Habermas. «Entgegnung»».
p| » 16*7 ss)

15 Respuesta ile J. Habermas («Entgegnung*», p. 368).

16 .1 Habermas. «Die Einheit der Vernunft in’der Viclgeit ihrer

Stimmen»». MS. p. 44.

17. Ln *Philosophie und liei>riitulunfZ.* hrsg. v. Eorum liir Philosophie Und Homburg. I rnncfoit. 1987. pp. 116-211.

18 KO Apel. «Epílogo», en A Cortina. *Hazon nmumimtivu \ responsabilidad solidaria,* pp 7.U ss.. di. JA Nicolás. «¿Kclativismo o ti ¡insten dcntalidad histórica?. / $_{N}$ *mdios fd<nofuo\.* |0? (P>87). pp. 200.?27.

10. K.O. Apcl. «Inllibilismus. Konscnsthcoric der Wahrheit ti tul Let/t hcgründtmg». pp 180 y 100

20. *Ihtd.*. pp. 157. I ss. |.S0 y 1í>2

21. Como puso de manifiesto l.B Punid *(W'uhrlu'itsthconcri in <ln nnteren rhilosoplnv*. Darmstadt. 1078. pp. IM ss). para quien la teoría lia hermasiana sería la versión mtersub|etivo pragmatico-linguisticn ile la teoría eohereneial de la verdad. Cir. K.O. Apel. art eit.. p. 102

22. II. Scluiádelhach. «Dialektik und IJiskurs -, en *Afl^arru'inc Zcitu/mfr tur rhilosophtc.* 12/1 (1087). pp. 1-2." (eila de p 21)

23. *thíd.,* p 22

24 IV Koslowski. *I (onornit s and l'lnlosophv.* lubinga. 1085, Inlrodue ción. ^

25. M. .lonas. *Das Vrin:ip Vvrantwortun^,* Irancloit. 10X4.

30. *liad* p 230.

27. *Ihid.,* p 300 y 230. Ademas podríamos agregar ipie. romo recuerda M. Theimissen *(< ¡c\clls< haft and (icsihithlr /.ur Krink dvr knnst hrn l heo- ric.* Berlín. 1000. pp 3o s). «la filosofía tic la historia no sólo ha brotado de la teología, sino que sólo sigue siendo-posible como teología».

28. H. lonas. *Der (¡ottvsbe^riff na<h Auschwit:.* Francfort. 10X7.